

FABIANA DIMPFLMEIER

RAFFAELE PETTAZZONI E JAMES G. FRAZER.
PER UNA RIFONDAZIONE DEGLI STUDI
FOLKLORICI IN ITALIA (1923-1929)

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2021/2-3 (aprile-dicembre) ~ (LXXXVII)

Antropologia italiana e fascismo

Ripensare la storia degli studi demo-etno-antropologici

A cura di Fabiana Dimpflmeier



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Anno LXXXVII n. 2-3 – Maggio-Dicembre 2021

LARES

ANTROPOLOGIA ITALIANA
E FASCISMO

Ripensare la storia degli studi
demoetnoantropologici

a cura di

FABIANA DIMPFLMEIER



lschki editore

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),
Francesco Aliberti, Elena Bachiddu, Fulvio Cozza, Paolo De Simonis,
Fabiana Dimpflmeier (coordinamento editoriale), Cecilia Draicchio, Marco Fabbrini,
Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Costanza Lanzara, Francesco Lattanzi,
Federico Melosi, Dario Nardini, Luigigiovanni Quarta, Lorenzo Sabetta, Lorenzo Urbano.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa), Alessandro Casellato (Università 'Ca' Foscari' di Venezia), Pietro Clemente (Università di Firenze), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Billy Ehn (Umeå University), David Forgacs (New York University), Lia Giancristofaro (Università degli studi 'G. D'Annunzio' di Chieti-Pescara), Angela Giglia (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Martina Giuffrè (Università di Parma), Maria Elena Giusti (Università di Firenze), Gian Paolo Gri (Università di Udine), Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università di Siena), Silvia Paggi (Université de Côte d'Azur), Cristina Papa (Università di Perugia), Leonardo Piasere (Università Verona), Goffredo Plastino (Newcastle University), Emanuela Rossi (Università di Firenze), Hizky Shoham ('Bar-Ilan' University, Ramat-Gan), Alessandro Simonica (Università degli studi di Roma 'La Sapienza').

Antropologia italiana e fascismo

Ripensare la storia degli studi demoetnoantropologici

a cura di Fabiana Dimpflmeier

FABIANA DIMPFLMEIER, <i>Note introduttive</i>	177
FABIO MUGNAINI, <i>Il silenzio dei giganti. La rimozione del folklore di regime nella storia degli studi</i>	183
FABIANA DIMPFLMEIER, <i>Raffaele Pettazzoni e James G. Frazer. Per una rifondazione degli studi folklorici in Italia (1923-1929)</i>	229
STEFANO CAVAZZA, <i>Dall'arte al folklore: il caso di Paolo Toschi tra ricerca di riconoscimento e fascismo</i>	277
ANTONINO BLANDO – ROSARIO PERRICONE, <i>Giuseppe Cocchiara, il fascismo e il razzismo</i>	307
ALESSANDRO D'AMATO, <i>Ideologismo vs. opportunismo. Giuseppe Cocchiara e la tentazione fascista</i>	323
CLAUDIO POGLIANO, <i>«Siamo come l'amfimiassi c'impasta». Gaetano Pieraccini eugenista ed eutenista</i>	349
ANTONINO COLAJANNI, <i>Vinigi Lorenzo Grottanelli. Le ricerche etnografiche in Africa di un aristocratico monarchico, negli anni del fascismo</i>	377
GIANNI DORE, <i>Scienze sociali, colonialismo e fascismo. La missione al lago Tana (1937)</i>	409
LEONARDO PIASERE, <i>Il nuovo Manifesto fascista della razza (1942)</i>	433
<i>Gli Autori</i>	473

Antropologia italiana e fascismo
Ripensare la storia degli studi
demoetnoantropologici

a cura di
FABIANA DIMPFLMEIER

FABIANA DIMPFLMEIER

RAFFAELE PETTAZZONI E JAMES G. FRAZER.
PER UNA RIFONDAZIONE DEGLI STUDI FOLKLORICI IN ITALIA
(1923-1929)*

Preambolo frazeriano

Nel 1984, nel numero monografico de «La ricerca folklorica» intitolato *I frutti del Ramo d'Oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, Pietro Clemente, Fabio Dei e Alessandro Simonicca affermano che «l'opera di Frazer può forse essere utilmente riconsiderata entro quattro assi di riferimento: 1. la storia degli studi sulla 'mente primitiva'; 2. la presenza e l'influenza nella letteratura, arte, filosofia, psicanalisi; 3. l'influenza alla periferia della comunità scientifica, e nel senso comune contemporaneo; 4. la storia più generale delle teorie e delle scuole antropologiche».¹

Lungo quest'ultimo asse, che è quello che più mi interessa in questa sede, all'interno dello stesso volume già Alberto Sobrero e Mariano Fresta si soffermavano sulla «presenza attiva» di James G. Frazer nel retroterra teorico di alcuni studiosi delle generazioni passate, quali Raffaele Pettazzoni e Paolo Toschi.² Inoltre, appariva una ricca sezione epistolare – *Il Ramo d'oro e gli studiosi italiani. Note per la storia degli studi* – contenente le riflessioni di Ernesta Cerulli, Vinigi Grottanelli, Diego Carpitella, Tullio Tentori, Giovanni Battista Bronzini, Vittorio Lanternari, Bernardo Bernardi, Carlo Tullio Altan, Giuseppe Bonomo e Alberto M. Cirese sull'itinerario del *Ramo d'oro* «nella propria bibliografia intellettuale e nell'attività di ricerca e

* Il presente articolo è frutto delle ricerche svolte nel biennio 2019-2021 presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, nell'ambito del progetto di eccellenza *I tempi delle strutture. Resilienze, accelerazioni e percezioni del cambiamento (nello spazio euro-mediterraneo)*.

¹ P. CLEMENTE – A. SIMONICCA – F. DEI, *Introduzione*, in P. CLEMENTE (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, «La ricerca folklorica», 1984, 10, pp. 5-8: 7.

² A.M. SOBRERO, *Frazer e Pettazzoni. Una fastidiosa interferenza*, in P. CLEMENTE (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro*, cit., pp. 73-78; M. FRESTA, *Il Ramo d'oro di Paolo Toschi. Schede di lettura*, in P. CLEMENTE (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro*, cit., pp. 79-83.

insegnamento».³ Sobrero, in particolare, partendo dalla constatazione di un generale «disconoscimento dell'eredità frazeriana» e contro la «buona norma» che ne aveva visto la ripetuta «esorcizzazione», sosteneva che studiare l'accoglienza e l'utilizzo di Frazer nell'antropologia italiana ci può aiutare a comprendere «una linea – ben marcata – che attraversa la storia dei nostri studi».⁴ Frazer e la sua ricezione in Italia, insomma, possono funzionare da strumenti storiografici e fornire chiavi di lettura nuove nel campo della riflessione e ricostruzione del nostro passato disciplinare.

L'opera dello studioso scozzese ha goduto di alterna fortuna nell'antropologia e presso il pubblico colto della penisola italiana. Complessivamente, se ne possono forse individuare due fasi distinte, anche storicamente, di ricezione: una prima che investe soprattutto il piano delle teorie e della costruzione formale della disciplina, e quindi l'accoglienza e la rielaborazione (o meno) in Italia dell'evoluzionismo socio-culturale frazeriano e il potenziale peso trainante avuto dall'antropologia vittoriana sulla nostra tradizione di studi; e una seconda che si intreccia più strettamente ai destini di uno specifico libro dello studioso scozzese – ovviamente, l'*abridged edition* del *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* – e della sua influenza 'rigeneratrice' all'esterno e all'interno del mondo accademico a partire dagli anni Cinquanta. A marcare il passaggio tra le due fasi è la ristampa, proprio nel 1950, con una introduzione di Giuseppe Cocchiara, del *Ramo d'oro* all'interno della celebre Collana Viola Einaudi (Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici), diretta da Cesare Pavese ed Ernesto de Martino.⁵

In questa sede, dando forma strutturata all'intuizione di Sobrero in connessione alle recenti riflessioni su *knowledge production and transfer*⁶ e le rilet-

³ Il *Ramo d'oro* e gli studiosi italiani. Note di memoria per la storia degli studi, in P. CLEMENTE (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro*, cit., pp. 101-114: 101.

⁴ A.M. SOBRERO, *Frazer e Pettazzoni. Una fastidiosa interferenza*, cit., p. 73.

⁵ J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, trad. di L. De Bosis, 3 vol., Roma, Alberto Stock Editore, 1925; ID., *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, con una introduzione di G. Cocchiara, 2 vol., Torino, Einaudi, 1950.

⁶ Mi riferisco in particolare alle riflessioni sulla costruzione del sapere antropologico di: L. JOSEPHIDES, *Knowledge and Ethics in Anthropology: Obligations and Requirements*, London, Routledge, 2015; C. SHORE – S. TRNKA (eds.), *Up close and Personal: On Peripheral Perspectives and the Production of Anthropological Knowledge*, New York, Berghahn, 2015; R. DILLEY – T.G. KIRSCH (eds.), *Anthropological Perspectives on the Production and Reproduction of Non-Knowledge*, New York, Berghahn, 2017; L. JOSEPHIDES – A. SIGFRID GRØNSETH (eds.), *The Ethics of Knowledge Creation: Transactions, Relations, and Persons*, New York, Berghahn, 2017; cfr. A. BARRERA-GONZÁLEZ – M. HEINTZ – A. HOROLETS (eds.), *European Anthropologies*, New York, Berghahn, 2020. Meno recenti ma ancora validi sono: R. FARDON (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London, Routledge, 1995; M. STRATHERN (ed.), *Shifting Contexts*, London, Routledge, 1995; H. MOORE (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*, London, Routledge, 1996; F.V. HARRISON (ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*, Arlington, Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association, 1997; H. TILLEY – R. GORDON, *Ordering Africa: Anthropology, European Imperialism and the Politics of Knowledge*, Man-

ture del concetto di *traveling theory* di Edward Said,⁷ mi soffermerò sulla ricezione di Frazer negli anni Venti del ventesimo secolo a partire dalla prima traduzione italiana della *editio minor* del *Ramo d'oro* uscita a cura di Lauro De Bosis nel 1925. Durante questo decennio, come mostrerò, a una tiepida accoglienza presso il pubblico colto e scientifico della sua opera più famosa, fa da contraltare un utilizzo strategico di Frazer in chiave di (ri)fondazione disciplinare. Spentosi Paolo Mantegazza, nume tutelare della Società Italiana di Antropologia ed Etnologia di Firenze nel 1910, tramontato il progetto etnografico di Lamberto Loria,⁸ passati i difficili anni della Prima Guerra Mondiale, la variegata comunità antropologica che si raccoglie soprattutto attorno alla Società Romana di Antropologia – e in *primis* Pettazzoni, che nel 1929 ne sarebbe divenuto presidente – guarda oltremarica a una ormai consolidata tradizione antropologica alla ricerca di punti di riferimento teorici e (nuovi) padri fondatori.⁹

Nell'antropologia ottocentesca e primonovecentesca italiana Frazer aveva subito più o meno lo stesso destino di altri antropologi britannici dell'epoca (Edward B. Tylor, John F. McLennan, John Lubbock), che erano letti per lo più in traduzione francese e utilizzati come fonti di documentazione etnografica. Nonostante infatti anche da noi lo sviluppo della disciplina fosse avvenuto su basi scientifiche ed evolucioniste, «il debito teo-

chester, Manchester University Press, 2007; J. EDWARDS – M. PETROVIC-STEGER (eds.), *Recasting Anthropological Knowledge: Inspiration and Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 e Y. MUSHARBASH – M. BARBER (eds.), *Ethnography and the Production of Anthropological Knowledge: Essays in Honour of Nicolas Peterson*, Canberra, Australian National University, 2011. Si veda anche Y. MAURY – S. KOVACS – R. MARTELETO (eds.), *Anthropologie des savoirs // Anthropology of Knowledge, Information Science and Communication Studies*, «Études de communication. Langages, information, médiations», 42, 2014, <https://journals.openedition.org/edc/5636>. Sul tema della costruzione e trasmissione del sapere antropologico quale «entangled web of complex negotiations and diverse configurations in a broader geography and over a long-durée» l'autrice del presente saggio ha in preparazione con Hande Birkalan-Gedik un volume per i tipi della Berghahn (*The fabrics of anthropological knowledge. Changing Perspectives in and beyond Europe*, 2023).

⁷ E. SAID, *Traveling Theory*, «*Raritan: A Quarterly Review*», 1982, 1, 3, pp. 41-67; ID., *Traveling Theory Reconsidered*, in R.M. POLHEMUS – R.B. HENKLE (eds.), *Critical Reconstructions: The Relationship of Fiction and Life*, Redwood City, Stanford University Press, 2022, pp. 251-268 (ed. or. 1994). Sulla revisione del concetto di *traveling theory* si è svolto un workshop internazionale organizzato da Hande Birkalan-Gedik dal titolo *Traveling Theories: Histories of Anthropology and Folklore, 1850-1950* presso l'Institute of Cultural Anthropology and European Ethnology della Goethe Universität, Frankfurt am Main, dal 4 al 6 maggio 2022.

⁸ Sul progetto di Loria per una etnografia italiana si veda: F. DIMPFLMEIER, *Il giro lungo di Lamberto Loria. Le origini papuane dell'etnografia italiana*, Roma, Cisu, 2020.

⁹ Su Pettazzoni, oltre al lavoro monumentale di Mario Gandini apparso su «Strada Maestra», a cui farà riferimento più volte nel testo, e M. GANDINI, *Cinquant'anni di studi su Raffaele Pettazzoni*, «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», XXV, 2009, 3, pp. 47-94, si veda almeno G.P. BESELLO – P. OGNIBENE – A. PANAINO (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2012 e il numero monografico *Raffaele Pettazzoni. I suoi interlocutori e le religioni dei mondi lontani*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 77, 1, 2011.

rico contratto dagli italiani era cospicuo e prevalente solo nei confronti del darwinismo (e, per i fenomeni sociali, dello spencerismo), mentre nei dibattiti teorici non compare quasi alcuna traccia rilevante dell'influenza di categorie e concetti dell'Antropologia Britannica». ¹⁰ Negli anni Venti, invece, in un mutato clima politico e scientifico, Frazer e il suo modo di intendere l'antropologia sembrano assumere peso e valenza differenti.

Conviene allora tornare a guardare – di nuovo e criticamente – a quanto già indicato da Sandra Puccini negli anni Ottanta, e cioè «ai possibili collegamenti tra l'origine inglese delle discipline e le contemporanee vicende italiane, che pure nascono e si dipanano all'interno delle coordinate teoriche dell'evoluzionismo: per cogliere parallelismi e convergenze [...] e, contemporaneamente, caratteristiche peculiari, specificità per così dire nazionali di sviluppo». ¹¹ Soffermarvisi contribuirà a sfatare il mito, evidenziato dalla stessa Puccini e da Massimo Squillacciotti, di una Italia ai tempi del fascismo isolata dal resto del mondo e costretta a rapporti con la sola Germania e anche – forse – ad abbandonare la conseguente presunzione storiografica secondo la quale le scarse realizzazioni teoriche e i 'ritardi' in campo antropologico di quel ventennio «siano da addebitarsi alle chiusure operate dal regime». ¹² D'altronde, già nel 1973, parlando proprio di Pettazzoni, Cirese aveva notato non solo come avesse cercato di mantenere nel tempo «gli impegni implicitamente assunti nel Congresso di Etnografia Italiana del 1911», ma anche che è proprio «a questo studioso di storia delle religioni (ed in particolare di quelle primitive)» che si doveva «il collegamento culturale che l'Italia [aveva] mantenuto anche tra le due guerre con i grandi indirizzi etno-antropologici e storico-religiosi europei della prima metà del secolo». ¹³ Una dimensione che emerge, a tratti, anche nell'opera *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)* di Enzo V. Alliegro. ¹⁴

La ricezione selettiva dell'antropologia frazeriana, così come l'uso strategico operato da Pettazzoni della propria frequentazione di Frazer per il rafforzamento della disciplina (e della sua posizione) in Italia, restituiscono un esempio denso e stratificato delle dinamiche di circolazione e trasferimento del sapere antropologico tra diverse tradizioni disciplinari, dei loro vettori

¹⁰ S. PUCCINI, *Evoluzionismo e nascita degli studi etno-antropologici. Riflessioni e percorsi di ricerca ai margini di un libro recente*, «La Ricerca Folklorica», 3, 1981, *Antropologia visiva. Il cinema*, pp. 123-129: 129.

¹¹ *Ivi*, 124.

¹² S. PUCCINI – M. SQUILLACCIOTTI, *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre*, in P. ANGELINI et alii, *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale (II)*, 1980, pp. 67-93; 201-239: 72.

¹³ A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1973², p. 196.

¹⁴ E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Firenze, SEID, 2011, pp. 244-260.

e protagonisti, dei diversi percorsi locali di accoglienza e rielaborazione di teorie o parti di esse, delle pratiche di *agency* e micropolitica accademica che li investono: in altre parole, dei molteplici fili che vanno a intrecciarsi nella costruzione della complessa trama del sapere antropologico di questo periodo.

Nell'ottica di una ricostruzione storiografica che assuma «una prospettiva riflessiva sulla storia e sull'oggetto della disciplina»¹⁵ e che non si limiti a descriverne le tappe di avanzamento, ma ne indaghi i gangli socioculturali, politici, etici ed estetici interni ed esterni al mondo accademico, tornare (o iniziare) a riflettere su Frazer in questa prospettiva («back to Frazer, again!») significa cercare di fare luce sui punti ancora oscuri della sua vicenda nella nostra penisola: ma anche effettuare un esercizio storiografico complesso volto a superare un approccio alla storia dell'antropologia esclusivamente «interno», e a volte ancora (nonostante le lezioni di George W. Stocking e Puccini in Italia) evenemenziale. Frazer – o meglio la sua ricezione – appare un utile strumento di indagine storiografica per 'bucare' la cortina di nebbia che avvolge fatti e protagonisti dell'antropologia italiana nel Ventennio fascista, aiutando a individuarne con occhi nuovi fasi e momenti, marcati da scelte, posizionamenti ed esigenze specifiche che spingono a decostruire l'immagine per lo più monolitica e appiattita che ci è stata tramandata dell'antropologia interbellica.

Un seme d'Albione trasportato dal vento

Il 16 maggio 1925 esce la prima traduzione italiana della versione ridotta del *The Golden Bough*, con il titolo *Il ramo d'oro. Storia del Pensiero Primitivo. Magia e Religione*. Lauro De Bosis, che ne è curatore, è al tempo un giovane laureato in Chimica con una grande passione per la poesia, la filosofia e la critica letteraria:¹⁶ un amore ereditato dal padre Adolfo (traduttore, tra le altre cose, del *Prometeo Liberato* di Shelley, di frammenti di Omero e di diverse poesie di Walt Whitman) nutritosi nel corso degli anni delle frequentazioni del salotto di casa, che è «convegno a quanto di meglio la intelligenza italiana e non italiana [conta] in Roma fra il 1890 e il 1920: poeti, pittori, musicisti, scienziati, critici, giornalisti, uomini politici».¹⁷

¹⁵ F. DEI et alii, *Per una post-demologia. Il futuro della tradizione di studi italiani sulle culture subalterne*, in F. DEI – A. FANELLI (a cura di), *La demologia come 'scienza normale'? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici», LXXXI, 2-3, maggio-dicembre, 2015, pp. 203-204: 203.

¹⁶ Adolfo De Bosis tradusse anche le *Liriche* e i *Cenci* di Shelley e diresse la rivista «il Convitto», uscita in 12 fascicoli dal gennaio 1895 al dicembre 1907, che ospitò opere di Giosuè Carducci, Gabriele d'Annunzio e Giovanni Pascoli. Sulla vita di Lauro De Bosis si veda G. SALVEMINI, *Prefazione*, in L. DE BOSIS, *Storia della mia morte*, Firenze, Passigli Editore, 2009, pp. 5-41.

¹⁷ *Ivi*, p. 5.

Alla madre, Lillian Vernon, scrittrice americana di origine inglese e figlia del fondatore della Chiesa Metodista Episcopale in Italia, De Bosis deve le molte conoscenze internazionali, e in particolare i contatti oltre Manica e oltre Oceano. Poco più che ventenne, vive in Roma con la famiglia, a via Due Macelli 66, e segue con tiepido interesse la prima fase del movimento fascista. La sua perfetta conoscenza dell'inglese e delle lingue antiche gli procura la commissione di diversi lavori: del 1922 è la traduzione dal greco dell'*Edipo Re* di Sofocle, rappresentato nel 1923 allo Stadio Palatino (l'«umbilicus Romae» di Giacomo Boni), e di poco successiva la traduzione del *Ramo d'Oro*, che lo vede impegnato fino all'ottobre del 1924.

Del processo di traduzione, revisione e stampa del *Ramo d'oro* ci rimane una serie di lettere scambiate con Lady Frazer tra il 1924 e 1925, e altrettante scritte dalla madre, conservate presso la biblioteca del Trinity College di Cambridge.¹⁸ Lilly Frazer, Elizabeth Johanna de Boys Adelsdorfer, scrittrice francese ed esperta traduttrice, era solita occuparsi di tutti gli affari relativi alle pubblicazioni del marito e curarne le innumerevoli relazioni sociali: non sorprende, dunque, che De Bosis si interfacci esclusivamente con lei, chiedendole consigli e concordando diversi aspetti del lavoro. Il giovane si lancia nella traduzione con l'ardore di un neofita: tutto gli sembra nuovo¹⁹ e più coinvolgente degli stessi libri di Jules Verne.²⁰ Lavora utilizzando sia la versione originale inglese che la traduzione francese, speditegli entrambe da Lady Frazer. È lui a suggerire il titolo definitivo dell'opera (originariamente il *Virgulto d'oro*), a consigliarne il lungo sottotitolo, a scegliere un formato piccolo e maneggevole²¹ e, preoccupato dalla poca conoscenza del volume in Italia, a proporre di aggiungerne una prefazione e delle appendici che ne spiegassero e contestualizzassero l'importanza.²² Dietro proposta di Lady Frazer, chiede anche a Gabriele d'Annunzio, caro amico e frequentatore del padre, una recensione dell'opera.²³

Per il 6 giugno 1924 la traduzione è pronta e inizia il processo di revisione. Il 15 ottobre dello stesso anno De Bosis parte per gli Stati Uniti e affida alla madre il dattiloscritto e la gestione delle difficili comunicazioni con l'editore romano Alberto Stock,²⁴ che nonostante la promessa di una

¹⁸ Trinity College Library Cambridge, Papers of Sir James George Frazer, FRAZ/32/58-70, <https://archives.trin.cam.ac.uk/index.php/papers-of-sir-james-george-frazer>.

¹⁹ FRAZ/32/58, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (1924?).

²⁰ FRAZ/32/61, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (1924?).

²¹ FRAZ/32/57, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (1924?); FRAZ/32/59, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (6 June 1924); FRAZ/32/60, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (18 Aug. [1924]).

²² FRAZ/32/61, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (1924?).

²³ FRAZ/32/59, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (6 June 1924).

²⁴ Sembra che l'imprenditore, da poco nuovo proprietario della casa editrice, avesse ereditato dalla gestione precedente diversi debiti e beghe amministrative, e che accampasse scuse

pubblicazione veloce, non manda in stampa le 1000 copie previste prima della primavera del 1925. Il giovane, sempre più preso dall'opera di Frazer, nel frattempo vorrebbe lavorare alla trasposizione italiana anche di altri libri dell'antropologo, come *Folk-Lore in the Old Testament* e *The Origin of Kingship* e progetta di trovare nuovi editori che possano accogliere le sue traduzioni.²⁵ Pensa anche di fondare una casa editrice tutta sua, che vorrebbe prendesse il nome dalla rivista fondata dal padre, il «Convitto», e che si specializzasse nella pubblicazione di opere importanti in edizione economica. Il primo volume, sogna, vorrebbe fosse proprio la versione italiana del *The Dying God* (terzo volume dell'*editio maior* del *Golden Bough*).²⁶

Questi progetti, come è noto, non si sarebbero realizzati. La vita di De Bosis sarebbe cambiata a compimento del lavoro di traduzione, quando, per seguire la sua carriera letteraria e di conferenziere, avrebbe iniziato a viaggiare con frequenza negli Stati Uniti, tra New York e Harvard (Massachusetts), dove avrebbe maturato un crescente antifascismo. Del 1927 sono la traduzione dell'*Antigone* di Sofocle e la composizione di *Icaro*, che gli vale il premio di poesia alle Olimpiadi di Amsterdam del 1928. In seguito, traduce dall'inglese *La vita privata di Elena di Troia* di John Erskine e *Il ponte di San Luis Rey* di Thomas Wilder e dal greco il *Prometeo incatenato* di Eschilo. Di sentimenti liberali, ma sostanzialmente conservatore, oltre che monarchico, De Bosis nel 1930 fonda un'associazione patriottica chiamata Alleanza Nazionale per la Libertà. Alla fine dello stesso anno, a seguito della scoperta della stampa di una serie di suoi scritti contro il Regime, sua madre e alcuni suoi collaboratori sono arrestati ed è costretto alla clandestinità. Gli ultimi mesi della sua vita li passa da esule tra Francia e Gran Bretagna ad organizzare la sua impresa più importante: sorvolare Roma con un piccolo aeroplano e inondarla di migliaia di volantini inneggianti alla ribellione contro Mussolini. Un'impresa dalla quale, come lui stesso immaginava, non sarebbe più tornato.²⁷

e problemi di salute ogniqualvolta si trovasse alle strette [FRAZ/32/66, Letter from Lillian de Bosis to Lady Frazer (10 Mar. 1925)]. All'ennesimo ritardo causato da un nuovo imprecisato malessere, De Bosis arriva a scrivere sarcasticamente a Lady Frazer che probabilmente sono stati «gli dei del Ramo» ad averlo punito [FRAZ/32/61, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (1924?)]. Gli scambi con Stock, definito «uomo pessimo» e «difficile» [FRAZ/32/63, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (Aug. 1925?)], si interrompono poco dopo la pubblicazione del volume. A estate inoltrata Lady Frazer ancora non ha in mano la propria copia del volume – tanto che Lillian, la madre, si vede costretta a spedirgliene una a proprie spese [FRAZ/32/68, Letter from Lillian de Bosis to Lady Frazer (28 June 1925); FRAZ/32/69, Letter from Lillian de Bosis to Lady Frazer (19 July 1925)].

²⁵ FRAZ/32/60, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (18 Aug. [1924]). De Bosis avrebbe sempre guardato ai Frazer con stima e affetto, come ricorda Ruth Draper, sua fidanzata, in una lettera inviata a Frazer nel 1934, tre anni dopo la sua tragica morte [FRAZ/2/15, Letter from Ruth Draper to Sir James Frazer (1934)].

²⁶ FRAZ/32/63, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (Aug. 1925?).

²⁷ L. DE BOSIS, *Storia della mia morte*, cit., pp. 89-103.

Il *Ramo d'oro*, uscito infine in tre volumetti in 16° dalla copertina di tela azzurra, ebbe limitata ma (ai fini del mio discorso) significativa risonanza presso il pubblico specialistico: mentre l'«Archivio per l'Antropologia e per l'Etnologia» di Firenze non ne fa menzione, ne troviamo recensioni positive sulla «Rivista di Antropologia» (RdA), su «Il Folklore italiano. Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane» (FI), fondato proprio nel 1925 da Raffaele Corso, e sugli altrettanto neo-nati «Studi e materiali di storia delle religioni» (SMSR) di Pettazzoni. Giuseppe Sergi sostiene che «il libro è meraviglioso; è una rivelazione della intera psicologia umana, simile in tutti i popoli diversi, e per questo la leggenda del Lazio è un episodio della strana o falsa scienza dell'umanità, scienza primitiva, che non sarà mai abolita, se essa conserva la sua vitalità da migliaia di generazioni, traverso la storia umana in tutte le sue fasi». ²⁸ E conclude, quasi recensisse più un romanzo che un'opera di scienza: «lascio al lettore la curiosità di leggere questo libro, che io ho letto interamente, affascinato dalle curiose rivelazioni della natura umana». ²⁹

Corso, dal canto suo, dopo aver ringraziato il traduttore, sottolinea che «pur avendo ridotto le dimensioni, sacrificando le note e le citazioni delle fonti, il Frazer ha cercato di mantenere lo svolgimento teorico e interpretativo del libro, conservandone le linee ed i principi generali, e insieme con questi, una quantità di fatti sufficienti ad illustrarli chiaramente», tanto che «la struttura dell'opera rimane salda». ³⁰ Così, dopo aver notato la rilevanza, in particolare per gli italiani, della scoperta di «analoghe caratteristiche nelle tradizioni e nelle istituzioni cerimoniali delle genti eurafricane», ³¹ conclude: «salutiamo, dunque, con compiacimento l'edizione italiana di questa opera, che permette di divulgare nel nostro paese le dottrine del Frazer le quali rappresentano quanto di più importante abbiano elaborato nei nostri giorni, gli studi del folklore e dell'etnografia comparata, per la conoscenza delle religioni primitive». ³²

Più puntuale, ma meno entusiasta della *reductio*, è Pettazzoni, che oltre a farne un brevissimo riferimento ³³ nel 1926 su «Scientia. Rivista interna-

²⁸ G. SERGI, recensione a J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* – J.G. Frazer, *Il ramo d'oro (magia e religione)*, trad. a cura di L. De Bosis, «Rivista di Antropologia», XXVI, 1924-1925, pp. 426-428: 428.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ R. CORSO, recensione a J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, trad. di L. de Bosis, Roma, Stock Editore, 1925, «Il Folklore Italiano», I, 1925, pp. 346-348: 347.

³¹ *Ivi*, p. 348.

³² *Ibid.*

³³ «La divulgation des idées de Frazer et des résultats de son asté labeur se fait aujourd'hui grâce aux traductions de ses œuvres en diverses langues. Une édition italienne de cette édition minor du *Rameau d'Or* a été publiée dernièrement» (R. PETTAZZONI, recensione a J.G. Frazer,

zionale di sintesi scientifica»,³⁴ scrive su «Studi e materiali di storia delle religioni» che

la riduzione fu fatta dal Frazer abbreviando qua e là e soprattutto sopprimendo le abbondantissime note a piè di pagina con tutta la preziosa bibliografia in esse contenuta. Quando si pensa che l'importanza dell'opera ormai celebre consiste appunto – più ancora che nelle idee direttrici che fanno da filo conduttore – nella somma enorme dei materiali accumulati e raggruppati con fine intuito delle connessioni reciproche e con raro acume d'interpretazione etnologico-religiosa, si comprende facilmente come la *editio minor* non dispensi, anzi, invogli, i lettori a consultare la *maior*. Essa ha, infatti, uno scopo essenzialmente divulgativo, e si propone di fare più agevolmente circolare fra il pubblico colto le idee e i risultati dell'opera frazeriana.³⁵

Sul lato della trasposizione in italiano, aggiunge, «il traduttore ha atteso di buona lena al suo lavoro, e merita lode per la sua fatica», anche se il testo contiene molti refusi (Pettazzoni non manca di elencare *tutte* le dizioni sbagliate del volume) e l'indice dei nomi ha perso molta della sua funzione. Insomma, si trattava di una traduzione complessivamente discreta, forse con qualche imprecisione, ma che svolgeva il suo compito e che, non diversamente dalla sua versione ridotta originale, assumeva valore e poteva essere veramente intesa solo in relazione all'edizione completa – di cui d'altronde, come rivela la corrispondenza di De Bosis, entrambi sembravano interessati a pubblicare almeno una parte.³⁶ Se tra le righe si legge una certa tensione critica, come notato da Sobrero, essa è relativa alla perdita di informazioni avvenuta nella *reductio* dell'opera, non all'opera in sé o all'impianto teorico di Frazer: Pettazzoni, anzi, segue pedissequamente quanto lo stesso antropologo aveva sostenuto nell'introduzione all'edizione italiana³⁷

The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, London, Abridged Edition, 1922, «Scientia», 20, 39, 1926, pp. 65-66: 66.

³⁴ In quella occasione, probabilmente sull'onda della traduzione, Pettazzoni propone, quattro anni dopo la sua uscita, una asciutta recensione del *The Golden Bough* (1922), «édition abrégé de l'œuvre fondamentale bien connue du grand "anthropologiste" anglais», declinandola nei termini già visti: «Cet "abrégé", destiné à faciliter la connaissance de l'œuvre de Frazer par le public cultivé, a été obtenu en réduisant çà et là le texte et en supprimant toutes les notes qui contiennent la bibliographie précieuse et extrêmement développée des citations. Quelques faits nouveaux qui confirment les théories de Frazer sont ajoutés dans une brève préface avec a bibliographie qui les concerne. Un index développé facilite l'usage du volume» (*ivi*, pp. 65-66).

³⁵ R. PETTAZZONI, Recensione a Sir J.G. Frazer, *Il Ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 1, 1925, pp. 239-240.

³⁶ De Bosis scrive a Lady Frazer che era sicuro che, qualora non fosse riuscito a pubblicare autonomamente *The Dying God*, Pettazzoni lo avrebbe accolto nella sua collana di Storia delle religioni edita dalla Zanichelli [FRAZ/32/63, Letter from Lauro de Bosis to Lady Frazer (Aug. 1925?)].

³⁷ J.G. FRAZER, *Prefazione*, in *Id.*, *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo*, cit., pp. VII-XI: VII-VIII.

e ne apprezza apertamente il metodo comparativo («materiali accumulati e raggruppati con fine intuito delle connessioni reciproche e con raro acume d'interpretazione etnologico-religiosa»), mostrando di conoscere bene entrambe le edizioni (*maior e minor*).³⁸

In un altro trafiletto intitolato *La traduzione italiana del Golden Bough*, inserito a chiusura della sezione Rivista bibliografica dello stesso numero, assumendo una diversa prospettiva, Pettazzoni definisce *Il ramo d'oro* «*synthesi grandiosa* che, dopo quella del Tylor (*Primitive Culture*, Londra 1871, non mai tradotta nella nostra lingua), segna un'altra delle grandi tappe a cui di tempo in tempo sembra soffermarsi la scienza etnografica sul faticoso cammino delle sue ricerche minute e particolari».³⁹ Ricerche antropologiche «che da oltre un secolo si perseguono con intensità crescente», ma a cui «la partecipazione italiana è stata ed è minima, ciò che ha prodotto e produce conseguenze non trascurabili per la nostra cultura e per il nostro pensiero, e particolarmente sensibili nel campo pratico». L'uscita della traduzione è l'occasione per denunciare – comparativamente – le condizioni in cui versa la nostra tradizione di studi: «non ci sono etnologi specialisti» di religione, afferma Pettazzoni, «non ci sono americanisti. [...] Ci sono in Italia dei musei di etnografia: ma non ci sono scuole né insegnamenti per la formazione di un personale direttivo specializzato». «C'è anche», incalza, «un Museo di Etnografia Italiana [quello di Loria], che ha brillato per un momento come meteora su l'orizzonte e poi pare che sia rientrato nelle tenebre di una notte senza fine, ed ora se ne parla come di un mito. Ci sono, infine, delle colonie italiane...».⁴⁰ In breve, il *Ramo d'oro* è per lo studioso come un seme d'Albione trasportato e lasciato cadere dal vento in una landa desolata e arida. E per questo, conclude, «non senza malinconia è da segnalare la traduzione italiana del *Golden Bough* abbreviato».⁴¹

Da questa seppur veloce ricostruzione dell'edizione e ricezione del *Ramo d'oro* emergono alcuni dati interessanti: da una parte appare chiaramente come dietro la prima traduzione italiana non vi sia, come accade per la seconda edizione del 1950, un progetto strutturato di condivisione del sapere antropologico pensato in tandem tra comunità scientifica e comunità intellettuale. Ulteriori indagini potrebbero sondarne i destini presso il pubblico colto e verificare l'impatto dell'antifascismo di De Bo-

³⁸ La mia lettura differisce da quella datata da Sobrero nel 1984, quando riflettendo sull'influenza di Frazer su Pettazzoni, con sguardo forse troppo 'presentista', aveva interpretato la recensione in termini critico-negativi, quasi come un tentativo di distanziamento da Frazer (cfr. A.M. SOBRERO, *Frazer e Pettazzoni*, cit.).

³⁹ R. PETTAZZONI, *La traduzione italiana del Golden Bough*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 1, 1925, pp. 243, corsivo mio.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

sis sulla lettura e distribuzione del libro: la traduzione del 1925, in ogni caso, non gode neanche lontanamente della popolarità che investirà *Il ramo d'oro* della Collana Viola. Dall'altra parte, appaiono nuovi spunti e considerazioni: da un punto di vista storiografico, infatti, l'attenzione data al volume da tre dei principali protagonisti della scuola romana di antropologia di quegli anni (Sergi, Pettazzoni e Corso) e, più in particolare, i dati che affiorano dalle recensioni di Pettazzoni, possono essere utilmente interpretati come *spia*⁴² del ruolo che la «scienza etnografica» d'oltremontana stava assumendo negli anni Venti almeno per una parte del mondo accademico italiano, e come *indizi* nella direzione di un percorso di analisi che indaghi l'influenza e i rapporti intercorsi tra Pettazzoni e Frazer, da inquadrare nel processo di costruzione disciplinare in atto in Italia in quegli anni.

Loria e Pettazzoni

Per comprendere «gli impegni implicitamente assunti nel Congresso di Etnografia Italiana» da Pettazzoni, dobbiamo tornare agli anni Dieci del Novecento. Proprio in quel periodo, come è noto, Lamberto Loria stava facendo uno sforzo in direzione del consolidamento dello statuto dell'Etnografia italiana: conscio della necessità di far «fervere tutto un movimento di nuove indagini» intorno al Museo che sarebbe dovuto nascere con i materiali etnografici raccolti per la Mostra di Etnografia Italiana del 1911, senza il quale «noi avremo dato all'Italia una cosa bella ma inutile, una gemma senza l'anello»,⁴³ l'etnografo aveva organizzato nel 1911 il I Congresso di Etnografia Italiana per «fissare i metodi da seguirsi nei nostri studi»⁴⁴ e fondato nel 1912 la rivista «Lares», un bullettino sociale che doveva essere guidato da non «troppo rigidi concetti di scuola» e che avrebbe accolto «ogni studio e ogni teoria» in modo tale da creare uno spazio di confronto e crescita scientifica.⁴⁵ Una ulteriore serie di pubblicazioni etnografiche avrebbe costituito «con l'andare degli anni un ricco

⁴² C. GINZBURG, *Miti, emblemi e spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986.

⁴³ F. Baldasseroni in L. LORIA, *Due parole di programma*, «Lares. Bullettino della Società di Etnografia Italiana», I, 1, 1912, pp. 9-24: 21.

⁴⁴ *Ibid.* Durante il Congresso si sarebbero affrontate questioni generali quali: «Che cosa è l'Etnografia Italiana, l'Etnografia cioè di un popolo che è considerato civile? In qual relazione sta con l'Etnografia generale? Quali i vantaggi scientifici e pratici che per essa possiamo raggiungere? Come può prosperare?» – ma anche «Come devono essere ordinati i Musei delle singole regioni, come il Museo Nazionale? Come si raccolgono gli oggetti? E come si studiano le raccolte? Come si fanno i cataloghi?», e sarebbero stati esaminati «i più importanti capitoli dell'Etnografia Italiana» (Loria a Corso, Roma, 14 marzo 1911, collezione privata).

⁴⁵ F. Baldasseroni in L. LORIA, *Due parole di programma*, cit., p. 22.

materiale di studio per chi [avesse voluto] conoscere la vita e l'anima del nostro popolo».⁴⁶

Di questo sforzo Pettazzoni era stato parte integrante. Dopo aver frequentato la Scuola italiana di archeologia di Roma diretta dal paleontologo Luigi Pigorini, aveva ottenuto il posto di ispettore presso il Museo Preistorico Etnografico, dove aveva affinato i suoi interessi etnografici, incentrati principalmente sugli aspetti religiosi delle popolazioni primitive. Tra i primissimi sostenitori del Museo di Etnografia Italiana, aveva partecipato, sin dagli esordi, alla vita sociale della Società di Etnografia Italiana (SEI),⁴⁷ voluta da Loria per incoraggiare e diffondere la disciplina nel nostro paese e colmare la mancanza di un istituto «che studiasse le cose di casa nostra».⁴⁸ Nel 1911 era intervenuto al I Congresso di Etnografia Italiana con una relazione intitolata *Il valore religioso delle superstizioni*, poi stampata con il titolo *Le Superstizioni*.⁴⁹ Il 31 dicembre 1911 era stato nominato consigliere della SEI,⁵⁰ carica confermata il 19 giugno 1913.⁵¹ Sin da subito aveva collaborato con «Lares», pubblicandovi nel 1912 un articolo sulle *Sopravvivenze del rombo in Italia*.⁵² Dopo il Congresso, aveva proposto a Loria di pubblicare il suo volume sulle religioni in Sardegna.⁵³ Inoltre, lo studioso aveva utilizzato apertamente i canali approntati da Loria per sostenere le sue ricerche. «Se c'è un museo di etnografia italiana – scriveva nel 1912 – esso dovrà possedere nelle sue collezioni gli esemplari di un oggetto così caratteristico come è il rombo, nei suoi tipi principali e nelle sue varietà regionali. Se c'è una

⁴⁶ *Ibid.* L. LORIA, *La Società di etnografia italiana e le sue pubblicazioni*, «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», 42, 1912, p. 384.

⁴⁷ Tra la prima adunanza avvenuta in Firenze il 27 giugno 1907 e l'approvazione provvisoria dello Statuto il 17 luglio 1910, Loria aveva ottenuto l'adesione al progetto di ben 118 nomi, tra italiani e stranieri.

⁴⁸ M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni. Dall'archeologia all'etnologia (1909-1911). Materiali per una biografia*, «Strada Maestra», 34, 1993, pp. 95-227: 160.

⁴⁹ R. PETTAZZONI, *Le superstizioni*, in *Atti del primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma, 19-24 ottobre 1911*, Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, 1912, pp. 135-143.

⁵⁰ Presidente dott. Lamberto Loria; vice-presidenti prof. Francesco Novati e prof. Luigi Pigorini; consiglieri prof. Francesco Baldasseroni, barone G.A. Blanc, prof. G.A. Colini, prof. Giovanni Ferri, prof. Aldobrandino Mochi, prof. Raffaele Pettazzoni; revisori dei conti avv. Giuseppe Bruccoleri, rag. Leone Donzelli, prof. Giulio Quirino Giglioli.

⁵¹ In quella data, il nuovo consiglio della società è formato da: presidente, Novati; vice-presidenti, Pigorini e Mochi; consiglieri, Baldasseroni, Blanc, Colini, il barone Corvaia, Ferri e Pettazzoni (*Società di etnografia italiana*, «Rivista di Antropologia», XVIII, II, 1913, p. 291).

⁵² Di Pettazzoni su «Lares» vengono recensiti *Ordalie sarde e ordalie africane* da parte di Baldasseroni (1912, I, p. 103) e il volume *La religione primitiva in Sardegna* da Sergio Sergi (1912, I, pp. 227-229). Pettazzoni avrebbe scritto ancora per «Lares» una recensione nel 1914 (R. PETTAZZONI, recensione a L. Salvatorelli, *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni*, 3, 2-3, 1914, pp. 260-263).

⁵³ S. PUCCINI, *L'itala gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la mostra di Etnografia italiana del 1911*, Roma, Meltemi, 2005, p. 77. L'offerta viene rifiutata per mancanza di fondi.

Società di etnografia italiana, sarà pur suo compito di suscitare le ricerche e raccogliere le notizie che gli osservatori [...] vorranno comunicare». Si trattava di un vero e proprio appello: «a questi osservatori e raccoglitori io mi rivolgo chiedendo la loro collaborazione per rintracciare le sopravvivenze odierne del rombo in Italia». ⁵⁴

Pettazzoni e Loria, tuttavia, nel pensare l'etnografia si rifacevano apertamente a denominazioni e partizioni disciplinari differenti. Pettazzoni, in *Sopravvivenze del rombo in Italia*, sosteneva che «l'indagine etnografica ha tre campi aperti alla sua attività»,

1. L'etnografia dei popoli incolti moderni, ossia dei selvaggi (*etnografia* in senso ristretto); 2. L'etnografia dei popoli dell'antichità, massimi in quanto attraversarono, nella loro storia, certe fasi di sviluppo che corrispondono a quelle che s'incontrano oggi presso i selvaggi (*paleoetnografia*); 3. L'etnografia dei popoli civili moderni nei loro strati sociali inferiori, in quegli strati che, pur essendo parte della loro compagine, e parte integrale, sono per altro di gran lunga arretrati nel cammino della civiltà, e però presentano ancora – allo stato di sopravvivenze – aspetti e fenomeni propri di fasi culturali superate in antico e oggi pertinenti soltanto ai popoli incolti (*folk-lore*). ⁵⁵

In base a questa nomenclatura, di derivazione britannica, la nozione di Etnografia italiana utilizzata da Loria per indicare lo studio degli usi e dei costumi del nostro volgo, nei loro aspetti materiali e immateriali, cedeva il passo a quella di «folklore d'Italia». ⁵⁶

Durante il processo di revisione editoriale dell'articolo Loria aveva esplicitato apertamente il suo dissenso: scorgo – diceva – «delle definizioni di etnografia e di folklore che, a mio avviso, sono errate. Ella confonde – mi pare – etnografia nel senso proprio con etnografia esotica e folklore con etnografia dei popoli civili. La etnografia esotica ha essa pure il suo folklore, giacché il folklore è una parte dell'etnografia [...]. Ella comprende che un canto, una leggenda farà sempre parte del folklore sia che il canto e la leggenda appartengano ai Papuani antropofagi o al contadino italiano». ⁵⁷ Pettazzoni aveva però tenuto il punto: «evidentemente io e Lei seguiamo sistemi diversi di classificazione delle scienze etnologiche», risponde. «Ella divide l'etnografia generale in capitoli [...] secondo il contenuto, a me questo criterio sembra insufficiente. E adotto la ripartizione locale e temporale [...] che riguarda lo studio etnografico dei popoli civili moderni, riservando per quello dei popoli incolti il termine di etnografia speciale. Quindi, secon-

⁵⁴ *Ivi*, p. 72.

⁵⁵ R. PETTAZZONI, *Sopravvivenze del rombo in Italia*, «Lares. Bulletino della Società di Etnografia Italiana», 1, 1912, pp. 63-72: 64, corsivo mio.

⁵⁶ *Ivi*, p. 70.

⁵⁷ R. Pettazzoni in S. PUCCINI, *L'itala gente dalle molte vite*, cit., pp. 78-79.

do la mia terminologia, fanno parte del folklore anche gli oggetti materiali, come il rombo». ⁵⁸

Loria e Pettazzoni sarebbero rimasti ognuno sulle proprie posizioni. E non poteva essere altrimenti: «riportando l'etnografia italiana all'interno del folklore, la si privava di ogni speciale contenuto empirico e le si negava anche qualunque autonomia disciplinare: che era proprio quanto Loria, fin dal 1906, aveva invece perseguito con determinazione». ⁵⁹ L'Etnografia italiana immaginata da Loria era il risultato di un faticoso processo di mediazione, tutto interno al panorama disciplinare italiano di inizio secolo, tra scelte di micro-politica accademica e contemporanee macro-tendenze politico-culturali: in anni di crescente attenzione per i 'fatti di casa nostra' e di ricerca di «una nuova via alla conoscenza reale dello spirito nazionale, nelle sue infinite varietà», ⁶⁰ Loria aveva provato a prendere le distanze sia dall'antropologia mantegazziana che dai nostrani studi di tradizioni popolari che, con l'eccezione di Giuseppe Pitrè, si concentravano quasi esclusivamente sulle espressioni orali della cultura (canti, leggende, ecc.). ⁶¹

Pettazzoni, dal canto suo, giovanissimo, ricavava i suoi riferimenti principalmente da letture e autori allora al centro di un dibattito internazionale a cui l'Italia era rimasta marginale e della cui conoscenza nel nostro paese proprio lo storico delle religioni, attraverso i suoi scritti e la sua affermazione oltralpe, avrebbe fatto da principale cassa di risonanza negli anni a seguire. Se nel 1912, ne *La religione primitiva in Sardegna*, scriveva che l'etnologia era «la meno rappresentata nella produzione scientifica italiana contemporanea», sosteneva anche apertamente che era necessario coltivarla e implementarla a partire da nuove ricerche e traduzioni di autori stranieri: bisognava «innestare, sul patrimonio delle speciali discipline che già hanno in Italia una tradizione gloriosa, una coltura etnologica generale; tradurre, sì, ma non soltanto Renan e Harnack e Loisy, ma anche Tylor e Lang e Robertson Smith». ⁶²

Questa concezione dell'etnologia era quella all'interno della quale stava prendendo forma e significato la storia delle religioni immaginata da Pettazzoni, e dunque, quella più adatta a supportarne anche l'affermazione. Nell'introduzione allo stesso volume egli aveva sottolineato gli speciali legami storici, teorici e di oggetto di studio delle due discipline: «la Scienza delle religioni storicamente nasce dalla Filologia e dall'Antropologia; teo-

⁵⁸ Ivi, pp. 79-80.

⁵⁹ Ivi, p. 82.

⁶⁰ P. VILLARI, *Il Museo di Etnografia Italiana*, in L. LORIA, *Caltagirone*, Firenze, Tipografia Galileiana, 1907, pp. 5-11: 7.

⁶¹ F. DIMPFLMEIER, *Il giro lungo di Lamberto Loria*, cit.

⁶² R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1912, p. xi.

ricamente appartiene alla Etnologia e alla Sociologia. [...] Da tutte queste discipline e da altre ancora [...] ha da trarre la materia prima al suo proprio lavoro», e «se una vi è, fra esse, onde la Scienza delle religioni abbia ragione di attendersi maggiore giovamento che dalle altre, essa è l'Etnologia». Lo stesso suggerimento di tradurre in italiano opere di autori stranieri era visto nell'ottica di creare una cultura etnologica in grado di far fiorire in Italia la storia delle religioni: era «tutto un programma sussidiario, e pur necessario, dello studio scientifico delle religioni in Italia». ⁶³

Nonostante le divergenze, i rapporti tra Loria e Pettazzoni si sarebbero mantenuti buoni, forse perché, come suggerisce Puccini, a prescindere da partizioni e definizioni, le loro rispettive posizioni si fondavano sullo stesso impianto e gli stessi presupposti. ⁶⁴ Reduce dalle sue lunghe peregrinazioni melanesiane, sulla base della sua esperienza di campo e di una personale rielaborazione delle categorie di indagine al centro dell'antropologia socio-culturale britannica, Loria aveva maturato una concezione dell'Etnografia italiana quale disciplina autonoma dall'antropologia fisica, caratterizzata da una visione d'insieme dello studio dei diversi documenti di un popolo: dai canti alle novelline ai manufatti ai diversi usi e costumi, coprendo cultura materiale e immateriale. ⁶⁵ La stessa concezione, come visto, aveva Pettazzoni del folklore. E sarebbe stato proprio lui, dopo la sua morte, che avrebbe ricordato quanto Loria avesse trasferito nello studio dei «selvaggi interni» quella capacità, imparata attraverso «la lunga intimità con gli uomini di una razza primitiva», che lo aveva abituato a «cogliere la vita [dei nativi] in tutti i suoi aspetti». ⁶⁶

Fondamentale, nell'approccio lorian, come in quello di Pettazzoni, era l'uso di un impianto comparativo di ampio respiro: «mi spiego», diceva Loria nel Programma che pubblica sul primo numero di «Lares» nel 1912,

si illuderebbe grandemente chi, conoscendo gli usi e i costumi del popolo italiano, si immaginasse di essere un etnografo che quegli usi e costumi potesse illustrare in modo compiuto. Come non si può studiar bene la storia d'Italia se non si conosce la storia degli altri popoli, così non si può studiare l'etnografia dell'Italia senza conoscere quella di altre genti, sieno esse civili, semicivili o selvaggie. Vi sono, in mezzo a differenze profonde, in mezzo a solchi e baratri che dividono l'una civiltà dall'altra e le varie civiltà dalla barbarie, nessi e analogie che dimostrano come l'anima umana sia stata e sia sempre la stessa. L'etnografia generale, come serve spesso agli studi paletnologici, così può e deve servire allo studio del nostro popolo, perché come il selvaggio ha analogie con l'uomo primitivo, così le nostre classi meno evolute, rimaste indietro nel cammino della

⁶³ Ivi, pp. x-xii.

⁶⁴ S. PUCCINI, *L'itala gente dalle molte vite*, cit., p. 83.

⁶⁵ F. DIMPFMEIER, *Il giro lungo di Lamberto Loria*, cit., pp. 171-189; 195-199.

⁶⁶ R. PETTAZZONI, *Lamberto Loria*, «Il Marzocco», 18, 15, 13 aprile 1913, pp. 1-2: 2.

civiltà conservano ancora, nascosti e sopiti, taluni degli istinti e dei caratteri delle genti selvaggie.⁶⁷

Nel necrologio apparso sul «Marzocco» di Firenze il 13 aprile 1913, nonostante di certo non se ne sentisse allievo, Pettazzoni avrebbe ricordato Loria con rispetto, come un «etnografo nel senso più vero e più pieno della parola», come colui che, tra le altre cose, aveva elaborato una concezione dell'Etnografia italiana «come correzione del concetto troppo ristretto di folklore», facendone un campo dell'etnografia generale.⁶⁸ Allo stesso tempo, ne lodava l'investimento programmatico per la fondazione di una nuova etnografia. «Oggi, scomparso l'uomo – concludeva – resta la traccia profonda dell'opera sua, restano le sue iniziative nobilissime. Per l'Italia e per la scienza importa che esse non cadano nel nulla».⁶⁹ Quanto fosse effettivamente profonda questa traccia, si sarebbe visto a conclusione degli anni Venti.

Frazer e Pettazzoni

Lo sforzo propulsivo per la costruzione della disciplina antropologica di Pettazzoni sarebbe ripreso dopo la pausa della Grande Guerra in relazione al suo impegno volto al radicamento della Storia delle religioni in Italia, di cui nel 1913, pochi mesi prima della morte di Loria, era stato abilitato all'insegnamento. Nel 1920, quando ancora lavorava presso il Museo Civico e insegnava all'Università di Bologna, Pettazzoni aveva dato vita alla prima collana di Storia delle religioni per la casa editrice Zanichelli.⁷⁰ Nel 1924, qualche mese dopo l'ottenimento presso la R. Università di Roma della prima cattedra per l'insegnamento della Storia delle religioni, nella prolusione al suo corso universitario aveva affermato con chiarezza l'oggetto di studio e il metodo della nuova disciplina.⁷¹ Lo stesso anno aveva aperto la Scuola di studi storico-religiosi con annessa biblioteca speciale e nel 1925 aveva fondato (con Carlo Formichi e Giuseppe Tucci), come visto, gli SMSR. Contestualmente, dal 1923 Pettazzoni era stato coinvol-

⁶⁷ L. LORIA, *Due parole di programma*, cit., p. 22.

⁶⁸ S. PUCCINI, *L'itala gente dalle molte vite*, cit., p. 83. R. PETTAZZONI, *Lamberto Loria*, cit., pp. 1-2.

⁶⁹ *Ivi*, p. 2.

⁷⁰ Dal 1914 al 1923 Pettazzoni insegna e lavora a Bologna, presso il Museo Civico e l'Università, con un'interruzione tra il 1916 e il 1918, chiamato a servire come ufficiale di fanteria in Grecia.

⁷¹ R. PETTAZZONI, *Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni. Lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924*, Bari, Gius. Laterza & Figli Tipografi-Editori-Libraii, 1924.

to nell'ambito di diverse commissioni ministeriali chiamate a giudicare il valore di oggetti etnografici. Nel 1924, in occasione della creazione della Scuola di scienze politiche della R. Università di Roma, aveva presentato un primo appello per l'istituzione di un insegnamento di Etnologia a Roma, da affiancare a quello di Storia delle religioni, che non aveva mancato di suggerire (senza successo) al ministro Gentile nel 1924, «specialmente ai fini della formazione culturale dei funzionari dell'amministrazione coloniale e della carriera consolare e diplomatica».72 Nel 1925 lo stesso Gentile e Giovanni Treccani lo avevano coinvolto nel progetto della prima *Enciclopedia Italiana* come direttore della sezione di Storia delle religioni e della sottosezione Folklore.

Una indicazione dell'importanza e del ruolo che Pettazzoni stava assumendo nel panorama antropologico del primo dopoguerra ci viene da una nota apparsa nel 1925 nella sezione Notizie della RDA proprio in merito alla nascita degli SMSR: «portiamo a conoscenza dei nostri soci e lettori con vivo piacere – scrive Sergi – questa nuova pubblicazione che segna per l'Italia una nuova tappa nello sviluppo delle scienze etnologiche sotto la guida degli uomini eminenti che la dirigono animati dal più sacro fervore per la scienza che coltivano con tanta passione e con tanto successo».73 Si tratta – per inciso – delle stesse scienze etnologiche (e delle stesse parole) che riecheggiano nella recensione al *Ramo d'oro* di Pettazzoni, e di cui lo storico delle religioni lamentava con forza lo stato generale di fatiscenza.

Ed effettivamente, il quadro italiano post-bellico delle discipline demotnoantropologiche era piuttosto sconsolante. I padri fondatori – Mantegazza, Pitrè, Pigorini – erano ormai scomparsi o anziani. Il progetto di istituzione dell'Etnografia Italiana di Loria si era arenato poco dopo la sua prematura morte, assieme alla sua rivista e al suo Museo, collettore predestinato di tutte le raccolte fatte in occasione della Mostra di Etnografia Italiana tenutasi a Roma per il cinquantenario dell'Unità d'Italia. Aldobrandino Mochi, successore di Mantegazza, pur continuando a insegnare antropologia e a gestire il Museo di Antropologia di Firenze, si dedicava soprattutto alla paleontologia. La tragedia della Prima Guerra Mondiale aveva ulteriormente raffreddato gli spiriti, bruciando in poco tempo le ancora troppo giovani radici dell'etnografia lorianiana e quelle ormai quasi secche dell'antropologia mantegazziana.

72 G. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*. *Materiali per una biografia*, «Strada Maestra», 46, 1999, pp. 121-122; R. PETTAZZONI, *Per l'insegnamento universitario della storia delle religioni*, «Annali della pubblica istruzione. II. Istituti medi e superiori», 1, 2-3, 1924, pp. 29-32.

73 *Studi e Materiali di Storia delle Religioni pubblicate da C. Formichi, R. Pettazzoni, G. Tucci*, «Rivista di Antropologia», XXVI, 1924-25, pp. 516-517, corsivo mio.

L'unica a dare una certa continuità ai progetti degli anni Dieci, secondo declinazioni e modi ancora da esplorare adeguatamente, era stata nel dopoguerra la Società Romana di Antropologia (SRA), diretta e fondata da Giuseppe Sergi e sostenuta dal figlio Sergio, che pur caratterizzandosi per un precipuo interesse per l'antropologia fisica, si era timidamente aperta sin dal 1910 agli aspetti più prettamente culturali dello studio dell'uomo, accogliendo nel proprio bullettino anche saggi e relazioni di taglio etnografico: una tendenza che la nomina a consigliere di Loria nel 1912, assieme all'ingresso del giovane Pettazzoni, avrebbe dovuto/potuto ulteriormente consolidare e che si legava alla strategia di rafforzamento disciplinare che Loria aveva tentato di avviare al Congresso di Etnografia italiana del 1911.⁷⁴ Pettazzoni, nella SRA, era stato cooptato dai Sergi, con cui ebbe consuetudine quasi quotidiana,⁷⁵ collaborando alla RdA fino alla fine del 1913. Nell'ambito della Società, inoltre, dal dicembre del 1913 aveva operato anche Raffaele Corso, l'altro giovane esordiente, assieme a Pettazzoni, che al Congresso Italiano di Etnografia aveva portato idee nuove e internazionali e che, come vedremo, avrebbe combattuto per la sopravvivenza della disciplina in Italia.⁷⁶ Corso aveva insegnato Etnografia alla R. Università

⁷⁴ Loria viene nominato consigliere il 17 dicembre 1912, dopo essere stato eletto membro ordinario per acclamazione il 22 marzo dello stesso anno. Pettazzoni diviene membro il 22 maggio 1912, mentre Mochi era entrato a far parte della società già il 21 dicembre 1910.

⁷⁵ Dal 1909 al 1914 Pettazzoni lavora come ispettore del Museo Preistorico Etnografico diretto da Pigorini, che si trovava al terzo piano del Collegio romano, sopra la Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele II' e l'Istituto di Antropologia fondato da Sergi.

⁷⁶ Corso si era laureato in Giurisprudenza a Napoli nel 1906 con una tesi sui Proverbi giuridici seguita da Pitre, di cui si sarebbe sempre sentito allievo e grazie al quale aveva mosso i primi passi in campo antropologico, pubblicando sull'«Archivio per le tradizioni popolari» ed entrando in contatto, già dal 1908, con il folklorista croato-viennese Friedrich Salomon Krauss, con cui condivideva l'interesse per lo studio dell'etnologia della sessualità e del folklore erotico. Sempre lo stesso anno, aveva iniziato la collaborazione con Loria per la raccolta dei documenti etnografici della Calabria da presentare alla Mostra del 1911, stringendo al contempo legami con i notabili del territorio. Pur non gradito a Loria – in parte per le diverse interpretazioni sugli usi nuziali, in parte, forse, perché allievo di Pitre – aveva partecipato alla vita della SEI (ne diventa socio ordinario il 21 dicembre 1913) e pubblicato su «Lares». In attesa di ereditare dal maestro siciliano l'insegnamento a Palermo, si era infine mosso con successo per ottenere la libera docenza in Etnografia entrando in relazione con la SRA e coltivando l'entourage romano di Sergi e Pigorini. Proprio negli anni di assenza di Pettazzoni, impegnato a Bologna dal 1914 al 1923, Corso aveva collaborato alla «Rivista di Antropologia» (dal 1914) e alla sorella «Rivista Italiana di Sociologia» (dal 1916), ricoprendo la carica prima di consigliere (nell'a.a. 1917-1918) e poi di vice-segretario (dal 1919 al 1923) della Società. Su Corso si veda L.M. LOMBARDI SATRIANI – A. ROSSI (a cura di), *Calabria 1908-10. La ricerca etnografica di R. Corso*, Roma, De Luca, 1973; R. MILETO, *Etnografia e folklore nelle opere di Raffaele Corso*, con una introduzione di L.M. Lombardi Satriani, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1985; G. DE VITA, *La demo-etno-antropologia di Raffaele Corso*, Roma, Domograf, 2003; E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., pp. 148-159; 172-191; 200-201; 206-207; 209-215; 231-237; 279-290; 330-333; 381-383; L.M. LOMBARDI SATRIANI, *Vaghe stelle dell'orsa. Il passato è il futuro*, Città di Castello, Luoghi Interni, 2019, pp. 39-53.

di Roma, tra l'Istituto di Antropologia e Psicologia sperimentale e il Museo Preistorico-Etnografico, dal 1916 fino all'a.a. 1921-22, anno dell'ottenimento della cattedra autonoma di Etnografia presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli.⁷⁷

Pettazzoni, che durante il periodo bolognese e la guerra aveva allentato i rapporti con l'entourage antropologico romano,⁷⁸ appena tornato nella capitale era rientrato nei ranghi della Società. Significativamente, il suo primo incarico sarebbe stato quello di rappresentare la SRA al Congresso internazionale di Storia delle religioni che si tenne a Parigi dall'8 al 13 ottobre 1923, evento che lo avrebbe lanciato a livello internazionale e durante il quale avrebbe fatto la conoscenza diretta di Frazer. Al suo ritorno, Pettazzoni sarebbe stato eletto dapprima consigliere della Società nel biennio 1924-25, poi vice-presidente nel 1926-27 e infine presidente dal 20 febbraio 1928 al 17 maggio 1930.⁷⁹

A Parigi Pettazzoni aveva presentato in seduta plenaria una relazione dal titolo *Le problème du Monothéisme*, ricevendo ottime critiche da Frazer, Salomon Reinach e Arnold Van Gennep.⁸⁰ Al cuore della trattazione c'erano i risultati della sua ricerca decennale sugli esseri celesti, apparsa l'anno prima con il titolo *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, che era stato ampiamente recensito sia in Italia che all'estero, e che costituiva la prima parte di una trilogia incentrata sull'idea di dio, da indagarsi anche nelle religioni politeistiche e monoteistiche.⁸¹ L'opera rifletteva su una questione al centro del dibattito internazionale di allora, che vedeva la successione evuzionista animismo-politeismo-monoteismo messa in discussione dalle idee sul monoteismo primordiale proposte da Andrew Lang e, soprattutto, da padre Wilhelm Schmidt. Pettazzoni, attraverso una attenta disamina e un confronto comparativo di una mole ingente di informazioni, dimostrava non solo che lo schema tripartito non trovava corrispondenza nei fatti, ma che anche il monoteismo primordiale, alla luce di una attenta lettura delle

⁷⁷ Lì avrebbe dapprima ricoperto l'insegnamento di Geografia coloniale e, poi, dal 1923, quello di Etnografia coloniale.

⁷⁸ Pettazzoni partecipa però alla stesura del volume in onore dei 75 anni di Giuseppe Sergi: R. PETTAZZONI, *Religiosità dei tasmaniani*, «Rivista di Antropologia», XX, 1915-1916, XXIV contributo, pp. 1-10.

⁷⁹ Dal 17 giugno 1930 al 24 giugno 1933 Pettazzoni avrebbe nuovamente svolto la funzione di consigliere.

⁸⁰ M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923). Materiali per una biografia*, «Strada Maestra», 45, 1998, pp. 208-209; R. PETTAZZONI, *La formation du monothéisme*, «Revue de l'histoire des religions», 44, 1923, 88, st. 1924, pp. 193-229; Id., *Le problème du monothéisme*, in *Actes du Congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en octobre 1923*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1925, I, pp. 70-82.

⁸¹ Il riferimento completo è R. PETTAZZONI, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, Società Editrice Athenaeum (Bologna, Stabilimenti Tipografici Riuniti), 1922.

fonti, si riduceva alle proporzioni più modeste di una credenza in un essere celeste «appercepito in figura personale del cielo secondo i modi di quel pensiero mitico che presiede a tutte le forme della religiosità primitiva».⁸² Dopo il congresso, Pettazzoni avrebbe inviato copia del volume a Frazer, che lo avrebbe trovato un dono prezioso e dotto, di cui si sarebbe voluto servire in futuro.⁸³

L'attenzione per le tematiche del dibattito internazionale si era sviluppata in Pettazzoni sin dai suoi primi anni di formazione attraverso un costante lavoro di analisi e studio della più aggiornata letteratura in campo antropologico e più in particolare sulle questioni inerenti all'etnologia religiosa.⁸⁴ Se durante gli anni della Scuola Nazionale di Archeologia aveva fatto la sua prima conoscenza di Frazer, leggendone il commento alla *Pausaniae Graeciae Descriptio* e la traduzione francese del primo tomo del *Ramo d'oro*, avvicinandosi anche alle opere di Jane E. Harrison, rappresentante della 'Scuola dei ritualisti di Cambridge', era stato quando aveva lavorato come ispettore presso il museo preistorico etnografico di Roma, sotto Pigorini, che aveva integrato la sua formazione classica con lo studio delle civiltà primitive, arrivando a dialogare soprattutto con l'antropologia d'oltremarina e d'oltralpe. I riferimenti teorici presenti nei suoi articoli e saggi degli anni 1911-1912,⁸⁵ come anticipato, erano per lo più anglosassoni: Tylor, Frazer, Marett, Robertson-Smith, Haddon, Sidney Hartland e, criticamente, Lang. Nel 1913 Pettazzoni aveva progettato di incentrare il suo primo corso universitario sulla regalità sacra a partire dal *Ramo d'oro*, decidendo poi di soffermarsi sulle principali teorie sviluppate negli ultimi anni sulle religioni dell'Australia. Nello stesso periodo aveva iniziato a lavorare alla stesura di quello che sarebbe diventato *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*.⁸⁶ Ancora nel 1919-20, dopo la fine della Guerra, aveva tenuto il suo primo corso all'Università di Bologna sulle forme elementari della religione e le loro sopravvivenze nelle religioni superiori a partire dalla lezione sul totemismo di Frazer.

Questa assidua frequentazione degli evoluzionisti britannici non aveva corrisposto a una pedissequa adesione alla concezione a-storica delle leggi di sviluppo socioculturale. Sin dal 1913, nel tentativo di definire l'oggetto

⁸² Ivi, p. 373.

⁸³ M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923)*, cit., p. 228.

⁸⁴ Su questo rimando a F. DIMPFLMEIER, *Frazer e Pettazzoni. Una fruttuosa interferenza*, in F. DIMPFLMEIER – M. ARIA (a cura di), *È ora di andare. Dialoghi nell'assenza in onore di Alberto Sobrero*, Roma, Cisu, 2022, pp. 95-116.

⁸⁵ R. PETTAZZONI, *Le superstizioni*, cit.; ID., *Sopravvivenze del rombo in Italia*, cit.; ID., *La religione primitiva in Sardegna*, cit.

⁸⁶ ID., *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, «Rivista di scienza delle religioni», 1, 1916, pp. 130-141.

e il metodo della storia delle religioni, Pettazzoni si era domandato se lo studio dei popoli 'primitivi' rientrasse nel quadro delle scienze naturali o in quello delle scienze storiche, se l'etnologia fosse un ramo dell'antropologia, come sostenevano i rappresentanti dell'evoluzionismo classico, oppure se andasse intesa come un capitolo della storia della civiltà, secondo l'indirizzo che era stato inaugurato nei paesi di lingua tedesca da Friedrich Ratzel e da Leo Frobenius.⁸⁷ Figlia di antropologia e filologia, la storia delle religioni immaginata da Pettazzoni necessitava di un approccio di indagine che superasse il dualismo tra metodo comparativo e metodo storico come fino ad allora applicati nello studio dei fenomeni religiosi, arrivando a una formulazione unitaria.

Proprio nei primi anni Venti, in concomitanza all'affermazione internazionale, Pettazzoni aveva maturato il proprio distanziamento dall'evoluzionismo e da un certo tipo di comparativismo, aderendo a una concezione storica dell'antropologia e formulando un apposito «metodo combinatorio integrale».⁸⁸ Nel 1924, grazie all'intercessione di Marett, era apparso su «Folk-lore» un saggio in cui metteva alla prova nel campo della storia delle religioni il metodo dei cicli e strati culturali di Fritz Graebner.⁸⁹ Nello stesso anno aveva pubblicato la sua lezione inaugurale pronunciata all'Università di Roma, dove chiariva «svolgimento e carattere della storia delle religioni»,⁹⁰ e *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*,⁹¹ in cui significativamente inseriva i dati ricavati dagli studi di Frazer e Mannahrtdt sui culti agrari e i numi della vegetazione dell'antichità e dei volghi rurali europei in un quadro interpretativo più esteso: «una visione più ampia e più storica, che va oltre la sfera – per così dire statica dei raffronti fra i singoli fatti isolati, e dunque in un certo qual modo astratti, applicandosi a confrontare le intere linee concrete di sviluppo cui i singoli fatti appartengono».⁹² Partendo dall'esempio del rombo, il cui studio afferiva a etnologia, archeologia e

⁸⁷ R. PETTAZZONI, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, «Scientia», 7, 1913, 13, pp. 239-247. Già ne aveva parlato nella recensione ID., recensione a *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni*, by Luigi Salvatorelli, «Lares. Bollettino della Società di Etnografia Italiana», 3, 2-3, 1914, pp. 260-263.

⁸⁸ M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923)*, cit., p. 207.

⁸⁹ R. PETTAZZONI, *The Chain of Arrows: The Diffusion of a mythical motive*, «Folk-Lore. Transactions of the Folk-Lore Society», 35, 1924, pp. 151-165.

⁹⁰ ID., *Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni*, cit.

⁹¹ ID., *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1924.

⁹² *Ivi*, p. xv. Molti anni dopo, Mircea Eliade avrebbe scritto nel suo diario che «un après-midi de 1924 (c'était ma dernière année de lycée), je découvre par hasard ce titre dans une revue italienne: *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa* par R. Pettazzoni: c'était l'année où je venais de découvrir Frazer» (M. Eliade in G. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit., p. 126).

folklore («o, come si potrebbe dire, la demologia ('demopsicologia' del Pitrè ['Völkerpsychologie' del Wundt]))», e superando l'interpretazione della scuola storico-culturale tedesca, Pettazzoni ricostruiva, attraverso un nuovo metodo storico-religioso basato su riscontri e comparazioni, la «morfologia dinamica» dei culti misterici greci, mostrando come «in questo procedimento per riscontri e comparazioni, ch'è il suo metodo proprio perché è la sua stessa natura, essa [la storia delle religioni] ottiene i migliori risultati [...] giungendo per questa via a superare l'abisso tra la storia e la pretesa 'non storia'». ⁹³ Una storia delle religioni, quella pensata da Pettazzoni, che si confermava una disciplina complessa, «che si giova del concorso di varie discipline speciali, scoprendo e istituendo rapporti nuovi fra i dati che ciascuna di esse singolarmente fornisce». ⁹⁴

Riscontrare dunque, nel 1925, un interesse e una approfondita conoscenza del *Ramo d'oro* da parte di Pettazzoni non sorprende: oltretutto, egli stava procedendo a un nuovo spoglio dell'opera in preparazione del suo lavoro sulla confessione dei peccati. ⁹⁵ Né tantomeno, vista la sua formazione e frequentazione di ricerca e teorica, sorprende che guardasse alla tradizione britannica con una certa ammirazione. Per quella data, tuttavia, sebbene rimanesse una fascinazione profonda per i raffronti, la scrittura e l'immaginario frazeriano (nata sin da quando la lettura di Frazer, dopo la laurea, gli aveva permesso per la prima volta di declinare antropologicamente i suoi studi classici), ⁹⁶ Pettazzoni aveva già fatto i conti con il 'Frazer evoluzionista', elaborando un metodo-storico religioso che sussumeva quello comparativo anglosassone e quello storico-culturale tedesco, esemplificandolo proprio a partire dai culti agrari analizzati dall'antropologo scozzese. Questo per dire che, all'intensificarsi del loro rapporto a partire dal 1926, di cui tratterò a breve, non corrispose un cedimento teorico all'evoluzionismo da parte di Pettazzoni. Piuttosto, Frazer avrebbe giocato un ruolo importante su piani diversi, sia per l'affermazione internazionale di Pettazzoni, che per il suo tentativo di suggellare uno speciale legame con l'antropologia d'oltremarica.

Corso e Pettazzoni

Nell'amara descrizione dello stato delle discipline etnologiche italiane contenuta nella recensione al *Ramo d'oro*, Pettazzoni non fa riferimenti spe-

⁹³ R. PETTAZZONI, *I misteri*, cit., p. 33.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ G. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit., pp. 147-149.

⁹⁶ F. DIMPFLMEIER, *Frazer e Pettazzoni*, cit., pp. 108-111.

cifici al folklore, che rimane per così dire incapsulato nella più generale situazione di fatiscenza in cui versa la penisola.

Eppure, negli ultimi anni, c'erano stati diversi tentativi, in particolare da parte di Corso, di dare nuovo slancio alla disciplina, chiarendone anche definizione e contenuti. Oltre ad essere intervenuto in supporto del Museo Etnografico Siciliano 'G. Pitre' e del Museo di Etnografia Italiana di Loria,⁹⁷ lo studioso calabrese nel 1922 era stato nominato direttore dell'Istituto Nazionale di Demopsicologia recentemente istituito a Napoli (e dotato di un proprio bollettino, «Ethnos», diretto da Nicola Borrelli).⁹⁸ Nel 1923 aveva pubblicato il manuale *Folklore. Storia. Obbietto. Metodo. Bibliografia*, inaugurando per la Casa editrice Leonardo Da Vinci di Roma la collana Studi di Etnografia e di Folklore.⁹⁹ Nel 1925 aveva fondato FI, come visto.¹⁰⁰ Conscio proprio della «povertà delle nostre biblioteche, le quali difettano dei principali periodici e delle più comuni opere di folklore»,¹⁰¹ Corso aveva enunciato nel suo volumetto «i principii fondamentali del folklore come dottrina»,¹⁰² i più adatti «allo stato attuale degli studi in Italia, dove il dilettantismo ha preso, in questa materia, il sopravvento per un complesso di cause». ¹⁰³ Ai nostri amatori e cultori di tradizioni popolari, sosteneva, «occorre una guida che li orienti nel campo della raccolta e in quello dell'interpretazione, in quello dei principii e in quello dei metodi, che formano la base delle principali scuole»: ¹⁰⁴ delle «nozioni semplici e precise». ¹⁰⁵

Del FI, sulla RdA, nella stessa pagina della sezione Notizie in cui si dava credito all'uscita degli SMSR, si diceva che la rivista «chiama[va] a raccolta gli studiosi perché si po[tesse] colmare una lacuna generalmente notata e vole[va] essere ad un tempo il nuovo Archivio per la conoscenza delle italiche tradizioni ed il laboratorio per le indagini sistematiche». Nessuno

⁹⁷ R. Corso in *Adunanza del 14 febbraio 1917*, «Rivista di Antropologia», XXI, 1916-1917, pp. 287-289: 288; R. CORSO, *Per il Museo di Etnografia Italiana*, «Il giornale», 10 luglio 1920.

⁹⁸ Istituto Nazionale di Demopsicologia, «Bilychnis», 11, 20, 1922, p. 167; *Istituto Nazionale di Demopsicologia*, «Rivista di Antropologia», XXV, 1922-1923, p. 536. Nato il 14 luglio 1922, l'Istituto si componeva di 57 membri (tra cui figurano i Sergi e Pigorini) ed era stato fortemente voluto da Guido De Mayo che, ispirato dalla nomina di Corso a docente di Etnografia presso l'Istituto Orientale di Napoli, aveva raccolto attorno a sé un nutrito gruppo di studiosi (E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., pp. 146-147). L'Istituto ebbe vita breve, come pure la sua rivista, di cui uscirono solo due annate (n. 1, 1, 1922; n. 2, 1-3, 1923).

⁹⁹ R. CORSO, *Folklore. Storia. Obbietto. Metodo. Bibliografia*, Roma, Casa Ed. Leonardo Da Vinci, 1923. Si veda E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., pp. 148-157.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 157-159.

¹⁰¹ R. CORSO, *Folklore. Storia. Obbietto. Metodo. Bibliografia*, cit., p. vii.

¹⁰² *Ivi*, p. viii.

¹⁰³ *Ivi*, p. vi.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ivi*, p. vii.

meglio di Corso, si puntualizzava, «poteva dirigere lo splendido risveglio delle nuove energie, giovanili che oggi si affermano continuando con questa nuova rivista l'opera di raccolta fecondamente iniziata in molti periodici regionali e guidando l'investigazione delle nostre tradizioni, per mettere in evidenza i contributi da esse forniti alla cultura e tracciare le direttive da seguire secondo il *moderno orientamento scientifico*».¹⁰⁶

Corso si sentiva continuatore della «scuola italiana di demopsicologia», che aveva avuto in «Pitrè indirizzo, ordine e metodo sia per quanto si riferisce al sistema da seguire nelle raccolte dei testi popolari e tradizionali, sia per quanto riguarda la nomenclatura, e sia per quanto concerne l'applicazione del metodo storico e comparativo».¹⁰⁷ Tuttavia, aveva maturato nel tempo un certo distacco dalle sue posizioni e, progressivamente, anche dal suo neologismo, abbracciando per criterio di «uniformità» e di «utilità» quello, pur «svelto» e «concettoso», di *folklore*.¹⁰⁸ In particolare, in *Folklore. Dall'etimologia alla definizione*, in cui condensava quanto avrebbe poi sviluppato nel suo manuale del 1923, Corso si allontanava dalla «vasta e ideale» definizione di Pitrè, «per cui, con il nome di demopsicologia, il folklore studia la vita morale e materiale dei popoli civili, non civili, dei selvaggi», finendo per attribuirgli «un compito simile a quello dell'etnografia».¹⁰⁹

Invece, «per bene intendere il significato della fortunata parola anglosassone», per Corso bisognava chiarirsi sul termine «folk», che non era uguale a «popolo», ma corrispondeva al «vulgus», «che indica i bassi strati sociali, ove più resistono le antiche costumanze».¹¹⁰ «Nell'uomo rustico», diceva,

rivive e continua la storia dell'uomo antico; nei giuochi dell'infanzia rimangono le vestigia della vita del passato; nelle tradizioni orali sono ricordi di gesta e di relazioni di genti di differente origine e provenienza, di un'epoca molto anteriore alla storia. In alcuni racconti e favole è rappresentata la lotta degli uomini dell'età della pietra con quelli dell'età dei metalli. Le narrazioni popolari fanno intravedere la cultura, le abitudini, le usanze, la religione dell'uomo di tempi tanto remoti e favolosi. I giochi dei bambini riproducono nel nostro ambiente civile scene di vita antichissima, episodi di forza e di barbarie; mentre i giocattoli offrono agli occhi

¹⁰⁶ *Il folklore italiano. Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane diretto da Raffaele Corso*, «Rivista di Antropologia», XXVI, 1924-25, p. 516, corsivo mio.

¹⁰⁷ R. Corso in *Verbale dell'Adunanza del 14 febbraio 1917*, «Rivista di Antropologia», XXI, 1916-1917, p. 288.

¹⁰⁸ Sulle diverse ragioni addotte da Corso per l'abbandono del termine demopsicologia si veda R. CORSO, *Folklore. Storia. Obbietto. Metodo, Bibliografia*, cit., p. vii e ID., *Ai lettori*, «Il Folklore Italiano», 1, I, 1925, pp. 1-7: 3.

¹⁰⁹ ID., *Folklore. Dall'etimologia alla definizione*, «Rivista di Antropologia», XXIV, 1920-1921, pp. 439-450: 445-446. Si veda anche quanto riportato in A. NICEFORO, recensione a R. Corso, *Lezioni di etnografia. Anno accademico 1916-1917*, raccolte a cura di A. Benini, Roma Libreria della Sapienza, 1917, «Rivista di Sociologia», a. 12, I-II, 1918, pp. 174-176: 176).

¹¹⁰ R. CORSO, *Folklore*, cit., p. 442.

dell'uomo moderno attrezzi e armi dei selvaggi progenitori, come la cerbottana e la fionda. Riti inesplicabili, costumi di cui si è smarrito il significato, cerimonie ed usi persistono attraverso generazioni e generazioni, emigrando coi popoli da paese e paese, stabilendosi nei luoghi, come l'uomo che, piantata la tenda, si adatta al nuovo ambiente. Il folklore – o etnografia del volgo, o studio del popolino, più che del popolo – si volge a queste manifestazioni di vita e di pensiero, di necessità e di trastullo.¹¹¹

«Lo studio del contadino», chiariva più avanti, «diventa branca importantissima dell'etnografia, o per meglio dire, un'etnografia speciale che rivolge la sua attenzione alle incolte popolazioni, alle umili cose, alla vita dei monti, dei campi, delle strade, in una parola alla 'plebucula', da cui fuggiva con sorriso ironico il cesareo Orazio».¹¹² E ancora:

l'etnografia [...] prende il nome specifico di folklore quando osserva gli strati più oscuri e profondi delle nazioni civili rappresentati dai gruppi volgari, presso cui, come in un fondo, si depositano, per rigermogliare talvolta, tante forme di attività, che sembravano dovessero scomparire per sempre. In questo senso il folklore può dirsi 'etnografia delle classi rustiche', come quella scienza che studia un campo fino a ieri sconosciuto o trascurato, pieno di meraviglie fantastiche e di sorprese e rivelazioni, da meritare il titolo di 'preistoria contemporanea'.¹¹³

Per quanto concerneva il metodo, la «demopsicologia moderna», «studiando nelle tradizioni dei popoli le vestigia delle fasi e delle forme primordiali del pensiero umano e del vivere collettivo», poggiava sul «concetto fondamentale di sopravvivenza». Erano «i nuovi metodi elaborati dagli etnologi, col promuovere le ricerche più profonde», sosteneva ancora nel 1925, che avevano «messo in valore i documenti tradizionali facendo vedere quale essenza si possa da essi ricavare ad alimento dello studio dell'uomo, sotto il doppio aspetto morale e materiale». Insomma, «l'etnografia, rilevando il valore di quel fatto o fenomeno che, dopo il Tylor, chiamasi sopravvivenza, [aveva] affermato nello scibile l'importanza delle tradizioni popolari, che spesso riportano il nostro pensiero, come per incanto, alle primitive manifestazioni dello spirito dell'uomo e della sua attività».¹¹⁴ In sostanza, si trattava del metodo comparativo, nella sua applicazione più completa frazeriana:¹¹⁵

¹¹¹ *Ivi*, p. 449.

¹¹² *Ivi*, p. 450.

¹¹³ *Ivi*, p. 444.

¹¹⁴ R. CORSO, *Ai lettori*, cit., p. 5. Corso avrebbe successivamente rielaborato e sostituito il concetto di «sopravvivenza» con quello di «riviviscenza» (si veda ad esempio R. CORSO, *Riviviscenze. Studi di tradizioni popolari italiane*, Catania, Libreria Tirelli, 1927).

¹¹⁵ Alliegro scrive che Corso: «elevò James George Frazer a studioso eccelso da assumere come punto solido di riferimento» (E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., p. 156).

Questo sistema, [...], è quello del Frazer, il quale ha il merito di aver reso perfetto il metodo delle concordanze e di conquistargli definitivamente il posto nelle discipline che studiano l'uomo nelle molteplici manifestazioni religiose e sociali, e precisamente nel folklore e nell'etnografia. Nell'una e nell'altro il metodo frazeriano ha lo scopo di cercare e di analizzare le sopravvivenze, in qualunque ambiente si rinvenivano, in quello delle nazioni evolute, tra il volgo; o in quello delle nazioni inculte o primitive; sotto qualunque aspetto si presentino, con caratteri ridotti o attenuati nel patrimonio tradizionale delle nostre società, o con caratteri vergini o genuini nel complesso delle istituzioni delle società inferiori o selvagge. Sotto questo punto di vista il folklore non è che una parte dell'etnografia e il suo metodo la speciale applicazione del sistema comparativo.¹¹⁶

Così, «sebbene il sentimento della nostra riconoscenza si rivolga, principalmente, al Pitrè», diceva Corso, e FI idealmente si rifacesse «all'Archivio delle Tradizioni Popolari per riprender[ne] il criterio generale della raccolta», quel ricongiungersi «non significa[va] seguire il vecchio cammino tracciato quarantaquattro anni fa dal grande studioso siciliano».¹¹⁷ In parte perché la rivista del maestro aveva impianto supra-nazionale, mentre FI, limitandosi alla sola Italia, si avvicinava piuttosto alla «Rivista delle Tradizioni Popolari» di Angelo De Gubernatis, ma soprattutto perché «il moderno orientamento scientifico» prevedeva una concezione e un metodo per indagare il folklore di chiara derivazione anglosassone. Se Corso, in sostanza, si rifaceva nominalmente alla tradizione del Pitrè, il suo modello folklorico di riferimento era piuttosto quello adottato da Pettazzoni.

Per inciso, Loria in tutto questo (e in particolare il suo sforzo di fondazione dell'Etnografia italiana) rimaneva quasi ignorato: certo Corso ne faceva più volte il nome in riferimento alle raccolte e alla biblioteca del recentemente regificato Museo di Etnografia Nazionale – per la sistemazione e apertura del quale, anche a fini di carriera, si sarebbe per altro fatto principale sostenitore negli anni a seguire.¹¹⁸ Di Loria faceva proprio anche il monito «è necessario sfatare la leggenda che gli studi folklorici sieno facili e semplici; è necessario toglierli di mano ai dilettanti»: «queste parole di Lamberto Loria, pronunziate al I Congresso di Etnografia Italiana, debbono oggi echeggiare largamente spronando i solitari volenterosi a frugare in ogni angolo del lare domestico per l'esatta e miglior conoscenza di casa nostra».¹¹⁹ Ma l'attività dell'etnografo che passava al filtro di Corso era qua-

¹¹⁶ R. CORSO, *Folklore. Storia. Oggetto. Metodo. Bibliografia*, cit., pp. 61-62. Si vedano anche le pp. 76-77.

¹¹⁷ ID., *Ai lettori*, cit., p. 6.

¹¹⁸ ID., *Il R. Museo di etnografia italiana: appello ai folkloristi*, «Il Folklore Italiano», I, 1, 1925, pp. 119-121; ID., *Per il Museo di etnografia italiana*, «Il Folklore Italiano», II, 1927, pp. 298-300; ID., *Ancora per il Museo di etnografia italiana*, «Il Folklore Italiano», II, 1927, pp. 471-477.

¹¹⁹ ID., *Ai lettori*, cit., p. 5.

si esclusivamente quella spesa per costruire il Museo e formarne le raccolte.¹²⁰ «La breve esistenza di Lares», sentenziava inoltre, «è una parentesi che inquadra l'attività fervorosa di Lamberto Loria, illuminata dall'idea, trent'anni prima balenata nella mente di Luigi Pigorini, dell'istituzione del Museo di Etnografia Nazionale». In questa equazione il Museo di Loria stava all'originale ideazione di Pigorini, come «Lares» a quella della «Rivista delle Tradizioni Popolari» di De Gubernatis. Loria ne usciva ridotto a ombra di amici e colleghi più anziani.¹²¹

Ma torniamo a Corso e Pettazzoni. Che l'opera di Pettazzoni incarnasse il modo ideale di intendere e analizzare il folklore, Corso lo aveva esplicitato più volte. In un intervento del 20 gennaio 1921 apparso sulla RdA, Corso ammetteva che «se il Bellucci ritorna[va] all'animismo' del Tylor, il De Gubernatis al 'naturalismo' del Müller e il Pitre avvista[va] l'antropologismo' del Gaidoz e del Lang, pur circoscritto nel suo terreno storico, l'applicazione del nuovo metodo scientifico al 'folklore' per scoprire i documenti della primitività sociale, per rilevare le tracce [sic] e le vestigia dell'evoluzionismo mentale e morale dell'uomo costitui[vano] l'opera dei giovani». «La nuova corrente – concludeva – [era] già penetrata in Italia prima che il Congresso di Etnografia Italiana del 1911 le [aprisse] le porte; e propriamente quando Alfredo Niceforo e Raffaele Pettazzoni si [erano dati] a studiare i documenti popolari col sussidio del metodo delle concordanze, che nelle mani dei più insigni etnografi europei [aveva] apportato meravigliosi risultati».¹²² Nel 1923, l'affermazione era stata formalizzata nel paragrafo 4. *Folkloristi vecchi e nuovi* del manuale.¹²³

¹²⁰ Nel manuale del 1923 Corso si era soffermato su Loria in merito al metodo di raccolta e schedatura dei documenti etnografici (R. CORSO, *Folklore. Storia. Oggetto. Metodo. Bibliografia*, cit., pp. 39-40; 45; 48). All'interno del testo, parlando del Museo Etnografico, si afferma che il Museo di Etnografia Italiana era stato ideato dal Pigorini e preparato dal Loria (ivi, p. 120). Nascosta tra le pagine della bibliografia, compare anche una foto di Loria (tav. IX), che sarebbe scomparsa nella seconda edizione. Cfr. E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., pp. 151; 206-207.

¹²¹ A questa sorta di *reductio memoriae* non devono essere state estranee le critiche ricevute da Loria negli anni del I Congresso di Etnografia Italiana, quando ne aveva pubblicamente osteggiato le idee (S. PUCCINI, *L'itala gente dalle molte vite*, cit., pp. 69-76; cfr. R. PERRICONE, *L'alto e puro Maestro. Giuseppe Pitre vs Lamberto Loria: tre lettere inedite*, in Id. (a cura di), *Pitre e Salomone Marino a cento anni dalla morte. Atti del convegno internazionale di studi (Palermo 23-26 novembre 2016)*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2017, pp. 473-483). In alcuni scritti Corso sarebbe arrivato a ignorare la figura di Loria o, più in generale, a sminuirla. Si veda ad esempio *L'etnografia scienza politica e coloniale* del 1916, in cui pur richiamandosi esplicitamente nel titolo allo scritto di Loria del 1912 (L. LORIA, *L'etnografia come strumento di politica interna e coloniale*, «Lares», vol. I, fasc. 1, 1912, pp. 73-79), cita l'etnografo (definendolo semplicemente «un viaggiatore»), solo in merito a un aneddoto secondario (R. CORSO, *L'etnografia scienza politica e coloniale*, «Rivista coloniale», XI, 3-4, 1916, pp. 178-189; 187-188).

¹²² R. CORSO, *Folklore. Dall'etimologia alla definizione*, cit., pp. 501-502.

¹²³ Id., *Folklore. Storia. Oggetto. Metodo. Bibliografia*, cit., pp. 114-116.

Corso aveva guardato sempre con ammirazione allo storico delle religioni. Pettazzoni era stato l'unico a difendere le sue posizioni al Congresso di Etnografia Italiana, e fra i due sembra che si fosse mantenuto da quei tempi un rapporto cordiale.¹²⁴ Entrambi avevano frequentato la SEI e poi, quasi alternandosi, la SRA. Il 31 agosto 1922, benché non risulti negli elenchi pubblicati, né dalle minute delle riunioni, Pettazzoni aveva ricevuto il diploma di Socio fondatore dell'Istituto nazionale di demopsicologia.¹²⁵ Lo studioso calabrese, inoltre, aveva recensito in termini molto favorevoli il suo volume sull'essere celeste nel 1923 e la sua prolusione universitaria nel 1925.¹²⁶ Pettazzoni, dal canto suo, era stato molto meno generoso: se lo aveva invitato a recensire *Les origines de la familie et du clan* di Frazer sui primi numeri di SMSR,¹²⁷ nel primo fascicolo del 1925, nel testo di apertura *La 'grave mora'*, ne aveva criticato alcune interpretazioni.¹²⁸ E nella sua descrizione dello stato della disciplina in Italia, neanche una parola.

Non sappiamo quanto questa omissione, oscurando il tentativo di Corso di farsi prosecutore e interprete di una specifica e rinnovata tradizione italiana di folklore, abbia effettivamente pesato sui rapporti tra i due studiosi. Né cosa pensasse Pettazzoni del collega. Fatto sta che dopo il 1925, proprio negli anni in cui intensificava il proprio impegno per il rafforzamento della disciplina in Italia,¹²⁹ Corso si sarebbe mostrato sempre più critico nei

¹²⁴ «All'amico Prof. Pettazzoni come ricordo del I Congresso Etnografico» il Corso manderà il suo studio *Kalabresische Rechtspruchwörter* (R. CORSO, *Kalabresische Rechtspruchwörter*, «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft», 23, 1910, pp. 289-308): si veda M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nel primo dopoguerra (1919-1922). Materiali per una biografia*, «Strada Maestra», 44, 1998, p. 204.

¹²⁵ ID., *Raffaele Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923)*, cit., p. 164.

¹²⁶ R. CORSO, *L'essere celeste nelle teorie di R. Pettazzoni*, «Bilychnis», 12, 1923, 22, pp. 377-378; ID., recensione a R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari, Laterza, «Il Folklore Italiano», 1, IV, 1925, st. 1926, pp. 457-458.

¹²⁷ ID., recensione a J.G. Frazer, *Les origines de la familie et du clan*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», I, I-II, 1925, pp. 138-139. Altre recensioni di Corso a Frazer, oltre quella al *Ramo d'oro*, sono: ID., recensione a J.G. Frazer, *Folklore in the Old-Testament. Study in Comparative Religion, Legend and Law*, «Rivista di Antropologia», XXIII, 1919, pp. 294-295; ID., recensione a J.G. Frazer, *The belief in immortality and the worship of the dead*, «Rivista di Antropologia», XXVI, 1924-1925, pp. 428-430; ID., recensione a J.G. Frazer, *Le Folklore dans l'Ancient Testament*, Paris, Libr. Orientaliste P. Geuthner, 1924, «Il Folklore Italiano», 1, 1925, p. 482.

¹²⁸ R. PETTAZZONI, *La 'grave mora' (Dante, Purgat, 3, 127 sgg.)*. Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», I, 1925, pp. 1-65: 55-58. La prima recensione di Pettazzoni a un libro di Corso risale al 1942 (ID., recensione a R. Corso, *Etnografia. Prolegomeni*, Napoli, 1942, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 18, 1942, st. 1943, p. 122).

¹²⁹ R. CORSO, *Il R. Museo di etnografia italiana*, cit.; ID., *Valutazione dell'opera di Lamberto Loria*, «Il Folklore Italiano», 1, I, 1925, pp. 121-123; ID., *Per l'insegnamento del folklore*, «Il Folklore Italiano», 1, II-III, 1925, pp. 315-316; ID., *Per l'insegnamento del folklore*, «Il Folklore Italiano», 1, IV, 1925, pp. 438-439; ID., *Voti vecchi e nuovi per l'insegnamento del folklore*, «Il Folklore Italiano», 2, I, 1926, pp. 129-131; ID., *Per il Museo di Etnografia italiana*, «Il Folklore Italiano», 2, 1927, pp. 298-

confronti di Pettazzoni in merito a un numero disparato di questioni: dalle voci selezionate per i lemmari dell'*Enciclopedia Italiana*, a cui il calabrese era stato cooptato come direttore della sotto-sezione Folklore,¹³⁰ al suo scritto sulla grave mora manfrediana¹³¹ e, ancora, ad alcune questioni incentrate sui miti etruschi.¹³² La frattura definitiva, però, sarebbe avvenuta proprio in seno all'organizzazione del I Congresso Nazionale di Tradizioni Popolari, un progetto pensato e voluto da Corso (e Cocchiara) sin dal 1925, nel quale Pettazzoni viene coinvolto nel 1928. Nel 1929, in seguito alle dimissioni di Corso dalla presidenza dell'evento, il nuovo palcoscenico da lui a lungo preparato per il rilancio della disciplina sarebbe stato calcato proprio dallo storico delle religioni, chiamato a subentrargli in corsa.

Questo allontanamento di Corso da Pettazzoni si sarebbe giocato più sul piano della micro-politica accademica che su quello scientifico. Al di sotto di discordanze e dissapori, infatti, entrambi condividevano la stessa idea di folklore. E forse, tra i due, il più pedissequamente frazeriano era proprio Corso.

300; ID., *Ancora per il R. Museo di Etnografia italiana*, «Il Folklore Italiano», 2, 1927, p. 471; ID., *Per la cattedra del Pitirè, per il Museo del Loria e per la grafia della parola folklore*, «Il Folklore Italiano», 3, II, 1928, pp. 301-303.

¹³⁰ Sulla questione si veda M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato romano (1924-1925)*, cit., pp. 167-171; ID., *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927. Materiali per una biografia*, «Strada maestra», 47, 1999, pp. 162-165; ID., *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929. Materiali per una biografia*, «Strada maestra», 48, 2000, pp. 160-161; ID., *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930. Materiali per una bibliografia*, «Strada maestra», 49, 2000, pp. 161-163. Cfr. G. DORE, *La sezione etnologica della Enciclopedia Italiana nel carteggio dell'archivio storico Treccani*, in *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni Trenta*, a cura del Centro Culturale Francese, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 225-238; D. CIONI, *Etnologia nell'Enciclopedia Italiana*, «Il Veltro», 5-6, XXXV, settembre-dicembre 1991, pp. 569-574; ID., *Osservazioni sul rapporto tra folklore, storia delle religioni ed etnologia nell'Enciclopedia Italiana*, «Il Veltro», 1-2, XXXIX, gennaio-aprile 1995, pp. 156-162.

¹³¹ R. CORSO, *Una particolare penitenza ecclesiastica e popolare*, «Bilychnis», 15, 28, 1926, pp. 211-213. Si veda M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., pp. 150-151.

¹³² R. PETTAZZONI, *Elementi extra-italici nella religione etrusca*, «Studi Etruschi», 1, 1927, pp. 195-199; ID., *La divinità suprema della religione etrusca*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 4, 1928, pp. 207-234. R. CORSO, *Presunti miti etruschi nel folklore della Romagna-Toscana*, «Il Folklore Italiano», 4, 1929, pp. 1-11; ID., *Ancora sui presunti miti etruschi nel folklore della Romagna Toscana*, «Il Folklore Italiano», 4, 1929, st. 1930, pp. 295-296. R. PETTAZZONI, *Le divinità etrusche e il folklore*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 5, 1929, pp. 310-312. R. CORSO, *Ancora sui presunti miti etruschi nel folklore della Romagna Toscana*, «Il Folklore Italiano», 5, 1930, pp. 222-226. R. PETTAZZONI, *Le divinità etrusche e il folklore*, «Lares. Organo del Comitato nazionale per le tradizioni popolari», I, 1, 1930, pp. 55-57. Sulla 'questione etrusca' si veda anche M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato romano (1924-1925)*, cit., pp. 195-197; ID., *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., pp. 117-121; 140-141; 204-205; ID., *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., pp. 99-104; 120; 210-214; 233-234; ID., *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 179-181; ID., *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933). Materiali per una bibliografia*, «Strada maestra», 50, 2001, p. 43.

Per una rifondazione degli studi folklorici in Italia

È in una lettera diretta a Cocchiara della fine del 1928 che Pettazzoni esplicita chiaramente per la prima volta la sua idea di prendere come esempio la «mirabile organizzazione inglese» nel campo degli studi folklorici per rifondare la disciplina in Italia.¹³³ Pettazzoni è stato da poco nominato presidente della sotto-sezione Religiosità popolare del Comitato nazionale delle tradizioni popolari (CNTP) creato a Firenze durante il Convegno preparatorio del 10 giugno 1928 in vista dell'organizzazione del I Congresso Nazionale di Tradizioni popolari.¹³⁴ Impossibilitato a presenziare alla riunione del 18 novembre 1928, chiarisce a Cocchiara la sua adesione all'iniziativa e la sua opinione che il futuro Congresso debba avere principalmente scopo pratico e proporsi l'organizzazione scientifica degli studi folklorici nella penisola. Egli, appunto, avrebbe potuto riferire sull'esempio britannico, avendo da poco partecipato – unico italiano – al cinquantenario della Folk-lore Society tenutosi a Londra tra il 19 e il 24 settembre 1928. Inoltre, si dichiara disposto ad occuparsi dell'istituzione di una Sezione internazionale.

A far parte del CNTP sono chiamati Paolo Emilio Pavolini in qualità di presidente, Mochi come vicepresidente, Cocchiara quale segretario generale, Toschi come vicesegretario ed Enrico Barfucci come presidente delle attività pratiche.¹³⁵ Corso, vero «ideatore, promotore e coordinatore dell'impresa»,¹³⁶ mantiene per sé il ruolo di presidente per i congressi, allo scopo di continuare a dare direzione ai lavori in linea con i suoi propositi originari. Nei mesi successivi al giugno 1928, come mostrato da Alessan-

¹³³ ID., *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., p. 48.

¹³⁴ Patrocinato dall'E.A.T., Ente per le Attività Toscane, sotto le direttive della Federazione fascista di Firenze e la presidenza di Paolo Emilio Pavolini, il I Convegno del folklore italiano, a cui avevano relazionato Corso, Barfucci, Toschi, Mochi e Cocchiara, aveva votato per «la costituzione di un organo permanente volto a incrementare e coordinare le attività e gli studi di folklore, denominato Comitato nazionale per le tradizioni popolari; l'organizzazione di un Congresso del Folklore Italiano; il mantenimento in uso del termine originale 'folklore', in virtù della sua insostituibilità con locuzioni analoghe, quali 'tradizioni popolari'» (A. D'AMATO, *Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», XXVII, 1-2, 2012, pp. 129-164: 138). Sul Congresso di veda anche D'Amato su questo numero monografico e E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., pp. 172-189.

¹³⁵ Secondo le decisioni prese, il futuro Congresso Nazionale avrebbe dovuto suddividersi in otto sezioni scientifiche, ognuna guidata da una coppia di studiosi in qualità di presidente e vicepresidente: I. Questioni generali (Pavolini e Corso); II. Letteratura popolare (Vittorio Cian e Michele Barbi); III. Linguistica (Carlo Battisti e Clemente Merlo); IV. Economia e diritto (Vittorio Scialoja e Fulvio Maroj); V. Religiosità popolare (Pettazzoni e Toschi); VI. Arte popolare (Giuseppe Ceccarelli e Amy A. Bernardy); VII. Musica e danze popolari (Francesco Balilla Pratella e Arnaldo Bonaventura); VIII. Scienze naturali, poi Sapienza e scienza popolare (Mochi e Eugenio Biasutti).

¹³⁶ A. D'AMATO, *Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, cit., p. 160.

dro D'Amato, egli perde progressivamente potere all'interno del Comitato, vedendo dapprima accantonate le sue sezioni sull'erotismo nel folklore e sulla Sapienza e scienza popolare e rifiutata la sua rosa di relatori, poi FI oscurato dall'idea di costituire una rivista ufficiale del CNTP, per finire con la richiesta di una serie di modifiche alla sua relazione inaugurale. Il progressivo coinvolgimento e rafforzamento di Pettazzoni, con il quale ci sono dissapori, inasprisce la questione. Corso, in particolare, si oppone alla creazione della Sezione internazionale suggerita da Pettazzoni e sostenuta dallo stesso Comitato, nonostante lo storico delle religioni gli avesse proposto di lavorarci assieme (ma se «non ancora sono costituite e sistemate le sezioni italiane!», risponde l'8 dicembre 1928).¹³⁷ A monte, come si ricava dalla corrispondenza con Cocchiara, c'era la delusione dello studioso calabrese di non essere riuscito a prendere parte proprio al Jubilee Congress della Folk-lore Society. Forse, la richiesta di Pettazzoni di rappresentare il CNTP all'evento non aveva mai ricevuto risposta per questa ragione: sperava di presenziarvi egli stesso.¹³⁸

La partecipazione all'evento aveva rappresentato per Pettazzoni un importante momento di riconoscimento. A Londra, dove legge una relazione sulla *Confession of sins in primitive religions*,¹³⁹ era stato invitato come parte di un comitato internazionale in cui figuravano studiosi del calibro di Henry Balfour, Franz Boas, Edward Clodd, Frazer, Haddon, William R. Halliday, Frank B. Jevons, Marett, John L. Myres, Herbert J. Rose, Archibald H. Sayce, Christianus C. Uhlenbeck e Hutton Webster. Allo stesso tempo, vi era stato delegato a rappresentare le Università di Bologna e Roma, il Comitato provvisorio dell'Istituto internazionale di etruscologia e, soprattutto, la SRA, di cui era recentemente divenuto presidente. «Chi sa quanta parte abbia nella concezione inglese del folklore lo studio delle religioni primitive, ha ragione di vedere in questo congresso un avvenimento di grande importanza per la Storia delle religioni»,¹⁴⁰ aveva scritto Pettazzoni in una breve recensione sugli SMSR, esplicitando il motivo della sua adesione e, allo stesso tempo, se vogliamo, della sua lunga frequentazione teorica dell'antropologia britannica, di cui, proprio in quell'occasione, si consolidava interlocutore privilegiato. La «concezione inglese del folklore», come visto, era quella a cui aveva sempre fatto riferimento nei suoi scritti. Ma, soprattutto, era quella che, rientrando in una visione 'ampia' dell'antropologia, gli permetteva di spaziare tra folklore, etnologia e storia delle religioni e rappresentare la SRA.

¹³⁷ *Ivi*, p. 143.

¹³⁸ Sulla questione: *ivi*, pp. 141-142.

¹³⁹ R. PETTAZZONI, *Confession of Sins in Primitive Religions*, in *Jubilee Congress of the Folk-Lore Society, Sept. 19-Sept. 25, 1928. Papers and Transactions*, London, 1930, pp. 176-181.

¹⁴⁰ *Id.*, *Congresso Internazionale di Folk-lore a Londra*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 4, 1928, p. 160.

Il 14 febbraio 1929, nel suo discorso presidenziale, tenuto a quasi un anno dalla nomina, Pettazzoni avrebbe chiarito la questione, portando l'esempio della sua persona quale incarnazione e tramite di un modo ben specifico di intendere l'antropologia, che accomunava tradizione italiana e anglosassone. L'elezione di uno storico delle religioni, sostiene rivolgendosi ai soci, è significativa di «una larghezza di vedute e di orizzonti che merita di essere segnalata». Larghezza di vedute di coloro che lo hanno eletto e «larghezza di orizzonti della scienza antropologica intesa come voi la intendete, come lo studio integrale dell'uomo, non solo dell'uomo nella natura, ma nei prodotti elementari del suo pensiero, concezione vastissima ed integrale che fa dell'antropologia il punto d'incontro delle scienze naturali con le scienze storiche, e una grande incubatrice». È dall'antropologia che nasce l'etnologia «che è come una storia [...] in cui gli attori del dramma storico non sono individui, ma i popoli» e «l'etnografia come studio delle forme elementari della civiltà umana», così come il folk-lore, «lo studio di quei prodotti del pensiero umano che rimane inalterato o si tramanda dalle epoche più lontane sino ai nostri giorni». Queste scienze dell'uomo costituiscono «come gli anelli di quella catena, lungo la quale ad una rispettabile distanza si trova anche la scienza delle religioni, per lo meno in quella parte che studia le forme delle religioni elementari, che hanno tanti punti di contatto con certi elementi del folk-lore». ¹⁴¹

Questa «teorica latitudine di orizzonti che è caratteristica della scienza antropologica» ha esplicitazione pratica proprio nella partecipazione di Pettazzoni al Congresso della Folklore Society. Il folklore, chiarisce, «è almeno di nome, e in gran parte anche di fatto, una creazione inglese. Se in Germania lo troviamo già praticato dai fratelli Grimm in puro romanticismo letterario, è in Inghilterra che esso riceve per la prima volta assetto scientifico». E ciò, sottolinea, «avviene precisamente quando esso è attratto nell'orbita dell'antropologia»: «i grandi folkloristi inglesi furono grandi antropologi. La Folk-Lore Society, fondata nel 1878, contò fra i suoi nomi più illustri quelli di Edv. Tylor, di Andrew Lang, di Sidney Hartland, di Sir James Frazer. Per l'iniziativa e l'attività di questi uomini la Folk-Lore Society fu per cinquant'anni un centro di studi di prim'ordine». Insomma, «l'antropologia è praticata in Inghilterra nella sua forma più comprensiva, abbracciando anche il folklore». «È questa larghezza di orizzonti – conclude – che è propria anche della nostra Società Romana di Antropologia, perché è soltanto grazie ad essa che io ne sono stato nominato presidente». ¹⁴² Attraverso Pettazzoni, l'orientamento dato da Sergi alla SRA ¹⁴³ si allinea ufficialmente a quello della tradizione antropo-

¹⁴¹ M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., p. 157.

¹⁴² *Ivi*, p. 158.

¹⁴³ Come si legge all'art. 2 dello Statuto: «La Società ha per oggetto lo studio dell'An-

logica britannica, confermando anche, pur senza declinarla chiaramente, l'importanza della Società nel supportare, negli anni precedenti, una certa apertura ai riferimenti anglosassoni.

Certo in Italia ci sono grandi lacune in campo etnologico e folklorico, ammette Pettazzoni, ma l'indirizzo è dato: e dopo aver spiegato il sorgere del folklore in Inghilterra e riassunto i risultati più importanti del congresso di Londra, auspica che si possa fare altrettanto in Italia, come fa ben sperare proprio l'indizione, a Firenze, del I Congresso Nazionale di Tradizioni Popolari. A suggellare questo auspicio e questa comunione di idee, propone infine di nominare Frazer socio onorario della SRA, «di cui illustra l'opera geniale»: una proposta che viene approvata all'unanimità.¹⁴⁴ Il velato proposito contenuto nella recensione alla versione italiana del *Ramo d'oro* si fa esplicito e ufficiale, e Frazer diviene nume tutelare di un modo di intendere e praticare il folklore, così come dell'orientamento da seguire nella rifondazione degli studi in Italia. In questa operazione, oltre alla scuola romana di antropologia, Frazer finiva col dare autorevolezza allo stesso Pettazzoni, la cui figura, in qualche modo, andava quasi a sovrapporsi a quella dello scozzese.

Con queste premesse non sorprende che Pettazzoni, chiamato, dietro suggerimento di Cocchiara,¹⁴⁵ a sostituire Corso alla presidenza del I Congresso Nazionale di Tradizioni Popolari che si tiene a Firenze dall'8 al 12 maggio 1929 a seguito delle sue dimissioni del 21 marzo,¹⁴⁶ riprenda e rafforzi la sua proposta di prendere ispirazione da oltremarina. Il Congresso è stato indetto, dice nella sua relazione presidenziale, per rispondere all'esigenza e all'urgenza «di dare ordine e disciplina allo studio delle tradizioni popolari italiane, prezioso patrimonio tramandato nei secoli dalle generazioni di nostra gente». Si tratta di continuare l'opera di Pittrè, Giuseppe Bellucci e De Gubernatis, ma anche di perfezionarla, «riprendere con forze nuove, quali i nuovi tempi consentono», il «nobile tentativo in questo senso [...] fatto circa venti anni or sono da Lamberto Loria». La ragione del Congresso, dunque, «si esprime in una formula molto semplice e molto chiara: l'organizzazione scientifica degli studi del Folklore italiano, la formazione scientifica dei folkloristi italiani».¹⁴⁷

tropologia fisica, dell'etnologia, della psicologia sperimentale e comparata e della sociologia» (*Statuto*, «Atti della Società Romana di Antropologia», I, 1893, p. 3).

¹⁴⁴ *Adunanza del 14 febbraio 1929*, «Rivista di Antropologia», XXVIII, 1928-1929, pp. 639-640: 639.

¹⁴⁵ A. D'AMATO, *Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, cit., p. 147, n. 37.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 143-147.

¹⁴⁷ R. PETTAZZONI, *Discorso [inaugurale] del Prof. Raffaele Pettazzoni, Presidente del Congresso*, in C.N.T.P., *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari. Firenze-Maggio 1929*, Firenze, Rinascimento del Libro, 1930, pp. 6-15: 7.

Il folklore non si limita più allo studio della cultura orale di un popolo, ma va inteso «nel senso più comprensivo»:

Non soltanto le tradizioni orali sono Folklore, ma le immagini [sic], i disegni, le pitture, le sculture, τὰ ὁρώμενα, le arti popolari in senso proprio; e poi tutto ciò che è costume, usanza, rito, azione, τὰ δρώμενα; e poi tutto ciò che è credenza, superstizione, religiosità popolare, cioè tutta la tradizione nel suo momento soggettivo indipendentemente da qualsiasi estrinsecazione per mezzo della parola o della figura o del gesto. Tutto questo e altro ancora è il Folklore: tutta la vita popolare, in tutti i suoi aspetti innumerevoli. È questa concezione integrale del Folklore che ha presieduto anche all'ordinamento del nostro Congresso, e alla costituzione delle nostre Sezioni.¹⁴⁸

Usare la parola inglese folklore, di contro a quanti vogliono bandito l'uso di questo termine straniero, è per Pettazzoni usare linguaggio di scienza: «in fronte al nostro Congresso noi abbiamo scritto il termine nostrano 'tradizioni popolari', che ha, fra l'altro, il vantaggio pedagogico di una più facile comprensibilità. Ma non facciamo scrupolo di usare anche la parola folklore e i suoi derivati»: la scienza, dice, non conosce tabù.¹⁴⁹ Anche in questo, Pettazzoni non si discostava da Corso, che a lungo si era battuto per il mantenimento del termine.

«Dall'Inghilterra – oltretutto – ci viene ben altro che la parola. Ci viene l'esempio di una organizzazione mirabile degli studi folklorici», quella che ha avuto modo di apprezzare al cinquantenario della Folklore Society, dove festeggiava «mezzo secolo di vita gloriosa. Mezzo secolo di studi, e di propaganda scientifica. Quasi cinquanta annate di un periodico – «Folklore» – che è uno degli organi principali del folklorismo». La stessa Folklore Society che «ha avuto a suoi Presidenti uomini fra i più illustri d'Inghilterra». In Italia, ribadisce, «non sono mancati e non mancano i Folkloristi. È mancata l'organizzazione degli studi folklorici. È questa che bisogna creare». Perché «oggi lo studio del Folklore è una scienza. E – convien dirlo – una scienza non facile». «Tutti possono dare opera a raccogliere documenti, registrare notizie, mettere insieme collezioni, ordinare musei», sostiene Pettazzoni. «Più difficile è penetrare il senso di una antica usanza, di una leggenda, di una superstizione, rintracciarne la provenienza, ricostruirne lo svolgimento», cosa che «si può fare soltanto col metodo comparativo variamente applicato». ¹⁵⁰ A Firenze, ancora una volta, per rappresentare questi uomini illustri del folklore inglese, Pettazzoni aveva invitato proprio Frazer.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 14.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 15.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 8.

¹⁵¹ Frazer risulta tra i sostenitori del Congresso ed aveva in programma di partecipare: non è chiaro se vi riesca o meno. Pavolini vi fa ad esempio riferimento nel suo discorso di

«I risultati pratici del Congresso», scrive Pettazzoni nella sua recensione all'evento apparsa su SMSR, «furono necessariamente di carattere programmatico. Essi si espressero in voti affermantissimi la necessità e l'urgenza di procedere ad un'opera sistematica di indagine in tutto il campo del folk-lore (corpus delle tradizioni popolari, musiche regionali, formazione di una biblioteca del folk-lore, formazione di una discoteca, etc.)». ¹⁵² Più in generale, «constatate le intime connessioni fra la Scienza delle Tradizioni Popolari (Folklore) e le scienze etnografiche», si sollecitò il Ministro della Pubblica Istruzione, «anche in considerazione degli interessi coloniali italiani», a provvedere «a colmare una grave lacuna della cultura e della scienza italiana, promuovendo l'incremento degli studi etnografici italiani». ¹⁵³ Qualche mese dopo, per supportare il risveglio della disciplina, avrebbe ripreso, sotto la direzione di Toschi, la pubblicazione di una nuova serie di «Lares», divenuto Organo del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari. ¹⁵⁴

apertura: «né debbo tacere della presenza e del consenso di alcuni dotti stranieri, tra i quali abbiamo il piacere e l'onore di annoverare un caposcuola della nostra scienza, Sir J.G. Frazer» (P.E. PAVOLINI, *Discorso del Prof. Paolo Emilio Pavolini, Presidente del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari*, in C.N.T.P., *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari*, cit., pp. 5-6: 5). Cfr. A. D'AMATO, *Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, cit., pp. 153-154 e M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., p. 178.

¹⁵² R. PETTAZZONI, *Il I Congresso Nazionale delle Tradizioni popolari*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 5, 1929, pp. 152-155: 153. Cfr. E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., pp. 179-180; A. D'AMATO, *Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, cit., p. 155.

¹⁵³ C.N.T.P., *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari*, cit., p. 222.

¹⁵⁴ Sulla storia di «Lares» si veda F. DEI, *Lares: una rivista nella storia dell'antropologia italiana (1912...)*, «Lares. Quadrimestrale di Studi Demotnoantropologici», LXXXVI, 1, gennaio-aprile, 2020, pp. 3-37. Sebbene lo storico delle religioni non figuri apertamente nel comitato editoriale di «Lares», la sua presenza emerge sia dal contenuto dei primi numeri che dal carteggio con Toschi, col quale serra i legami a partire dal 1929 e che si occupa, ora che Cocchiara è a Londra, di tutte le questioni organizzative del CNTP e del II Congresso Nazionale per le Tradizioni Popolari del 1931 (A. D'AMATO, *Il carteggio Pettazzoni-Toschi e il II Congresso nazionale delle tradizioni popolari – Udine 1931*, «Lares. Quadrimestrale di Studi Demotnoantropologici», LXXV, 1, gennaio-aprile, 2009, pp. 99-209). Ad esempio, oltre a venir ristampata la sua risposta alle critiche di Corso al suo discorso presidenziale (R. PETTAZZONI, *Le divinità etrusche e il folklore*, cit.), sul primo fascicolo di «Lares» appare una intera sezione dedicata alla Religiosità popolare, aperta dalla recensione di Toschi alla *Confessione dei peccati* di Pettazzoni e seguita da una serie di brevi compendi degli articoli di argomento folklorico apparsi su SMSR negli ultimi cinque anni, di mano della allieva Anna De Montagu (P. TOSCHI, recensione a R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati. Parte I. Primitivi – America antica – Giappone – Cina – Brahmanesimo – Giainismo – Buddismo*, «Lares. Organo del Comitato nazionale per le tradizioni popolari», I, 1, 1930, pp. 64-65; A. DE MONTAGU, *Contributi e ricerche sulla religiosità popolare nella Rivista «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»*, «Lares. Organo del Comitato nazionale per le tradizioni popolari», I, 1, 1930, pp. 65-70). Pettazzoni era stato coinvolto nella redazione di un non ancora ben precisato Bollettino del CNTP già dalla fine del 1928 (M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929. Materiali per una biografia*, «Strada maestra», 48, 2000, p. 150).

Nel terzo fascicolo della rivista, il I del 1931, come già annunciato nella sezione Notizie e commenti del 1930,¹⁵⁵ si dava grande risalto all'uscita degli atti del cinquantesimo Congresso della Folk-lore Society, di cui era affidata la recensione di tutte e ventiquattro le comunicazioni ad alcuni dei «migliori esperti nei diversi rami del folk-lore»: oltre a Pettazzoni e Toschi, Amy A. Bernardy, Pavolini, Ettore Rossi e Israele Zoller.¹⁵⁶ A introdurre il lavoro veniva pubblicato un discorso approntato da Edwin O. James, presidente della Folk-lore Society, intitolato *Il folklore in Inghilterra*.¹⁵⁷ Il volume degli atti, significativamente, era presentato come «commemorativo» e «augurale» e si inviava «alla Folklore Society e al suo Presidente il cordiale saluto di Lares e del [...] Comitato per le Tradizioni Popolari».¹⁵⁸ Dall'altra parte, nell'ultimo fascicolo dell'annata 45 (1929) di «Folk-lore», stampata nel primo semestre del 1930, era apparsa una breve recensione di Herbert J. Rose agli *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari*, in cui ne apprezzava l'iniziativa, riportando anche alcune affermazioni del discorso inaugurale di Pettazzoni.¹⁵⁹

Tra la fine del 1929 e il 1930, attraverso queste rafforzate relazioni internazionali, Cocchiara viene accettato all'Università di Oxford come allievo di Marett, dove Pettazzoni (e Van Gennep) lo avevano vivamente consigliato di recarsi per completare la propria formazione.¹⁶⁰ Fondamentale, per Pettazzoni, era «aver l'occhio continuamente alla scienza del folk-lore quale è sorta all'estero e come si è svolta all'estero».¹⁶¹ Il programma di Cocchiara in Inghilterra era chiaro e «ben definito»: egli doveva «acquistare quella cultura e quel *metodo* etnologico che in Italia dovrebbe farsi, faticosamente, da sé e che per lo studio del folk-lore è essenziale». «Ella vedrà», scriveva,

¹⁵⁵ *Gli atti del Congresso per il cinquantenario della Folk-lore Society*, «Lares. Organo del Comitato nazionale per le tradizioni popolari», I, 1, 1930, pp. 59-60.

¹⁵⁶ *Gli atti del Giubileo della Folk-lore Society di Londra*, «Lares. Organo del Comitato nazionale per le tradizioni popolari», II, 1, 1931, pp. 77-84: 77.

¹⁵⁷ E.O. JAMES, *Il folklore in Inghilterra*, «Lares. Organo del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari», II, 1, 1931, pp. 5-10.

¹⁵⁸ *Gli atti del Giubileo della Folk-lore Society di Londra*, cit., p. 77.

¹⁵⁹ H.J. ROSE, *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari*. Firenze, maggio 1929, Firenze, 1930, «Folk-lore. Transactions of the Folk-Lore Society», 45, 4, 1929, pp. 395-396.

¹⁶⁰ Sulla sua esperienza oltremarina di Cocchiara si veda A. D'AMATO (a cura di), *Cocchiara e l'Inghilterra. Saggi di giornalismo etnografico (1930-1933)*, Bari, Edizioni di Pagina, 2012; ID. (a cura di), *Giuseppe Cocchiara – Raffaele Pettazzoni. Lettere (1928-1959)*, Palermo, A.C. Mirror, 2006. Cfr. ID., *Giuseppe Cocchiara e «Lares»*. *Dal carteggio di Paolo Toschi*, «Lares. Quadrimestrale di Studi Demoetnoantropologici», a. LXXII, 2, maggio-agosto, pp. 485-568. Pettazzoni, con meno fortuna, aveva provato a far studiare anche Renato Boccassino in Inghilterra, sollecitando proprio Frazer (G. DORE, *Lettere di Renato Boccassino a Raffaele Pettazzoni (1924-1934)*, «La Ricerca Folklorica», 67-68, aprile-ottobre, 2013, pp. 173-183: 180-181. Lettera del 30 marzo 1930).

¹⁶¹ Lettera di Pettazzoni a Cocchiara, 31 luglio 1929, in A. D'AMATO (a cura di), *Cocchiara e l'Inghilterra*, cit., pp. 9-10.

che per gli Inglesi il folk-lore è essenzialmente etnologia (o, com'essi dicono, impropriamente, antropologia): in Italia il folk-lore è sempre stato altra cosa, com'ella sa: e lo stesso Pittè non ha realizzato completamente il *concetto moderno di folk-lore* in questo senso. Ella dunque sarà, mi auguro, il pioniere di un nuovo indirizzo di studi folk-lorici in Italia, l'indirizzo 'antropologico', cioè etnologico.¹⁶²

Loria e Frazer, in conclusione

Al volgere degli anni Venti, al crearsi delle condizioni adatte, Pettazzoni coniuga la necessità, a lungo percepita dalla comunità antropologica italiana, di una rifondazione degli studi folklorici con l'esempio che gli viene da oltremarina: con questa operazione, finisce per riconoscere e ufficializzare, incarnandola, non solo l'importanza avuta dall'antropologia britannica e in particolare da Frazer sulla propria formazione, ma anche una certa tendenza dell'entourage romano raccolti attorno ai Sergi a guardare all'Inghilterra per trovare ispirazione e riferimento. Sebbene sia da valutare quanto la proposta di Pettazzoni abbia successo nella costruzione della disciplina delle tradizioni popolari in Italia¹⁶³ e quanto, e in quali forme, la sua concezione antropologica del folklore, a fronte dell'«eredità populistica e anti-moderna» del movimento folklorico degli anni Venti,¹⁶⁴ continui a trovare effettivo radicamento in «Lares» e tra gli studiosi italiani (si tratta forse di un canto del cigno?),¹⁶⁵ l'apertura e i legami con il mondo anglosassone

¹⁶² Lettera di Pettazzoni a Cocchiara, 19 settembre 1929, in A. D'AMATO (a cura di), *Cocchiara e l'Inghilterra*, cit., p. 14. Corsivo mio.

¹⁶³ Il congresso vide forti critiche provenire soprattutto da Corso: R. CORSO, *Il congresso delle tradizioni popolari*, «Il Folklore Italiano», 4, 1929, pp. 134-139; Id., *Un brano del discorso di R. Pettazzoni al Congresso delle tradiz. popolari di Firenze*, «Il Folklore Italiano», 4, 1929, pp. 297-298; Id., Nota bibliografica a CNTP, *Atti del I Congresso Nazionale delle tradizioni popolari*, «Il Folklore Italiano», 5, 1930, p. 233. Sul dibattito tra Corso e Pettazzoni in merito al Congresso Nazionale si veda D'Amato in questo monografico e A. D'AMATO, *Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, cit., pp. 27-29; M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., pp. 210-212. Il 17 maggio Pettazzoni avrebbe finito il suo mandato come presidente della SRA. Al Congresso di Udine, come nota Stefano Cavazza, si manifesta un'accentuazione degli indirizzi nazionalisti (S. CAVAZZA, *La folkloristica italiana e il fascismo. Il Comitato Nazionale per le Arti Popolari*, «La Ricerca Folklorica», XV, aprile 1987, pp. 109-122: 110) e del gemellaggio inglese non si fa più menzione.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 117.

¹⁶⁵ «Lares», negli anni successivi, si sarebbe focalizzata soprattutto su studi di folklore regionale e tradizioni orali. Dei, analizzando gli anni di direzione scientifica di Toschi, fa notare ad esempio che la nuova serie della rivista sembra più in continuità con l'insegnamento di Francesco Novati, che con quello di Loria: «Novati era infatti un celebre esponente di quella 'scuola storica' di filologia e letteratura in cui Toschi si forma: e il primo articolo del numero è per l'appunto un omaggio che a lui rivolge un altro esponente di quella scuola e maestro di Toschi, vale a dire Pio Rajna» (F. DEI, *Lares*, cit., p. 10). Toschi, «come molti esponenti della 'scuola storica' in cui si era formato, rifiutava radicalmente la tesi romantica sull'origine collettiva e

durante i primi anni del fascismo, almeno di parte dell'accademia italiana, sono evidenti. Nel Congresso del 1929 la presenza del re,¹⁶⁶ delle autorità (nella persona del conte Giuseppe Della Gherardesca, sindaco di Firenze, e di Alessandro Martelli, futuro Ministro dell'Economia, entrambi esponenti dell'Ente per le Attività Toscane) e di Pavolini, punto di riferimento del fascismo fiorentino, non impediscono a Pettazzoni di rivolgersi oltremontana e di esprimere le proprie posizioni. Non bisogna farsi scrupolo a usare la parola folklore, dice liberamente: «il nostro sentimento nazionale è ormai abbastanza robusto per comportare l'uso di una parola straniera: che se così non fosse, esso avrebbe bisogno di una cura ricostituente».¹⁶⁷

Il processo di cooptazione del folklore nel regime, nonostante fosse lo stesso CNTP a cercare di trovare spazio nella politica culturale del regime e nell'attività folkloristica promossa dall'Opera Nazionale Dopolavoro (OND) a partire dal 1927, era ancora gli esordi.¹⁶⁸ Proprio il 31 maggio 1929, Pettazzoni avrebbe ricevuto una lettera da parte del Ministro Guardasigilli Alfredo Rocco che lo informava della costituzione in Roma di un Comitato Nazionale per le Arti Popolari (CNIAP), controllato direttamente dall'OND, con il compito di occuparsi delle «relazioni con l'estero, e, soprattutto, dei rapporti con la Commissione Internazionale per le Arti Popolari».¹⁶⁹ Di lì

spontanea della 'poesia popolare'; cercava piuttosto di ricondurla a nuclei di autorialità, sottolineando la costante interazione e i reciproci prestiti rispetto alla tradizione 'alta' e scritta. È questo l'oggetto di ricerca che caratterizza tutta la sua carriera – e che lo distingue così tanto da Loria e dalla scuola 'etnografica'. Si tratta del folklore inteso non tanto come cultura in senso antropologico, ma come repertorio di forme di estetica popolare: documenti o 'reliquie' viventi di antiche fasi della letteratura e dell'arte, che nella storia di queste discipline 'maggiori' potevano e dovevano essere integrate» (ivi, pp. 9-10; cfr. S. CAVAZZA, *La folkloristica italiana e il fascismo*, cit.). Su Toschi si veda, oltre al saggio di Cavazza su questo numero monografico, A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, cit., pp. 195, 214-215; E.V. ALLIEGRO, *Antropologia italiana*, cit., pp. 196-197; 200-201; 203-206; 339-343 e, con riserve, M. COPPOLA, *Paolo Toschi e il folklore italiano: vite parallele*, in *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2021, URL Bérose: article2479.html (ultimo accesso 20 luglio 2022) e ID., *Paolo Toschi tra Benedetto Croce e Benito Mussolini. Per una storia del folklore italiano durante il fascismo*, in *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2021, URL Bérose: article2482.html (ultimo accesso 20 luglio 2022). Sul rapporto tra Frazer e Toschi cfr. M. FRESTA, *Il Ramo d'oro di Paolo Toschi*, cit. Per il caso di Cocchiara si vedano i già citati saggi di D'Amato.

¹⁶⁶ Lo stesso Vittorio Emanuele III avrebbe pubblicato un articolo di commento al Congresso, in cui parla dei benefici del fascismo per la proliferazione degli studi etnologici in Italia, in confronto alle chiusure del regime sovietico (S.M. Vittorio Emanuele III, *Vita ed arte di popolo al Congresso Nazionale di Firenze*, «Vita Nova», V, 6, giugno 1929, pp. 502-505).

¹⁶⁷ R. PETTAZZONI, *Discorso [inaugurale] del Prof. Raffaele Pettazzoni*, cit., p. 15.

¹⁶⁸ S. CAVAZZA, *La folkloristica italiana e il fascismo*, cit., pp. 109-110. Cavazza sottolinea come nel 1929 ci fosse ancora uno «scarso interesse dei vertici del regime per gli studi demologici», di cui è testimonianza la «difficoltà con cui Pavolini ottenne, dopo ripetuti tentativi, una rappresentanza del governo a Firenze» (ibid.).

¹⁶⁹ Lettera di A. Rocco a R. Pettazzoni del 31 maggio 1929, cit., in A. D'AMATO, *Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, cit., p. 163.

a breve sarebbe iniziata una nuova fase:¹⁷⁰ dopo diversi contrasti, nel 1932 il CNTP sarebbe stato assorbito dal CNIAP e «Lares», sotto la direzione di Emilio Bodrero, con Toschi vice-presidente, ne sarebbe diventato il bollettino ufficiale: «così tutto ciò che prima era motivo di interesse e di studio di pochi appassionati cultori del folklore od era affidato all'iniziativa di coraggiosi Enti culturali, insufficienti per mezzi e per organizzazione a coordinare ed indirizzare verso un unico obiettivo le varie iniziative», poteva essere inquadrato e disciplinato «nelle fila di una istituzione prettamente fascista».¹⁷¹ Al 2 ottobre 1933 risale la Circolare firmata da Achille Starace, segretario del Partito Fascista e commissario straordinario dell'OND, che abolisce la parola «folklore» e la sostituisce con «popolarisca». Nel frattempo, il 20 novembre 1931, in base r.d.l. 28 agosto 1931, n. 1227 (*Disposizioni sull'istruzione superiore*), Pettazzoni aveva giurato fedeltà al regime fascista e nell'aprile del 1933 era stato nominato accademico d'Italia.¹⁷²

Negli anni a seguire, allo stringersi della morsa del regime, lo storico delle religioni avrebbe continuato a giocare un ruolo strategico nell'affermazione delle scienze etnologiche,¹⁷³ rimanendo legato ancora a lungo alla figura di Frazer secondo modi e declinazioni nuove. Mi si permetta una sola anticipazione, presa dalla prolusione al primo corso in Etnologia inaugurato dallo studioso all'Università di Roma nel 1937, significativamente intitolata *L'Etnologia come scienza storica*. In essa, al fianco di Frazer, appare Benito Mussolini:

Nel 1934 si festeggiarono gli ottant'anni di un illustre scienziato inglese, Giacomo Giorgio Frazer. Nel volume che si pubblicò, come si usa, in quell'occasione, sono elencati i nomi degli aderenti. Fra essi sono due italiani; uno [Pettazzoni] non conta; l'altro conta per tutti: Mussolini. Mussolini rendeva omaggio a Frazer. La scienza coltivata dal Frazer, gli inglesi la chiamano "antropologia". Noi in Italia la chiamiamo "etnologia": è la scienza di cui oggi per benevola designazione dei colleghi, per incarico affidatomi dal Rettore Magnifico, con l'approvazione di Sua Eccellenza il Ministro, io ho l'onore di inaugurare l'insegnamento.¹⁷⁴

¹⁷⁰ S. CAVAZZA, *La folkloristica italiana e il fascismo*, cit.; Id., *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, il Mulino, 2003², pp. 95-107.

¹⁷¹ *Atti del Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari*, «Lares. Organo del Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari», III, 3-4, 1932, pp. 156-159: 156-157.

¹⁷² M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, *Materiali per una biografia*, «Strada Maestra», 50, 2001, pp. 38-40.

¹⁷³ Nel 1937 Pettazzoni avrebbe tenuto il primo corso di Etnologia dell'Università di Roma e nel 1944 sarà tra i soci fondatori della nuova Società di Etnografia Italiana.

¹⁷⁴ La prolusione è riportata nella sua interezza in M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938*, *Materiali per una biografia*, «Strada Maestra», 54, 2003, pp. 70-73: 70; R. PETTAZZONI, *L'Etnologia come Scienza Storica*, «Rivista di Antropologia», XXXI, 1935-1937, pp. 455-457.

In conclusione a questo saggio, a mo' di chiosa, conviene infine chiedere quanto in questo progetto pettazzoniano del 1929 sopravvivesse effettivamente di Loria e di Frazer.

Certo, per l'inizio degli anni Trenta, l'etichetta di Etnografia italiana scelta dall'etnografo per definire quella che al tempo voleva distinguersi quale nuova disciplina nel campo degli studi antropologici nostrani, venuto meno il suo sostenitore e cambiate le condizioni storiche, aveva da tempo perso forza, cadendo in disuso. Ma, a differenza di Corso, che ne aveva tramandato l'opera appiattendola sui soli contributi museali e collezionistici, Pettazzoni riconosceva e riprendeva di Loria, oltre alla concezione delle scienze folkloriche come 'scienze difficili', soprattutto lo sforzo di definizione e fondazione dello studio delle tradizioni popolari italiane. «Lares», «per il suo titolo e per il suo simbolo» si riallacciava «ad una non lontana anticipazione del nostro movimento legata ai nomi di Lamberto Loria e Francesco Novati», sosteneva Pettazzoni nel suo discorso presidenziale del II Congresso di Tradizioni Popolari tenutosi a Udine dal 5 all'8 settembre 1931. D'altra parte, a fronte di un bilancio del primo biennio di attività, «il risultato precipuo» del CNTP poteva considerarsi di tipo organizzativo: «il movimento fiorentino è esteso da un capo all'altro d'Italia. Retto da una gerarchia senza sussiego di fiduciari regionali e provinciali, conia numerosi nuclei, disseminati dalla Sicilia alla Lombardia». ¹⁷⁵ Un punto cardine del programma lorianò, che voleva «lo studio del popolo italiano condotto sistematicamente e coordinato per tutte le regioni d'Italia». ¹⁷⁶

Di Loria, Pettazzoni manteneva poi una concezione integrale dello studio delle itale genti, sviluppata sul campo negli anni melanesiani e adattata allo studio dei 'selvaggi interni'. Se l'etnografo utilizzava al tempo il termine folklore per indicare solo le espressioni orali della tradizione dei volghi e degli indigeni, la sua idea di Etnografia italiana era nata, come ricordava Pettazzoni nel 1913, proprio nel tentativo di correggere un concetto «troppo ristretto di folklore». ¹⁷⁷ L'Etnografia italiana si era caratterizzata per una visione d'insieme dello studio della cultura orale e materiale. Il folklore di Pettazzoni si allontanava da una visione limitata della disciplina per abbracciare «tutta la vita tradizionale del popolo in tutte le sue forme ed aspetti», «che tutti questi aspetti – ricordava parafrasando Loria – sono interdipen-

¹⁷⁵ R. Pettazzoni in *Il II Congresso delle tradizioni popolari*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 12, 1932, pp. 117-125: 118.

¹⁷⁶ «Il concetto più vasto di etnografia italiana introdotto come correzione del concetto troppo ristretto di folk-lore; l'etnografia generale, – vale a dire l'etnologia – posta come base della etnografia itatica; o studio del popolo italiano condotto sistematicamente e coordinato per tutte le regioni d'Italia, senza trascurare i risultati della scienza generale dei popoli: queste furono le idee dominanti nell'opera e nel programma di L. Loria» (R. PETTAZZONI, *Lamberto Loria*, cit., p. 1).

¹⁷⁷ *Ibid.*

denti, e che non si può trascurarne uno senza correre il rischio di non comprendere adeguatamente gli altri». ¹⁷⁸ Una «concezione integrale, totalitaria del folklore» che si sarebbe adottata anche nella suddivisione in sezioni del II Congresso Nazionale, «in cui tutta la tradizione popolare nelle sue varie forme [era] rappresentata e distribuita». ¹⁷⁹

Attraverso l'esempio anglosassone, oltretutto, Pettazzoni andava a fortificare proprio l'anima e l'impianto della lezione lorianiana, dandogli autorevolezza. Come il suo programma di strutturazione e organizzazione della disciplina trovava concreta esemplificazione in quello della Folklore Society, che rappresentava il concreto esito finale di quanto progettato, ma mai realizzato da Loria nel 1912 (e che ora si doveva procedere a costruire tramite il CNTP), la concezione 'etnografica' di Loria, attraverso il collegamento fattone da Pettazzoni con quella inglese, finiva per assumere valore e radicamento. «Bisogna dunque che i folkloristi si convertano in etnografi», aveva sostenuto Loria in *Due parole di programma* nel 1912. ¹⁸⁰ Per Pettazzoni – come visto – il folklore era sostanzialmente etnografia. Pio Rajna, nel suo saggio di apertura al primo numero della II serie di «Lares», chiariva che l'appropriazione da parte del CNTP di quello che un tempo era stato il *Bullettino della Società di Etnografia Italiana* non doveva meravigliare: «Folklore ed Etnografia quali ora l'uno e l'altra si concepiscono, nonché essere strettamente affini, differiscono solo per estensione. [...] [Dunque] Lares si presta ugualmente bene, o anche meglio, ad essere usato qual simbolo della vita domestica e campestre, del costume, del pensiero popolare, in ogni loro manifestazione». ¹⁸¹ «La riduzione del folklore ad etnografia», avrebbe infine ribadito Pettazzoni al Congresso di Udine, «è pur sempre una grande conquista della scienza antropologica del secolo XIX. Il folklore è l'etnografia dei popoli civili, la sopravvivenza negli strati inferiori della popolazione (*vulgus in populo*) di forme ed elementi di una civiltà complessivamente superata ed estinta». ¹⁸²

Certo Loria non si sarebbe espresso in questi termini. Se l'etnografo aveva prospettato l'utilizzo del metodo comparativo e parlato di sopravvivenze, l'adozione del concetto di sopravvivenza quale chiave di lettura precipua del folklore e l'uso estensivo del metodo comparativo erano acquisizioni filtrate in Italia successivamente, mutate da Pettazzoni (e da Corso) dalla tradizione anglosassone. Una tradizione di cui Frazer, alla fine degli anni Venti, diventa emblema e rappresentazione, adottato da Pettazzoni

¹⁷⁸ R. Pettazzoni in *Il II Congresso delle tradizioni popolari*, cit., p. 119. Si veda L. LORIA, *Due parole di programma*, cit., p. 19.

¹⁷⁹ R. PETTAZZONI, *Discorso [inaugurale]*, cit., p. 14.

¹⁸⁰ L. LORIA, *Due parole di programma*, cit., p. 19.

¹⁸¹ P. RAJNA, *Francesco Novati e il folklore*, «Lares», I, 1, 1930, pp. 5-8: 5.

¹⁸² R. Pettazzoni in *Il II Congresso delle tradizioni popolari*, cit., p. 121.

quale ‘nuovo’ padre fondatore e quasi antenato totemico di un certo modo di fare antropologia. La scelta doveva essere stata piuttosto naturale: oltre a una consuetudine quasi quotidiana e ventennale con le pagine dell’antropologo, Pettazzoni condivideva gli stessi studi classici e l’interesse per le religioni primitive di Frazer, illuminati e riletti, fin dai primi anni, proprio alla luce delle comparazioni antropologiche. La concezione pettazzoniana della storia delle religioni si era radicata in una più ampia visione antropologica dello studio dei fenomeni religiosi, in cui etnologia e folklore procedevano a braccetto nell’interpretazione di riti e credenze dei primordi dell’umanità. Frazer, nella sua plurima veste di antropologo/etnologo, folklorista e storico delle religioni, era forse la figura a cui lo studioso italiano, per formazione e interessi, si sentiva più vicino.

Decano della Folk-lore Society, antropologo di fama mondiale, per gli anni Venti, ormai anziano, Frazer era una figura pubblica, ampiamente conosciuta anche al di fuori dei ristretti circoli antropologici. Tra i maggiori interpreti del dibattito sulle origini della religione di inizio Novecento, «tra i maestri della scuola antropologica, che specialmente in Inghilterra ha molti seguaci», dice Pettazzoni, occupava, «dopo la morte del Tylor, il posto più eminente».¹⁸³ Conoscere e confrontarsi con la sua opera era stato un passaggio obbligato nel percorso teorico di Pettazzoni. Essere riconosciuto e apprezzato dallo studioso scozzese, a sua volta, gli aveva portato visibilità a livello internazionale, e una chiave di accesso privilegiata al mondo accademico inglese attraverso il suo network formale e informale di relazioni.¹⁸⁴ Nel 1926 Frazer aveva menzionato lo studio di Pettazzoni sull’essere celeste in apertura al secondo capitolo del suo nuovo libro, *The Worship of Nature*, definendolo un’opera molto dotta e rimandandovi tutti gli studiosi interessati all’argomento: una citazione che Pettazzoni avrebbe usato più volte nel corso degli anni successivi, per contrastare le teorie di padre Schmidt¹⁸⁵ e per farsi pubblicità,¹⁸⁶ sottolineando anzi quanto la parte dedicata da Frazer agli dei del cielo dei popoli civili dell’antichità fosse in un certo qual modo una anticipazione di quanto da lui progettato per il secondo volume della

¹⁸³ R. PETTAZZONI, recensione a J.G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex. The Fasti of Ovid*, edited with a Translation and Commentary, London, 1929, «Leonardo. Rassegna bibliografica mensile», 1, 1930, pp. 43-45: 44.

¹⁸⁴ Frazer, negli anni successivi, si sarebbe anche speso nella ricerca di un editore inglese per la pubblicazione della *Confessione dei peccati*, mettendolo in contatto anche con l’astro nascente Bronislaw Malinowski.

¹⁸⁵ R. PETTAZZONI, *Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 3, 1927, pp. 97-113: 107-108.

¹⁸⁶ Come riporta Gandini, nel 1929, «per un rilancio de *L’essere celeste* del 1922 prepara un foglio con giudizi di J.G. Frazer (1926), A. Loisy (1922), G. Gentile (1922), Ch. Guignebert (1924), H. Hommel (1928), H. Webster (1923), R. Kreglinger (1922), F. Kattenbusch (1923), A.E. Haydon (1926)» (M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, p. 153).

sua opera sulla formazione e sullo sviluppo del monoteismo.¹⁸⁷ Il giro di vite di questo allineamento si era stretto con l'intervento al cinquantenario della Folk-lore Society, la nomina di Frazer a socio onorario della SRA e la sua promessa partecipazione al I Congresso Nazionale per le Tradizioni Popolari. L'affiliazione alla consolidata tradizione inglese e al nome dello scozzese garantiva prestigio e riconoscimento a Pettazzoni e alla sua visione delle scienze etnologiche, dando anche concretezza e materialità a una possibile organizzazione strutturata della disciplina.

Frazer, dal canto suo, con l'elevazione a padre fondatore, subiva un processo di destorificazione che lo poneva oltre al valore intrinseco delle teorie e dei metodi contenuti nelle sue opere. Così, se nel 1928 Pettazzoni definiva il volume *Man, God and Immortality*, di cui recensiva la traduzione francese, l'opera più importante e utile di Frazer, poiché contenente, estratte dalla congerie dei fatti, «le idee direttive, il pensiero personale del Maestro»,¹⁸⁸ nel 1929 si sentiva di prendere per la prima volta apertamente le distanze dal metodo frazeriano proprio nel commento all'opera di Frazer che, dopo il *Ramo d'oro*, più andava a suggellare, idealmente, i legami tra Italia e Inghilterra: il suo nuovo commento ai *Fasti* ovidiani.¹⁸⁹ Nelle recensioni apparse sulla terza pagina del «Corriere della sera» del 30 dicembre 1929¹⁹⁰ e poi su «Leonardo. Rassegna bibliografica mensile» del gennaio 1930,¹⁹¹ Pettazzoni si soffermava a chiarire come l'indagine antropologica sviluppatasi in Inghilterra avesse avuto «il merito di aver messo in evidenza l'elemento magico che sta[va] alla base della religione romana». «La religione romana non è tutta limpida e chiarezza e composto equilibrio di atti rituali e di formule contrattuali precise», diceva Pettazzoni: «c'è anche, nel fondo, un nucleo più torbido, una ideologia strana, soprattutto una prassi che è vicina alla magia», alla cui interpretazione, di fronte al mutismo del mondo classico, la ricerca antropologica prestava soccorso con l'esplorazione del mondo esotico e primitivo. Frazer indagava il senso dei riti contenuti nei *Fasti* «alla luce dei riscontri antropologici, vale a dire etnografici, facendo per

¹⁸⁷ R. PETTAZZONI, *Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo*, cit., p. 108.

¹⁸⁸ ID., recensione a J.G. Frazer, *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, Paris, 1928, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 4, 1928, pp. 142-143: 143.

¹⁸⁹ Durante il Congresso del 1929 Pettazzoni aveva fatto distribuire tra i partecipanti un prospetto dei *Fasti* curato da Frazer speditogli da Macmillan (FRAZ/19/12, Letter from R. Pettazzoni to Lady Frazer, 14 May 1929). Sull'opera si veda G. KEZICH, *Frazer e Ovidio. Classicismo e romanticismo nell'etnologia*, in P. CLEMENTE (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro*, cit., pp. 63-66.

¹⁹⁰ R. PETTAZZONI, *La religione romana e il Calendario*, «Corriere della sera», 30 dicembre 1929, p. 3.

¹⁹¹ ID., recensione a J.G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex. The Fasti of Ovid*, cit.

la religione romana quel che già aveva fatto per la religione greca col suo commento a Pausania e per la religione di Israele col suo *Folklore nell'antico testamento*.¹⁹²

Attraverso «l'abbondanza della documentazione 'antropologica', il cumulo dei riscontri etnografici citati a richiamo l'uno dell'altro», il metodo antropologico, di cui Frazer era maestro, aveva però, dice Pettazzoni, «la tendenza a spiegare un fatto per sé stesso inesplicabile con una serie di fatti simili», selezionando delle somiglianze ideali che pareva avessero «più valore delle differenze storico-culturali fra i singoli fatti messi a confronto», onde talvolta avveniva «di porre sullo stesso piano fenomeni geneticamente assai disparati, rinunciando al criterio storico dello svolgimento, che solo potrebbe mettere ordine e limite nella sconfinata materia dei riscontri e delle comparazioni». Tale tendenza era «particolarmente visibile nelle opere del Frazer [...] e ci permette[va] di comprendere la sua predilezione per un genere di lavori pei quali la trattazione frammentaria è la sola disponibile». Così, se «fra la moltitudine esotica delle tribù d'ogni colore il Frazer [era] guida esperta e sicura», «non tutte le spiegazioni da lui proposte [erano] certe: tutte – invece – [erano] chiare, verosimili».¹⁹³ Invece, si chiedeva Pettazzoni, «questa 'antropologia', che [andava] oltre la forma per investigare la sostanza», non poteva essere «essa stessa una integrale e più vera filologia»: «l'opposizione di metodo filologico e metodo antropologico va superata, come è superata l'opposizione di popoli storici e popoli 'senza storia'. L'avvenire dell'antropologia – dell'antropologia etnica, beninteso, o etnologia – è orientato verso la sua inserzione nella storia come primo capitolo della storia della civiltà».¹⁹⁴

Pettazzoni era perfettamente consapevole dei limiti del 'metodo antropologico', così come dell'impianto nomotetico e astorico dell'evoluzionismo britannico (nonché del processo di revisione che il concetto di sopravvivenza e la categoria di folklore stavano subendo negli ultimissimi anni).¹⁹⁵ Non a caso nel discorso tenuto all'apertura del Congresso di Tradizioni Popolari aveva parlato dell'importanza di ricostruire soprattutto «lo svolgimento» delle superstizioni e, più in generale, di «metodo comparativo variamente applicato».¹⁹⁶ Si veniva a creare così una sorta di scollamento o doppio registro: se il testo «antropologicamente più interessante» di tutta la letteratura latina, nel suo compendio frazeriano, era opportuno che fosse conosciuto «specialmente in Italia, dove gli studi di etnologia ed etnografia

¹⁹² ID., *La religione romana e il Calendario*, cit., p. 3.

¹⁹³ ID., recensione a J.G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex*, cit., p. 44.

¹⁹⁴ ID., *La religione romana e il Calendario*, cit., p. 3.

¹⁹⁵ Si veda ad esempio quanto scrive in *Il II Congresso delle tradizioni popolari*, cit., pp. 121-122.

¹⁹⁶ R. PETTAZZONI, *Discorso [inaugurale]*, cit., p. 8.

sono pressoché nulli, e nemmeno gli interessi coloniali son valse a susciarli»¹⁹⁷ come era accaduto in Inghilterra, allo stesso tempo il suo impianto evolucionista doveva essere superato nella «grande sintesi unificatrice» della storia della civiltà: «anche l'etnologia emancipata dal naturalismo antropologico si è ormai inserita nella storia della civiltà come scienza della civiltà primitiva. Anche il folklore, come scienza della civiltà popolare, non è che un ramo della storia della civiltà». È questa scienza nuova «che si delinea come la grande scienza storica del domani».¹⁹⁸ Frazer, insomma, era un prestigioso passato che bisognava innestare in Italia per poter avanzare verso un altrettanto glorioso futuro.

Ma se il metodo comparativo doveva essere superato da quello storico-religioso, e l'antropologia inserita nella storia della civiltà, oltre al patrocinio teorico, che cosa rimaneva effettivamente di Frazer nella proposta di Pettazzoni?

La risposta sembra risiedere nella fascinazione per il «baratro profondo e scuro» dell'anima popolare scopercchiata dallo scozzese: «con l'adozione del metodo comparativo la scienza del Folklore ha visto i suoi orizzonti dilatarsi in una vastità sconfinata, che costituisce bensì la sua intima difficoltà, ma che le conferisce anche una particolare dignità e una particolare bellezza», spiega Pettazzoni nel discorso presidenziale del 1929.¹⁹⁹ «È come uno sprazzo di luce gettato sulle tenebre che avvolgono i primordi della storia umana»²⁰⁰ e che permette di toccare un fondo antichissimo, l'oscuro substrato delle primitive religioni italiche: «una tenue fiaba che ascoltammo fanciulli fu già patrimonio di una adulta umanità esotica. Tale usanza

¹⁹⁷ Id., recensione a J.G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex*, cit., p. 44.

¹⁹⁸ R. Pettazzoni in *Il II Congresso delle tradizioni popolari*, cit., p. 122. Non c'è spazio, in questa sede, per approfondire il rapporto tra storicismo pettazzoniano e storicismo crociano. Pettazzoni sviluppa il suo approccio indipendentemente da Croce, a partire dalla sua formazione archeologica e museale e in connubio con la lezione tedesca della scuola storico-culturale non schmidiana (F. DIMPFLMEIER, *Frazer e Pettazzoni*, cit.; lo storico delle religioni Giovanni Casadio, in un'intervista telefonica, parla di convergenze, piuttosto che di influenze). Sulla questione si veda A. BRELICH, *Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)?*, «Religioni e civiltà», 1, 1970-1972, pp. 7-28; C. PRANDI, *Pettazzoni tra storicismo e fenomenologia: derive ideologiche*, in G.P. BESELLO – P. OGNIBENE – A. PANAINO (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e offerto ci unisce*, cit., pp. 387-398. Significativa è inoltre la battaglia che Pettazzoni porta avanti contro Croce e Adolfo Omodeo «per rivendicare il diritto all'esistenza scientifica della storia delle religioni anche in Italia» (A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, cit., p. 196); a proposito, oltre a diversi passi dell'opera di Gandini, si veda A. MOMIGLIANO, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1992, pp. 706 e sgg.; P. XELLA, *Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni*, in M.G. LANCELLOTTI – P. XELLA (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive*, Verona, Ed. Essedue, 2005, pp. 21-40; I.E. BUTTITTA, *Chi ha paura del passato? Il rapporto con la storia della demo-etnoantropologia italiana tra XIX e XXI sec.*, «Rivista del CEHGR», 28, 2016, pp. 51-73: 58-60.

¹⁹⁹ R. PETTAZZONI, *Discorso [inaugurale]*, cit., p. 8.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 10.

che per noi è diventata incomprensibile fu già viva e grave di significato in seno ad una religione ora scomparsa. Sulla traccia di un costume presso che obliato ci è dato percorrere tutta la faccia della terra». Ma «perché il folklore nei suoi motivi elementari presenta tante somiglianze da nazione a nazione, da paese a paese, presso tutti i popoli, sotto tutti i cieli?», si chiede Pettazzoni. «La ragione è molto semplice: il folklore è internazionale perché è di origine pre-nazionale».²⁰¹

Vario come la vita. Il Folklore sembra essere anche, come la vita, perenne. [...] Un vivere sui generis, latente e intermittente, che ha qualche cosa di misterioso e di profondo. Se il Folklore dall'alba dei tempi in cui si perdono le sue origini ha potuto giungere sino a noi, questo è pur segno di una sua oscura vitalità. Apparentemente, sì, il Folklore è un cumolo di rovine, un ammasso di fossili, un campo di cose morte per sempre. Ma fate che per un individuo o per un popolo suoni una di quelle tragiche ore in cui tutta la meravigliosa incrostazione delle secolari civiltà accumulate pare inabissarsi nel nulla, mentre sole regnano sovrane le grandi voci della vita e della morte, e voi vedrete quelle cose che parevano estinte da secoli rianimarsi come per incanto, quasi che al restaurato imperio delle ragioni prime dell'esistenza si accompagni un ritorno alle forme elementari della vita.²⁰²

RIASSUNTO – SUMMARY

A partire dalla prima traduzione italiana della *editio minor* del *Ramo d'oro* di James G. Frazer uscita a cura di Lauro De Bosis nel 1925, l'articolo analizza i rapporti tra antropologia italiana e britannica negli anni Venti e il loro concretizzarsi in un utilizzo strategico di Frazer in chiave di (ri)fondazione disciplinare. Spentosi Paolo Mantegazza, nume tutelare della Società Italiana di Antropologia ed Etnologia di Firenze, tramontato il progetto etnografico di Lamberto Loria, passati i difficili anni della Prima Guerra Mondiale, la variegata comunità antropologica che si raccoglie soprattutto attorno alla Società Romana di Antropologia – e in *primis* Raffaele Pettazzoni, che nel 1929 ne sarebbe divenuto presidente – durante i primi anni del fascismo guarda oltremarina a una ormai consolidata tradizione antropologica alla ricerca di punti di riferimento teorici e (nuovi) padri fondatori.

Starting from the first Italian translation of the *editio minor* of James G. Frazer's *Golden Bough* published by Lauro De Bosis in 1925, the article analyses the relationships between Italian and British anthropology in the 1920s and their materialization in the strategic use of Frazer in terms of disciplinary (re)-foundation. After the death of Paolo Mantegazza, tutelary deity of the Italian Society of Anthropology and Ethnology of Florence, the fading of Lamberto Loria's eth-

²⁰¹ *Ivi*, p. 13.

²⁰² *Ivi*, p. 14.

nographic project, and the difficult years of the First World War, the variegated anthropological community that gathered around the Roman Society of Anthropology – and in first and foremost Raffaele Pettazzoni, who in 1929 would become its president – during the early years of Fascism looked overseas to a consolidated anthropological tradition in search of theoretical points of reference and (new) founding fathers.

Direttore Responsabile
Prof. FABIO DEI
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI OTTOBRE 2022

La storia dell'antropologia italiana durante il periodo interbellico è, per buona parte, da scrivere. Si tratta di una storia che ha le sue radici nella fine dell'Ottocento e nei primi del Novecento e che si intreccia a più livelli e secondo diverse declinazioni con l'avvento e il consolidarsi del regime fascista e la sua politica culturale e coloniale; è una storia che ha propaggini che si estendono ben oltre la fine della Seconda Guerra Mondiale, a volte nel segno della continuità piuttosto che della rottura; ed è una storia in relazione alla quale si sono sviluppati gli studi demoetnoantropologici italiani del dopoguerra e determinate rappresentazioni e narrazioni del nostro passato (e futuro) disciplinare. Nell'ottica di uno sforzo critico e storiografico che superi gli isolati tentativi di analisi del periodo e ne favorisca una migliore comprensione, gli autori dei saggi di questo monografico riflettono su figure e momenti salienti della nostra storia disciplinare in campo antropologico, folklorico e coloniale, prestando particolare attenzione alle diverse modalità di costruzione e partecipazione alla cultura fascista. Il proposito è quello di fare luce sull'antropologia italiana durante il Ventennio fascista, a partire dalla constatazione che alcune domande, quale quella dei rapporti tra antropologia e fascismo, sono rimaste inevase o addirittura inesprese per lungo tempo. Ne emerge la consapevolezza che ricostruire la storia dell'antropologia tra le due guerre significa anche rileggere la storia della disciplina come ci è stata tramandata, riconoscerne le lacune e contestualizzare certe scelte e omissioni dei nostri maestri, per quanto non condivisibili.

In copertina: Ritratto di giovane donna in costume popolare siciliano. Corteo dei costumi nazionali in occasione delle nozze del Principe di Piemonte Umberto di Savoia e di Maria José del Belgio, Roma 1930. Archivio Luce Cinecittà. Progetto grafico Sabrina Guzzoletti.