

«UN RAPPORTO DIFFICILE»

Storia antica e antropologia in Italia ai tempi del *Cultural turn*. Il dibattito su comparazione e analisi diacronica *

In Italia [...] la prima cosa da fare è rafforzare gli studi di etnografia o antropologia comparata e collegarli con quelli di storia antica.

Arnaldo Momigliano

Il presente contributo intende soffermarsi su due brevi saggi, uno datato 1986 e l'altro 1993, prodotti da due importanti storici antichi italiani – Carmine Ampolo e Paolo Desideri –, i quali si concentrarono specificamente sul tema del rapporto tra storia antica e antropologia culturale. Tali saggi si collocano cronologicamente nel momento di affermazione del cosiddetto *Cultural turn*¹, che nell'ultimo trentennio del XX secolo investì fortemente le scienze umane e sociali e, con esse, anche la riflessione sul rapporto tra «storia» e «cultura» (nel senso antropologico del termine)².

I lavori di Ampolo e Desideri si rivelano particolarmente interessanti non solo per le diverse modalità attraverso cui i due studiosi definiscono la possibilità (o meno) di costruire relazioni e percorsi condivisi fra storia antica e antropologia culturale, ma perché concentrano la loro attenzione su due aspetti tanto fondamentali quanto, per lunghi tratti, divisivi nella storia delle relazioni tra le due discipline, cioè il ruolo della comparazione e quello dell'analisi diacronica. Due aspetti, questi, su cui a tutt'oggi il dibattito scientifico è vivace e tutt'altro che risolto³, e sulla cui articolazione in un momento importantissimo nella storia dei rapporti tra storia e antropologia come quello, di tendenziale riavvicinamento, alla fine XX secolo⁴ può avere senso riflettere tanto

* Ringrazio Sofia Agnello, Mattia Balbo, Maurizio Bettini, Alberto Cafaro, Gianluca De Sanctis, Stefano Ferrucci ed Emilio Zucchetti per avere generosamente letto una prima bozza di questo lavoro, fornendomi suggerimenti preziosi. Ringrazio anche i due anonimi *referees* per le importanti indicazioni e osservazioni.

¹ Sul *Cultural turn*, BEST 2007; cfr. JAMESON 1998.

² Sul concetto di cultura, KLUCKHOHN - KROEBER 1952.

³ Sul tema della comparazione in storia antica cfr., in tempi recenti (con orientamenti diversi), DETIENNE 1999; CLEMENTE - GROTTANELLI 2009; SCHEIDEL 2009; BETTINI 2014; MARCONE 2016; GAGNÉ ET AL. 2018; LINCOLN 2018. Sul rapporto tra analisi culturale e diacronia, HARTOG 2003; 2020; MORLEY 2004; SAHLINS 2004.

⁴ VIAZZO 2000, pp. 131-176; VARTO 2018b, p. 7. Cfr. anche *infra*, § 2.2.

più oggi, in un momento in cui storia antica e antropologia sembrano vivere nuovamente (anche in Italia) un momento di significativa riapertura del dialogo⁵.

1.1 CARMINE AMPOLO: *STORIA ANTICA E ANTROPOLOGIA: UN RAPPORTO DIFFICILE?* (1986)

Il volume 1986 della rivista *Dialoghi di Archeologia* venne interamente dedicato agli atti del convegno *Prospettive storico-antropologiche in archeologia preistorica*, tenutosi a Roma il 4-5-6 gennaio dello stesso anno. Tale convegno si collocava in un momento di crescente interesse per il contributo che la teoria e la pratica antropologico-culturale potevano fornire all'archeologia. Un interesse – testimoniato, peraltro, dal volume 1985 (3.1) della stessa rivista intitolato significativamente *Archeologia e antropologia* – che derivava, secondo gli organizzatori del convegno, nel caso specifico dell'archeologia preistorica, dalla messa a fuoco di

alcuni problemi di fondo che ci sembrano condizionare la ricerca protostorica in Italia. Uno dei principali è la differenza di sviluppo fra le tecniche di indagine sul terreno, che negli ultimi anni hanno compiuto progressi notevoli [...] e il dibattito teorico e metodologico, che sembra aver avuto invece un ruolo del tutto marginale⁶.

Proprio in virtù del quadro di sottoteorizzazione degli studi di archeologia preistorica dell'epoca, l'incontro e il volume in questione, accanto a un numero cospicuo di contributi strettamente disciplinari, prevedono il confronto con studiosi provenienti da aree accademiche, caratterizzate da maggiore enfasi teorica, «che hanno avuto la maggiore influenza sulla formazione della preistoria

⁵ Su storia antica e antropologia (fuori dall'Italia) cfr., di recente, ad es. DETIENNE 2005a; SMITH 2006; HUMPHREYS 2010; PAYEN - SCHEID-TISSINIER 2012; SIAPKAS 2012; VARTO 2018a e le opere segnalate *supra*, n. 3. Per l'Italia, tra i segni tangibili del generale riavvicinamento tra storia antica e antropologia sono la presenza di un capitolo dal titolo *Storia e antropologia*, a cura di Gi. De Sanctis, per il manuale di storia antica in uscita dal titolo *Le fonti per la storia antica*, a cura di G. Traina, e parallelamente di un capitolo, *L'antropologia del mondo antico e la storia*, a cura dell'autore del presente contributo, per il manuale, anch'esso in uscita, *L'antropologia del mondo antico*, a cura di M. Bettini. Il 10 ottobre 2022 è stato, inoltre, conferito ai *Quaderni del Ramo d'Oro On-line* – una pubblicazione dichiaratamente di antropologia del mondo antico – lo status di rivista scientifica di Fascia A anche per il settore concorsuale di Storia antica (10/D1). Numerosi i lavori recenti di studiosi italiani che fondono storia antica e differenti prospettive antropologiche: e.g. FRANCHI 2010; 2020; VIGLIETTI 2011; 2014; CARLÀ - GORI 2014; SQUILLACE 2015; CAMPANILE ET AL. 2017; DI FAZIO 2017; FERRUCCI 2019; GIORCELLI 2019; MCCLINTOCK 2020; TADDEI 2020; DE SANCTIS 2021; BETTINI 2022. Decisamente più sparuti i contributi di etno-antropologi italiani alla riflessione sulla storia antica; e.g. PIASERE 2008. Per una riflessione sulla storia antica da parte di etno-antropologi all'estero, SAHLINS 2004; ACKERMAN 2008.

⁶ BERGONZI ET AL. 1986, p. 5.

e sui suoi successivi sviluppi, [cioè] l'etnologia e la storia antica»⁷. Ad entrambe le attività parteciparono, infatti, sia etnologi di professione che lavoravano su società contemporanee, come Pier Giorgio Solinas, sia storici aperti allo studio antropologico delle società antiche, come Cristiano Grottanelli, Nicola Parise e Carmine Ampolo⁸. Ma se Grottanelli e Parise discussero insieme un *case study* piuttosto specifico (la nozione del valore alla frontiera tra Greci e Sciti)⁹, il più giovane Ampolo decise di affrontare il tema più ampio del rapporto tra emergenti approcci antropologico-culturali e storia antica.

La scelta di Ampolo è d'importanza tutt'altro che trascurabile, visto che fino a quel momento non era mai stato scritto da uno storico antico italiano un contributo esplicitamente e unicamente concentrato sulle dinamiche correnti del rapporto metodologico tra la sua disciplina e l'antropologia culturale¹⁰, e forse non a caso. Già il titolo dell'intervento di Ampolo, *Storia antica e antropologia: un rapporto difficile?*, individua infatti chiaramente la presenza di un problema di riconoscimento, inquadramento e relazione tra storia antica e antropologia (specialmente in Italia) ma sembra, tuttavia, implicare che tale problema sia superabile come mostra, sempre nel titolo, la messa in dubbio dell'affermazione di partenza attraverso l'inserimento del punto interrogativo finale.

La parte iniziale del contributo di Ampolo muove, infatti, esattamente in tale positiva direzione con il riconoscimento come opere «di vera e propria *histoire anthropologique*»¹¹ dei lavori di studiosi (talora storici di formazione) come Louis Gernet, Sally Humphreys, Paul Veyne, Christian Meier, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, Walter Burkert, i quali si erano mossi o si stavano muovendo secondo linee di episteme e di metodo tese a far dialogare le più recenti correnti dell'antropologia culturale con le discipline classiche, inclusa la storia antica.

Ampolo non si sofferma sul merito di tali studi di storia antropologica, ma rimanda in nota alle importanti considerazioni che, in anni recenti, erano state elaborate, ancorché asistematicamente, da figure assai autorevoli nel campo della storia antica in Italia come Arnaldo Momigliano e Mario Mazza, i quali avevano unanimemente riconosciuto un ruolo decisivo alle emergenti ricerche di antropologia del mondo antico per il futuro della loro disciplina e, allo stesso tempo, avevano mostrato in che senso quello tra storia antica (o, meglio, il tipo di storia antica

⁷ BERGONZI ET AL. 1986, p. 6.

⁸ E.g. PARISE 1968; 1979; AMPOLO 1982; GROTTANELLI 1985.

⁹ GROTTANELLI - PARISE 1986.

¹⁰ Il principale antecedente può essere individuato in MOMIGLIANO 1979, che tuttavia appare piuttosto come una storia degli studi sul tema, per lo più concentrata sul periodo compreso tra fine XIX e prima metà del XX secolo. Come noto, l'antropologia del mondo antico in Italia, in buona parte ispirata a quella francese, nasce per lo più all'interno degli studi filologico-letterari; e.g. BETTINI 1978; 1986; DI DONATO 1980; 1982; GUASTELLA 1980; 1985.

¹¹ AMPOLO 1986, p. 127.

ancora dominante in Italia) e antropologia fosse davvero «un rapporto difficile». Gli studi di antropologia storica dell'antichità vengono infatti giudicati, nella prospettiva dei due storici italiani, come salutare rimedio allo storicismo di stampo classicistico, di origine tedesca, all'epoca ancora largamente applicato in Italia¹², che riconosceva un ruolo centrale allo studio dei grandi eventi e personaggi politico-militari dell'antichità vista come momento di realizzazione di straordinarie e universali idealità¹³, coerentemente con una concezione «miracolistica» e «civilizzatrice»¹⁴ della classicità greco-romana che proprio gli antropologi del mondo antico avevano contribuito decisamente a decostruire a partire dal secondo dopoguerra¹⁵.

Momigliano, già alla fine degli anni '60, aveva auspicato per la storia antica in Italia

di ritornare alle tradizionali antichità pubbliche, private, militari e religiose: ritornarci, s'intende, con la precauzione di chiamarle sociologia e, ammettiamo pure, trattarle da sociologi. Perché i sociologi, come ho tante volte avvertito, non sono che gli antiquari armati di metodi moderni per combattere le follie giovanili o senili dello storicismo assoluto¹⁶.

Talmente forte era, secondo Momigliano, l'urgenza di rimettere in contatto la storia antica con le emergenti discipline socio-antropologiche – circostanza che, come lo studioso stesso evidenziava, si era spesso verificata anche in Italia fino all'alba del XX secolo, cioè prima del successo dello storicismo tedesco in questo paese¹⁷ – da spingerlo ad affermare perentoriamente che

in Italia [...] *la prima cosa da fare è rafforzare gli studi di etnografia o antropologia comparata e collegarli con quelli di storia antica*. Il Consiglio delle ricerche potrebbe fare cosa utile stabilendo speciali borse per giovani storici antichi che vadano a studiare a Parigi con Vernant e Lévi-Strauss e a Cambridge con M. Finley ed E. Leach¹⁸.

¹² Sulle connessioni tra classicismo e, da un lato, ideologia fascista, dall'altro, intellettualità cattolica nei decenni centrali del XX secolo in Italia, vd. ora BARBERA 2022, pp. 16-68; cfr. anche CANFORA 1980.

¹³ MOMIGLIANO 1969, p. 430, con esplicito riferimento critico all'opera di W. Jaeger (e soprattutto a JAEGER 1936). MOMIGLIANO (1974a, p. 457) appare particolarmente critico nei confronti dello storicismo praticato da L. von Ranke che, se da un lato predicava la necessità di studiare i fatti storici nella loro peculiarità e unicità, dall'altro riconosceva l'esistenza di una «marcia della storia universale» caratterizzata da alcuni snodi evolutivi che avrebbero coinvolto solo alcune società umane. Una posizione abbastanza simile a quella di Ranke è rintracciabile anche in MEYER 1907, pp. 142-143.

¹⁴ Cfr. BARBERA 2022, p. 29.

¹⁵ Fondamentale il ruolo di L. GERNET (e.g. 1983); cfr. VERNANT 1968.

¹⁶ MOMIGLIANO 1969, p. 429. Sul rapporto tra antiquaria antica e socio-antropologia moderna nel pensiero di A. Momigliano, vd. DI DONATO 2004, pp. 455-461.

¹⁷ MOMIGLIANO 1979, pp. 9-14, 17.

¹⁸ MOMIGLIANO 1969, p. 431; il corsivo è mio. Vale forse la pena di ricordare in questa sede la creazione, nel 1973, di un *Combined Studies degree in Ancient History and Social Anthropology* presso lo University College di Londra, promosso

Dal canto suo, Mario Mazza promuoveva un ritorno alla centralità delle «scienze umane» nello studio della storia antica in Italia. Un ritorno che doveva passare per il pieno riconoscimento del «ruolo importante [che] antropologia, sociologia ed economia»¹⁹ avevano avuto nei primordi degli studi di storia antica in Italia²⁰ e che avevano continuato ad avere nelle nazioni in cui lo storicismo tedesco era penetrato più debolmente, come il Regno Unito e la Francia. Mazza richiamava, infatti, i risultati fecondi e intellettualmente stimolanti che il legame tra storia e antropologia aveva prodotto nel Regno Unito con i lavori dei cosiddetti «Ritualisti di Cambridge» (Jane Harrison, Gilbert Murray, Francis Cornford), seguaci delle idee di James G. Frazer²¹, e con quanto stava emergendo in Francia con la scuola di «antropologia storica»²² della Grecia antica inaugurata da Louis Gernet e all'epoca portata avanti soprattutto da Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, ma anticipata dalle importanti aperture sociologiche presenti nei lavori di storici come Numa Fustel de Coulanges e di Gustave Glotz²³.

Ed è precisamente sul tema della «riscoperta delle radici intellettuali della storia antica»²⁴, strettamente connesse al pensiero socio-antropologico, che Ampolo si sofferma, di seguito, nel suo contributo richiamando l'opera di un importantissimo storico dell'antichità (ancorché non di professione) rimasto fuori dall'analisi di Momigliano e Mazza, cioè Barthold G. Niebuhr. Già agli inizi del XIX secolo Niebuhr aveva, infatti, mostrato una forte apertura comparativa, assai simile a quella dei primi etnologi a lui contemporanei, applicata alla storia e basata «sulla ricerca soprattutto della *analogia* con le più varie società ed istituzioni, sia dell'età moderna che del passato, e frequentemente anche con società non europee od a livello etnografico»²⁵, ad esempio attraverso

proprio da Momigliano in collaborazione con S. Humphreys; MOMIGLIANO - HUMPHREYS 1974, p. 331. Sul ruolo di Momigliano nella promozione di un'interazione tra studi classici e antropologia vd., da ultima, VARTO 2018b, p. 7.

¹⁹ MAZZA 1985, p. 472. Questa sensibilità era fortemente sentita all'epoca dagli storici antichi italiani d'impostazione marxista; basti pensare a GIARDINA - SCHIAVONE 1981a; 1981b.

²⁰ MAZZA 1985, p. 488, con riferimento particolare ai lavori di J. Beloch e di Ga. De Sanctis.

²¹ Sul tema, e.g. ELLER 2018. Va evidenziato, tuttavia, che il lavoro dei «Ritualisti di Cambridge» fu fortemente osteggiato dalle correnti classicistiche anglosassoni (cfr. KLUCKHOHN 1961, pp. 20-22). La sensibilità comparativa di studiosi come Jane Harrison o Gilbert Murray fu, inoltre, largamente sovrastata da approcci anti-comparatistici negli studi di storia antica britannica; su questo tema, MOMIGLIANO 1979, pp. 18-20. Il volume di taglio fortemente comparativo *Colonial Élités: Rome, Spain and the Americas* (1958) di R. Syme venne, ad esempio, descritto dall'eminente storico romano F. WALBANK (1959, pp. 217), in una breve recensione sul *Journal of Roman Studies*, come «highly diverting to the student of Rome [...] (to say nothing of the general reader)», ovvero come un «light [...] book». In tale prospettiva la comparazione storico-etnografica appare, dunque, come nulla più che un'attività divertente e in fondo poco seria.

²² VERNANT - VIDAL-NAQUET 1972, p. ix; cfr. DI DONATO 1990.

²³ MAZZA 1985, pp. 475-477.

²⁴ AMPOLO 1986, p. 130.

²⁵ AMPOLO 1986, p. 128. La capacità di Niebuhr di comparare evidenziando anche alcune differenze tra varie culture storiche è sottolineata da MOMIGLIANO 1982, p. 13.

la messa in prospettiva del regime dell'*ager publicus* romano repubblicano con il sistema degli *zamindar* dell'India postmedievale²⁶, ovvero comparando i γένη greci, le *gentes* romane e gli *Schlachte* germanici. La comparazione per analogia con realtà «altre», comprese quelle d'interesse etnografico, appare nell'opera di Niebuhr come «un mezzo fondamentale per ricostruire»²⁷ la storia antica, in particolare quella di Roma arcaica²⁸, là dove manchino testimonianze dirette o chiare.

Niebuhr si configura, dunque, per Ampolo come un «classicista senza classicismi», assai meno inibito rispetto a molti suoi successori nell'applicare un metodo caratteristico dell'etno-antropologia, quello comparativo/analogico, attraverso cui lo studioso dano-tedesco poté mettere in rapporto «Romani e Messicani, annali dei pontefici e cronache abissine del XII secolo»²⁹: un metodo difficilmente concepibile, invece, in una prospettiva come quella classicistica che evidenziava l'eccezionalità «incomparabile»³⁰ dell'esperienza greco-romana.

Ad avviso di Ampolo tale spirito comparatistico e filo-antropologico, che si rivela come tratto originario, ma a lungo perduto, nello studio della storia antica starebbe trovando in tempi recenti nuove basi decisamente più metodiche e meno intuitive che in Niebuhr grazie in particolare dall'opera di Moses Finley, eminente storico antico che decisamente si aprì, nella sua opera, alla sociologia di Max Weber (nonché a quella di Marx)³¹ e ad alcune istanze dell'antropologia culturale coeva in grazia della frequentazione dei seminari di Karl Polanyi alla Columbia University e dell'adesione ad alcune idee del celebre storico e antropologo economico ungherese³².

La riflessione sul tema della comparazione tra società antiche e culture di interesse etnografico si stava rivelando, come Ampolo nota, talmente centrale nella corrente riflessione scientifica sulla storia antica³³ da far sì che il modello che l'opera di Finley proponeva fosse diventato immediatamente oggetto di una «contesa scientifica» che si era sviluppata non tra storici antichi anti- e filo-antropologici, ma all'interno stesso del crescente gruppo di «chi ammette forme di comparazione e di analisi di tipo antropologico»³⁴. Fu infatti proprio la storica antica d'impostazione antropologica Sally C. Humphreys a contestare a Finley, dalle colonne dell'importante rivista britannica di antropologia culturale *Man*, lo scarso uso della prospettiva comparativa praticata dallo studioso nel suo *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages* (1970), in cui

²⁶ Sul tema, MOMIGLIANO 1980; 1982.

²⁷ AMPOLO 1986, p. 129.

²⁸ Cfr. MOMIGLIANO 1957, e.g. p. 113.

²⁹ AMPOLO 1986, p. 129; cfr. anche VARTO 2018b, p. 22.

³⁰ Sul tema, in prospettiva critica, DETIENNE 1999.

³¹ In partic. TOMPKINS 2016; VLASSOPOULOS 2016.

³² MORRIS 1999, p. xiii.

³³ Cfr. già AMPOLO 1982, p. 219.

³⁴ AMPOLO 1986, p. 130.

Finley avrebbe privilegiato interpretazioni di tipo marxistico (e dunque, paradossalmente per Finley, quasi modernizzanti) che ad esempio leggevano lo sviluppo del potere nelle nascenti πόλεις greche nei termini di una lotta di classe tra un'aristocrazia «monopolistica», una *middle-class* politica e una massa di poveri scontenti³⁵. Una scelta, questa, che appariva bizzarra agli occhi della Humphreys tanto più perché alcuni anni prima proprio Finley aveva invece usato la comparazione etnografica per leggere, nel suo celebre *The World of Odysseus* (1954), il fenomeno diffuso della circolazione dei doni – tema etnografico per eccellenza³⁶ – nei poemi omerici.

Finley, come riporta Ampolo, rispose alle osservazioni della Humphreys – su cui ritorneremo tra poco – nel capitolo *Anthropology and the classics* incluso nel celebre *The Use and Abuse of History* (1975). In esso lo studioso statunitense giustificò la scelta fatta in *Early Greece* non come improvvisa abiura del comparativismo, ma con il fatto che, a suo avviso, la comparazione poteva essere condotta solo coinvolgendo società relativamente omogenee a livello politico-istituzionale. Se infatti, secondo Finley, la Grecia omerica poteva sicuramente essere comparata con società d'interesse etnografico in quanto entrambe preletterate e non «incentrat[e] su un centro urbano»³⁷, lo stesso non poteva avvenire quando in gioco entravano comunità politicamente più complesse. Finley aveva infatti precisato, in *Anthropology and the classics*, che

l'ideale sarebbe la creazione di [...] [uno] studio comparato di società storiche in cui esiste la scrittura, postprimitive [...] e preindustriali. [...] Per la maggior parte delle questioni (e per la maggior parte dei periodi) su cui lo studioso del mondo classico concentra la sua attenzione, la Cina premaoista, l'India precoloniale, l'Europa medievale, la Russia prerivoluzionaria, l'Islam medievale offrono un campo più adatto per l'analisi sistematica di analogie e differenze, e quindi per una migliore comprensione della società e della cultura che formano l'oggetto della sua disciplina³⁸.

Ampolo, che precedentemente non aveva preso posizione sul tema³⁹, nel saggio del 1986 sembra seguire abbastanza da vicino Finley abbracciandone l'idea di un comparativismo «selettivo» a base politico-istituzionale, evidenziando che «sia utile comparare società pre- o protostoriche (ad esempio dell'Italia nell'età del bronzo e del ferro) con società tradizionali [...], ed invece città-stato dell'Italia arcaica con poleis elleniche od anche comuni medievali, purché si abbia una documentazione appropriata e criticamente analizzabile»⁴⁰.

³⁵ HUMPHREYS 1970, p. 528.

³⁶ FINLEY (1954, p. 74) si era ispirato esplicitamente al lavoro dell'etnologo B. MALINOWSKI (1922).

³⁷ AMPOLO 1986, p. 130, a proposito di FINLEY 1975, pp. 169-172.

³⁸ FINLEY 1975, pp. 172-173.

³⁹ AMPOLO 1982, p. 220.

⁴⁰ AMPOLO 1986, p. 130.

Ampolo, poi, elabora l'ultima parte del suo saggio analizzando velocemente, ma in modo criticamente efficace, il modello teorico dello *Early State Module*⁴¹ proposto dall'archeologo preistorico Colin Renfrew nel suo *Trade as action at a distance: questions of interaction and communication* (1975) e teso a fornire una spiegazione generale e unitaria⁴² al fenomeno storico-antropologico dell'origine ed evoluzione degli stati arcaici, e così – nella visione di Renfrew – al fenomeno della nascita delle *civilizations*. Gli stati arcaici, e dunque i fenomeni di *civilization*, secondo Renfrew si svilupperebbero sempre in rapporto all'emergere di un «centro» (*permanent central place; focus*)⁴³ nel quale il commercio e la circolazione di informazioni giocherebbero un ruolo fondamentale⁴⁴. Modelli estremamente generali (e che pretendono, in questo senso, di essere «antropologici») come quelli proposti da Renfrew, in cui lo studioso britannico si era avvalso, accanto a dati archeologici, anche di informazioni di tipo etnografico, sono considerati da Ampolo «utili solo se vengono storicizzati», calati «all'interno dell'esperienza storica concreta»⁴⁵, inclusa quella antica.

Dopo questo pertinente avvertimento contro i rischi di certe generalizzazioni «antropologiche» che rischiano, nella loro ipersemplicificazione, di diventare decontestualizzanti e dunque astoriche, Ampolo si avvia verso la conclusione del suo intervento affermando che

il rapporto fra storia antica ed antropologia è forse meno difficile e nuovo di quanto si pensa; le tante storie e le tante antropologie esistenti non sembrano offrire soluzioni valide in tutti i casi alla ricerca, né quantomeno risolvono il dilemma se la storia è scienza o narrazione, che risorge sempre in forme nuove e mutevoli⁴⁶.

In chiusura, Ampolo riporta due citazioni, di cui soprattutto la seconda appare particolarmente significativa rispetto all'affermazione appena riportata. Si tratta di un riferimento all'opera *Aspects of the Ancient World* (1946) dello storico Victor L. Ehrenberg: «history is not a science, but the historian is always the scientist's brother»⁴⁷. Tale chiusa appare ben coerente con l'ultima parte del contributo dello studioso romano nel senso che, pur riconoscendo il fatto che storia antica e antropologia devono dialogare, esso evidenzia anche come nelle due discipline sarebbero presenti

⁴¹ Sull'impostazione marcatamente evolucionistica dell'approccio dello studioso, cfr. RENFREW 1975, pp. 36, 44-45; 1980, p. 291.

⁴² RENFREW 1975, pp. 12, 53-54.

⁴³ E.g. RENFREW 1975, pp. 11-12.

⁴⁴ RENFREW 1975, p. 35.

⁴⁵ AMPOLO 1986, p. 131.

⁴⁶ AMPOLO 1986, p. 131.

⁴⁷ L'altra citazione è tratta dal sinologo M. Granet: *la méthode est la route après que on l'a parcourue*.

tendenze specifiche, caratterizzate da gradienti diversi di «narratività» e di «scientificità». Pur essendo l'antropologia maggiormente «scientifica» (à la Renfrew) della storia, essa sarebbe tutt'altro che aliena da quest'ultima; ne sarebbe anzi «sorella».

1.2 LA COMPARAZIONE IN STORIA ANTICA E IL CONTRIBUTO DEL *CULTURAL TURN*, TRA EVOLUZIONISMO E RELATIVISMO

Il contributo «fondativo» di Ampolo, seppur breve, si rivela della massima importanza perché, come detto, si concentra largamente su quello che lo studioso aveva già inquadrato come «il tema centrale, per chi accetta il rapporto tra mondo antico [...] e antropologia, [che] sta in sostanza nell'uso concreto della comparazione, nel suo campo di applicazione, nei suoi limiti»⁴⁸.

Ampolo, il quale si allinea a favore di un'interazione tra storia antica e antropologia condividendo nelle linee generali il modello comparativo finleyano, è anche pienamente consapevole del fatto che ci sono «tante antropologie esistenti», le quali potevano concepire la comparazione secondo modalità differenti. L'importante polemica Finley/Humphreys a cui lo studioso italiano accenna è, in questo senso, particolarmente significativa e centrale.

Nella recensione, peraltro assai positiva, della traduzione italiana di *Anthropology and the Greeks* della Humphreys (*Saggi antropologici sulla Grecia antica*, 1979) che Ampolo aveva pubblicato nel 1982 sulla *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, lo storico italiano aveva precisato più in dettaglio la posizione della studiosa britannica sul tema della comparazione. Secondo la Humphreys, diversamente da quanto proponeva Finley, le società antiche potevano essere comparate sostanzialmente con qualunque altra società. Dice la studiosa britannica:

L'errore [comparativo] fondamentale di Frazer – senza dubbio inevitabile nel clima evoluzionistico del suo tempo – fu quello di confondere ispirazione e classificazione. Se i riti della pioggia Bongo-Bongo illuminano un aspetto del rituale greco, questo non implica alcuna affinità generale tra i Bongo-Bongo e i Greci. Fertili interpretazioni delle istituzioni greche sono state ispirate dalla confederazione degli Irochesi, dai reggimenti regolati per età degli Zulu, dal *potlatch* dei Kwakiutl, e dai culti africani di possessione spiritica *zar* e *bori*, così come da molti confronti con società più sviluppate e periodi storici più recenti⁴⁹.

⁴⁸ AMPOLO 1982, p. 220; il corsivo è mio. Cfr. sul tema, VARTO 2018b, pp. 10-12.

⁴⁹ HUMPHREYS 1978, p. 43; il passo è quasi interamente riportato anche in AMPOLO 1982, p. 219.

La Humphreys usa alcuni argomenti piuttosto interessanti a favore della sua teoria comparativa decisamente inclusiva⁵⁰, tra cui quello fondamentale è che la presenza di una o più analogie tra società non le rende *tout court* simili e assimilabili, ma le mantiene comunque complessivamente differenti. Il fatto che gli Zulu abbiano reggimenti regolati per età come avvenne a Roma fino all'età medio-repubblicana, o che i Bongo possedessero alcuni riti non dissimili da alcuni testimoniati per la Grecia antica, non renderebbero, cioè, le società in questione sostanzialmente analoghe. L'implicazione complementare di questa convinzione è che, modificando l'aspetto o funzione⁵¹ che si sceglie di comparare, società che appaiono in generale come assai differenti possono detenere interessanti aspetti simili. Si pensi, ad esempio, al caso, evidenziato in quegli anni da Maurizio Bettini, dei pastori-orticoltori malgasci Tsonga, privi di istituzioni statali e di scrittura, «presso cui il fratello della madre è definito “nonno” (*kokwana*) [...] perché con questi due personaggi si ha un identico atteggiamento di affetto», in accordo con un modello comportamentale sovrapponibile a quello dei Romani (popolo invece dotato di stato, di scrittura e con un'economia basata su agricoltura e commercio), dove il nonno è chiamato *avus* e lo zio materno *avunculus* («nonnetto») e da tali parenti, specialmente dal secondo, ci si attende proprio un atteggiamento caratterizzato da dolcezza⁵².

Da convinzioni, e circostanze, come quelle appena viste discende che non si dovrebbero costruire dei raggruppamenti di società umane considerabili come sostanzialmente identiche solo perché analoghe relativamente a uno o più specifici aspetti, che peraltro sono solitamente stabiliti in modo piuttosto arbitrario dallo studioso di turno. Le società umane possono, insomma, spesso contenere alcune articolazioni simili le quali sono, tuttavia, incorporate in strutture complessivamente, intrinsecamente diverse: «ogni società e ogni cultura contengono forme che si trovano altrove, ma in combinazioni peculiari»⁵³.

⁵⁰ Su una linea assai simile appaiono, in quegli anni, sia J.-P. VERNANT (1968, p. xx), secondo cui la civiltà greca «ritrova il suo vero significato dal momento in cui, messa a confronto con civiltà differenti come le civiltà del Vicino Oriente, dell'India, della Cina, dell'Africa, della America pre-colombiana, essa appare una via, tra tante, nella quale si è impegnata la storia umana», sia A. MOMIGLIANO (1974b, p. 1185), secondo cui «ogni osservazione diretta della agricoltura o della organizzazione tribale o della attività artistica in una società del XX secolo suggerisce nuove interpretazioni per le società *classiche*» (il corsivo è mio), dunque non solo delle società pre- e proto-storiche, come proponevano Finley e Ampolo.

⁵¹ AMPOLO 1982, p. 220.

⁵² BETTINI 1986, p. 56; il fenomeno relativamente comune della «dolcezza» attesa dallo zio materno è presente anche in culture dotate di strutture politico-economiche ulteriormente diverse; cfr. *Ibid.*, pp. 74-76.

⁵³ HUMPHREYS 1978, pp. 31-32. MOMIGLIANO (1974b, p. 1190) sottolineava l'importanza della comparazione, anche con società d'interesse etnografico, per lo studio della storia antica, evidenziando come «in taluni casi la comparazione è utile non per indicare affinità, ma per sottolineare differenze».

Il rischio di approcci come quello che promuove Finley, in cui la comparazione è applicabile solo tra società caratterizzate dalla presenza di analogie relative ad alcuni particolari aspetti della loro organizzazione (città-stato, scrittura etc.), che vengono per così dire essenzializzate, consisterebbe nel cadere in quello che la Humphreys chiama l'«errore fondamentale di Frazer», cioè di far coincidere le società raggruppate sulla base della presenza in esse di alcuni tratti «tipici»⁵⁴ simili, e per questo considerate come *tout court* analoghe, con gradi più o meno alti di evoluzione/progresso. Proprio in *Anthropology and the Greeks* la storica britannica aveva, infatti, chiaramente invitato i suoi contemporanei a «evitare di riportare in vita l'evoluzionismo come modo di classificare le società su una scala storica che vada dallo Stadio Inferiore della Selvatichezza allo Stadio Superiore della Civiltà rappresentata dall'Occidente Industrializzato»⁵⁵. Questo atteggiamento ostile alla visione evoluzionistico-lineare della storia non impedì, tuttavia, alla studiosa di individuare nei suoi lavori alcuni generali fattori evolutivi che sarebbero affiorati in certune fasi storiche di alcune società, in primis quella greca classica e più tardi in quella occidentale moderna, come il passaggio dai cosiddetti «codici ristretti» ai «codici elaborati», cioè lo sviluppo di sistemi comunicativi caratterizzati da argomentazioni formalmente articolate, connesse all'uso di una sintassi in cui sono presenti concetti astratti che sarebbero comprensibili anche al di fuori del contesto ristretto in cui il codice viene elaborato, e che contribuirebbero ad accrescere positivamente la complessità delle società in cui essi sono adottati⁵⁶.

Ma pur essendo la Humphreys interessata ai fenomeni evolutivi e riconoscendo che essi interessarono sia l'antichità classica che il mondo occidentale moderno, resta il fatto che la visione, filosofia o antropologia della storia e l'idea di comparazione di cui la studiosa era portatrice – che evidenziavano alcuni elementi di compatibilità, se non di ispirazione, con correnti di pensiero antropologico coeve come il funzionalismo o lo strutturalismo⁵⁷ – dovevano apparire a Moses Finley come assai poco conciliabili con le sue idee. Lo studioso, infatti, aveva preparato in *Anthropology and the classics* la sua discussione intorno alle critiche portategli dalla Humphreys sull'uso della comparazione in *Early Greece* partendo da una riflessione, per così dire, speculare rispetto a quella della collega. Finley contestava, infatti, agli antropologi dell'epoca critici nei confronti delle idee à la Frazer il fatto che, nell'atto di abbandonare «il grossolano evoluzionismo

⁵⁴ Frazer si allineava con la metodologia inaugurata soprattutto dall'antropologo E. B. TYLOR (1871, pp. 10-13), il quale riteneva che le tipologie e gerarchie evolutive delle società umane dovessero essere costruite a partire dall'analisi di pochissimi *typical facts* (ad esempio la presenza di certe tecnologie, o di certi usi religiosi), disinteressandosi del resto.

⁵⁵ HUMPHREYS 1978, pp. 451-452; cfr. MORLEY 2004, pp. 7-14.

⁵⁶ HUMPHREYS 1978, pp. 488-499. Tale modello si ispira all'idea di passaggio da razionalità «sostantiva» a «formale» elaborato da Max Weber (*Ibid.*, p. 489).

⁵⁷ HUMPHREYS 1978, pp. 38-40.

dei loro precursori, [...] finiscono per abbandonare l'evoluzione stessa, il progresso stesso»⁵⁸. Finley criticò fortemente, ad esempio, le posizioni del suo collega cantabrigense Edmund Leach – studioso assai stimato, invece, dalla Humphreys ed esponente dello strutturalismo antropologico che trovava in Claude Lévi-Strauss il suo principale punto di riferimento –, il quale partendo dall'idea, largamente condivisa dagli antropologi dell'epoca, secondo cui «le strutture mentali sono fondamentalmente identiche nell'intera razza umana»⁵⁹ aveva sostenuto, in accordo con il collega Godfrey Lienhardt, che la convinzione, apparentemente assurda, espressa da alcuni popoli di interesse etnografico che «considerano i pellicani come loro fratellastri» può essere pienamente comprensibile purché a seguito di una «spiegazione per esteso delle concezioni delle relazioni fra il mondo umano e quello non umano ben diverse dalle nostre, ma non per questo necessariamente meno ragionevoli»⁶⁰. Secondo Finley, invece, «ciascuno di noi» dovrebbe comprendere come una formulazione del tipo «i pellicani sono i nostri fratellastri» sia qualcosa di «semplicemente irragionevole. Il passaggio dalla *mentalité prélogique* di Lévy-Bruhl alla *pensée sauvage* di Lévi-Strauss non ha rimosso un singolo atomo di progresso dalla storia umana»⁶¹. Secondo Finley, insomma, per quanto negli studi antropologici il senso di attento rispetto nei confronti delle forme mentali presenti nelle società d'interesse etnografico, rappresentato dai lavori d'impostazione relativistica di Claude Lévi-Strauss⁶², si sarebbe sostituito al «grossolano» senso di superiorità rispetto ai «selvaggi prelogici», rappresentato qui dalle idee dell'evoluzionista Lucien Lévy-Bruhl⁶³, ciò non avrebbe in alcun modo modificato il fatto che l'evoluzione progressiva dell'umanità esista, e che essa avrebbe interessato assai più alcuni gruppi di popoli dotatisi nel tempo di precisi, riconoscibili e classificabili istituti a cui si sarebbe connesso un «common cultural-psychological framework»⁶⁴ più progredito, rispetto a quanto avvenuto tra altri popoli rimasti più arretrati e dunque maggiormente «irragionevoli». Secondo Finley, l'introduzione di pratiche e istituzioni come la scrittura e strutture politiche di tipo statale sarebbero da individuare come i fattori fondamentali

⁵⁸ FINLEY 1975, p. 162.

⁵⁹ FINLEY 1975, p. 162. Il riferimento critico è a GEERTZ 1973, in partic. pp. 61-65.

⁶⁰ FINLEY 1975, p. 162, con riferimento a LEACH 1957, p. 131.

⁶¹ FINLEY 1975, 162.

⁶² LÉVI-STRAUSS 1955; 1958. Qui Finley sembra non tener conto di un dato di grande rilievo, cioè che C. LÉVI-STRAUSS (1952, p. 16) aveva esplicitamente relativizzato l'idea di evoluzione/progresso inteso come fenomeno positivo nel suo *Race et histoire*: «l'umanità in progresso non assomiglia certo a un personaggio che sale una scala, che aggiunge con ogni suo movimento un nuovo gradino a tutti quelli già conquistati; evoca semmai il giocatore la cui fortuna è suddivisa su parecchi dadi e che, ogni volta che li getta, li vede sparpagliarsi sul tappeto, dando luogo via via a computi diversi. Quel che si guadagna sull'uno, si è sempre esposti a perderlo sull'altro, e solo di tanto in tanto la storia è cumulativa, cioè i computi si addizionano in modo da formare una combinazione favorevole».

⁶³ E.g. LÉVY-BRUHL 1910. Il punto critico è sottolineato anche da AMPOLO 1986, p. 130.

⁶⁴ FINLEY 1985, p. 34; cfr. MORRIS 1999, p. xxx.

di «sviluppo, trasformazione e progresso»⁶⁵ che avrebbero determinato un'evoluzione in termini assoluti, oggettivi, dei membri delle società che tali pratiche e istituzioni elaboravano e accettavano. Anche per questa ragione appare per Finley inutile aprire un dialogo che vada «al di là di una conversazione sottovoce sulle epoche più arcaiche della storia greco-romana» con chi studia delle popolazioni «senza cittadini, senza rivoluzione, senza alcuna dinamica, senza un concetto o un'istituzione statale»⁶⁶, mentre risulterebbe proficuo – come visto – comparare le antiche società mediterranee con delle società più «avanzate» e dotate di scrittura che abbiano in comune con le prime degli specifici istituti, strutture, pratiche.

Le aperture antropologiche di Finley (per molti versi condivise da Ampolo) sul modello di comparazione applicabile alla storia antica appaiono, insomma, compatibili con un tipo di antropologia che è stata definita come «neoprimitivistica»⁶⁷, fondata su una visione della storia piuttosto vicina a quella del coevo neoevoluzionismo antropologico⁶⁸ (ma con un'inclinazione metodologica assai meno cliometrica⁶⁹ rispetto a quest'ultimo, che ricorda in questo senso il «vecchio» primitivismo evoluzionistico)⁷⁰, piuttosto che con le tendenze maggiormente decostruttivistiche, relativistiche, interpretative, post-coloniali che stavano caratterizzando le scuole emergenti dell'antropologia culturale fra terzo e quarto quarto del XX secolo⁷¹.

A ben guardare, si può dire che l'importantissimo dibattito Finley/Humphreys di cui il saggio di Ampolo dà testimonianza riproduca per molti versi nell'ambito della storia antica quello, decisivo, tra «fazioni» antropologiche pro- e anti-evoluzionistiche ai tempi del *Cultural turn* e che troverà, ad esempio, un esito significativo nel 1998 presso l'Università di Stanford, dove vennero creati due distinti dipartimenti di antropologia, l'uno «of Anthropological Sciences, which liked evolution», l'altro, «the Department of Cultural and Social Anthropology, which did not»⁷².

⁶⁵ FINLEY 1975, p. 163.

⁶⁶ FINLEY 1975, p. 167.

⁶⁷ E.g. MIGEOTTE 2002, p. 3. Il dialogo tra Finley e un certo evoluzionismo teleologico e primitivizzante di stampo marxista poté verosimilmente svilupparsi anche grazie alla sua frequentazione, in Italia, del «Seminario di Antichistica» dell'Istituto Gramsci, di cui Ampolo fu un importante animatore; cfr., e.g., FINLEY 1982.

⁶⁸ E.g. NAROLL 1956; HARRIS 1977. Aderisce a tutt'oggi al neoevoluzionismo un importante ex-studente di Finley, cioè I. MORRIS 2010; 2014; 2015. Ampolo appare, tuttavia, abbastanza scettico nei confronti del neoevoluzionismo di Renfrew; cfr. *supra* § 1.1.

⁶⁹ MORRIS 1999, p. xxviii.

⁷⁰ E.g. BÜCHER 1893.

⁷¹ E.g. LÉVI-STRAUSS 1952; 1955; 1958; GEERTZ 1973; 1983; SAHLINS 1976; CLIFFORD 1988. La non-adesione di Finley alle teorie antropologiche più critiche nei confronti dell'idea occidentale di progresso tecno-economico è evidente dal rifiuto dello studioso a partecipare al volume di storia e antropologia economica di forte impostazione sostantivistico-relativistica *Trade and Market in the Early Empires* (1957), curato da Karl Polanyi. Il punto è colto, non a caso, da HUMPHREYS 1978, p. 92.

⁷² MORRIS 2010, p. 141.

2.1 PAOLO DESIDERI: *CONOSCENZA STORICA E CONOSCENZA ANTROPOLOGICA* (1993)

Nel 1993 venne pubblicato il volume *Storia e antropologia storica* curato da Gavino Musio, docente di antropologia culturale presso l'Università di Firenze, nel quale furono raccolti gli atti di incontri, seminari e dibattiti sul tema del rapporto tra storia e antropologia che tra 1982 e 1990 Musio stesso aveva organizzato coinvolgendo numerosi colleghi antropologi, storici e archeologi quasi sempre afferenti alla sua università⁷³.

L'intenzione di Musio era di invitare specialisti di società d'interesse etnografico e di società storiche a riflettere insieme sulle relazioni e possibili connessioni tra i concetti di «cultura» (essenziale per la ricerca etno-antropologica) e di «storia» (essenziale per la ricerca storica e archeologica), apparsi a lungo come fonte di divisioni disciplinari e di fraintendimenti⁷⁴ tra i differenti studiosi.

Musio, sulla scia di alcuni dei più recenti trend presenti nell'antropologia culturale – su cui ci soffermeremo tra poco –, riteneva che il legame storia-antropologia andasse rinnovato su nuove basi, in primis a partire da un ripensamento del concetto antropologico stesso di «cultura», che per lo studioso andava inteso come «un insieme di “disposizioni storiche” interiorizzate attraverso la realtà»⁷⁵. La cultura appare, dunque, nella prospettiva di Musio e di molti partecipanti al volume come un oggetto storico, che può essere comprensibile e correttamente contestualizzato solo a seguito di un'analisi del processo diacronico che la ha prodotta⁷⁶. Questa attenzione antropologica alla storia come ingrediente determinante della cultura appare, per così dire, complementare con l'atteggiamento di un numero crescente di storici dell'epoca – per lo più medievisti e modernisti, ma talora anche antichisti⁷⁷ – che ispirati soprattutto dagli sviluppi (ormai pluridecennali) della scuola storica francese che faceva riferimento alla rivista *Annales*⁷⁸ lavoravano su temi di storia sociale, culturale, della mentalità e delle credenze dove, specularmente, si osservava che la storia non poteva essere compresa senza ricorrere al concetto antropologico di cultura⁷⁹.

⁷³ MUSIO 1993b, p. 10.

⁷⁴ Cfr. MUSIO 1993c, p. 18; RUFFALDI 1993, p. 57.

⁷⁵ MUSIO 1993c, p. 29.

⁷⁶ Cfr. già BOAS 1936, p. 137.

⁷⁷ Cfr. già DETIENNE 1965; GERNET 1965; VERNANT 1965 e *infra*, n. 78.

⁷⁸ Si pensi al volume 38.6 (1983) di tale rivista, sul tema *Histoire et sciences sociales*, con intervento iniziale dell'antropologo C. Lévi-Strauss (sul tema *Histoire et ethnologie*) discusso anche da storici antichi (F. Hartog, N. Loraux; D. Briquel).

⁷⁹ In partic., nel volume curato da Musio, RUFFALDI 1993. Abbastanza eloquente, in tale sede, anche il titolo dell'intervento dello storico medievale F. CARDINI (1993): *Verso un'antropologia storica*.

Ai seminari e al volume partecipò anche, unico storico dell'antichità, Paolo Desideri, docente presso l'ateneo fiorentino, con un breve intervento dal titolo *Conoscenza storica e conoscenza antropologica*. Qui lo studioso, trovandosi in un contesto di non-antichisti, elaborò le sue considerazioni non tanto sul modo in cui gli specialisti del mondo greco e romano possano o non possano avvalersi di strumenti antropologici per condurre le loro ricerche, ma delineando quello che, a suo avviso, sarebbe il rapporto sussistente tra le discipline storiche (e in particolare quelle legate alla storia antica) e quelle etno-antropologiche, seguendo una linea di pensiero che, alquanto isolata, si muoveva – e forse significativamente rispetto ai trend (ancora) dominanti all'epoca tra gli storici antichi in Italia – in decisa controtendenza rispetto allo spirito dei seminari di Musio. Sostiene Desideri:

uno storico di professione [...] non ha, con i problemi di ordine filosofico e in particolare epistemologico, quella familiarità che forse qui occorrerebbe per stabilire un effettivo rapporto tra le nostre discipline. Sono convinto della necessità che occorra in primo luogo evidenziare le specifiche caratteristiche dell'antropologia e della storiografia, per chiarire come vi sia tra esse *un fondamentale fattore di diversità, per cui si rende a mio giudizio necessario che ciascuna sia consapevole di operare nel proprio campo*. [...] [La storia ha] come oggetto fondamentale il tempo. [...] Viceversa, la struttura tipica dell'approccio antropologico alla realtà mi sembra miri sovente a porsi 'al di fuori del tempo'. Esso cioè si propone di [...] spiegare i dati della realtà umana attorno a uno schema [...] che in effetti sembra essere, tendenzialmente, una struttura statica. *La contraddizione tra questi due tipi di approccio è rilevante*. [...] Se il fattore temporale fonda la specificità della conoscenza storica, il rapporto con il tipo di approccio al reale umano, che è proprio dell'antropologia culturale, mi pare sia sostanzialmente diverso⁸⁰.

Ci troviamo, con questo intervento, su un terreno assai diverso da quello, decisamente dialogico, del contributo di Ampolo. Desideri traccia, infatti, una chiara linea di demarcazione (o, meglio, sembra ergere un muro invalicabile) tra antropologia culturale e storia, radicato nella convinzione secondo la quale l'antropologia si occuperebbe essenzialmente di costruire e descrivere strutture statiche e «al di fuori del tempo», mentre la storia si concentrerebbe precipuamente sulla dimensione del divenire. Le due discipline si configurerebbero, in tale prospettiva, come due mondi paralleli e non comunicanti.

Ora, le considerazioni espresse da Desideri sono interessanti perché evidenziano criticamente, e anche con buone ragioni, il fatto che l'antropologia culturale si era lungamente disinteressata della dimensione storica. Come noto⁸¹, infatti, a partire dal primo dopoguerra molti

⁸⁰ DESIDERI 1993, pp. 88-90; i corsivi sono miei.

⁸¹ E.g. HUMPHREYS 1978, pp. 29-35; VIAZZO 2000, pp. 29-48; VARTO 2018b, pp. 18-21.

antropologi si erano sempre più rivolti all'analisi idiografica⁸² di piccole società collocate in parti remote del mondo⁸³ che venivano osservate intensivamente per periodi molto brevi e non inserite, di norma, all'interno di rappresentazioni evolutive generali dell'intera storia dell'umanità, com'era invece largamente avvenuto nella precedente stagione dell'antropologia evoluzionistica⁸⁴. Il compito dell'etno-antropologo era diventato, cioè, quello di limitarsi a osservare come la società indagata sul campo strutturasse e articolasse peculiarmente le «funzioni» che le consentivano di organizzarsi, sussistere e interagire con il contesto ambientale e umano nel quale era immersa: *The Argonauts of the Western Pacific* (1922) di Bronisław Malinowski appare come il caso più celebre e illuminante del modo «funzionalistico» di guardare alle società d'interesse etnografico.

Tale modo di fare etno-antropologia se, come visto al § 1.2, da un lato prendeva le distanze dall'evoluzionismo (ancorché con gradienti differenti tra i vari studiosi)⁸⁵ e dalle sue pretese di universalità tendeva, dall'altro lato, a produrre descrizioni sostanzialmente sincroniche delle società indagate⁸⁶, che venivano astratte dalla dimensione storica anche in virtù del fatto che le narrazioni relative al passato che venivano prodotte dai membri di alcune di tali comunità erano talora⁸⁷ sbrigativamente ricondotte, da etnologi «extremely hostile to history»⁸⁸, a «miti» nel senso di puri racconti di finzione (talora costruiti a posteriori) tesi a giustificare l'ordine costituito e i comportamenti socialmente prescritti nel contesto contemporaneo⁸⁹ – e ciò, bizzarramente, a partire dalla convinzione, residualmente evoluzionistica, secondo cui nelle società d'interesse etnografico «the general structural form remains relatively constant»⁹⁰. Ancora nel 1968, l'antropologo funzionalista britannico Ioan Lewis aveva sostenuto, in questo senso, suscitando le (giustificate) ire di Finley, che

⁸² Può essere interessante osservare come l'idiografismo tipico del funzionalismo antropologico si ispirasse, nei fatti, ai metodi dello storicismo tedesco; BOAS 1896; cfr. VIAZZO 2000, p. 31.

⁸³ La crescente formazione come «tecnico» dell'etno-antropologo appare come una delle cause, negative, dell'allontanamento degli studenti di antropologia culturale dall'indagine della storia e delle lingue antiche, incipiente già negli anni '60 del XX secolo, come nota KLUCKHOHN 1961, p. 22; cfr. anche FINLEY 1975, p. 154.

⁸⁴ EVANS-PRITCHARD 1950, pp. 118-121; 1961, p. 2. VARTO 2018b, p. 13

⁸⁵ RADCLIFFE-BROWN 1940, ad es., cerca di combinare prospettiva strutturale-funzionalista ed evoluzionismo.

⁸⁶ Come notava C. ARENSBERG (1957, p. 132; cfr. anche HUMPHREYS 1978, pp. 39-40), il disinteresse per la storia in certo funzionalismo si connette all'adesione di alcuni suoi membri a una sorta di ontologia utilitaristica, secondo cui le articolazioni sociali sarebbero espressioni sostanzialmente astoriche del «vantaggio».

⁸⁷ Sull'attenzione di Malinowski, diversamente da altri suoi colleghi, ai fenomeni storici, vd. VIAZZO 2000, pp. 37-38.

⁸⁸ EVANS-PRITCHARD 1961, p. 1, a proposito di A. Radcliffe Brown.

⁸⁹ E.g. EVANS-PRITCHARD 1950, p. 121.

⁹⁰ RADCLIFFE-BROWN 1940, p. 4. Questa idea appare ben compatibile con quella, già di G. HEGEL (1837, p. 80), secondo cui i popoli d'interesse etnografico sarebbero «senza storia» (*Geschichtslose*); per una critica, TRAINA 2022, pp. 300-301.

benché il passato possa essere una delle fonti degli imperativi che controllano la forma e il contenuto delle azioni degli uomini nella società, il suo ruolo nel determinare come gli uomini si comportano oggi è secondario rispetto alle interconnessioni fra le loro convinzioni, azioni e assetti istituzionali *attuali*. Il costume contemporaneo si sostituisce al passato come deposito dei moventi del comportamento sociale⁹¹.

2.2 L'ANTROPOLOGIA CULTURALE E LA STORIA AI TEMPI DEL *CULTURAL TURN*

Se, verosimilmente, le considerazioni di Desideri in merito all'impossibilità di un dialogo tra storia e antropologia fanno (ancorché implicitamente) riferimento al quadro appena descritto, in cui effettivamente una scuola dominante dell'antropologia culturale aveva lungamente rimosso la dimensione della storia dal suo metodo d'indagine, è anche corretto dire che, nel 1993, la corrente funzionalista, con il suo atteggiamento spesso anti-storico, era passata di moda da circa un ventennio negli studi di antropologia culturale e se ciò era avvenuto lo si dovette all'efficace azione critica sia di alcuni storici, anche dell'antichità, sia, soprattutto, di una nuova generazione di antropologi invece estremamente interessati alla storia.

Il più volte menzionato Moses Finley, ancora in *Anthropology and the classics* aveva criticato aspramente il modo in cui il funzionalismo antropologico aveva sottovalutato la storia finendo per cedere a una «passione per il presente» che – come abbiamo visto –, per prendere le distanze dal «grossolano evolucionismo» degli antropologi dell'età vittoriana, finiva agli occhi del celebre storico per abbandonare l'idea stessa di storia e dei processi che porterebbero alla sua evoluzione. È interessante osservare come in questa critica di certe posizioni tenute dai funzionalisti, Finley potesse già ai suoi tempi appoggiarsi ai precedenti lavori di antropologi autorevoli a lui noti come, in particolare, Edward Evans-Pritchard il quale non solo aveva contestato – in particolare in due contributi datati 1950 e 1961 – le rappresentazioni statiche e astoriche del funzionalismo, ma si era applicato a mostrare che l'idea secondo cui le società d'interesse etnografico sarebbero caratterizzate da assenza di cambiamento fosse sostanzialmente falsa⁹². Non solo, infatti, i recenti fenomeni di contatto con le società industrializzate, spesso colonizzatrici, mostravano in numerose comunità studiate dagli etnologi una reattività e una sorprendente capacità di adattamento e trasformazione⁹³. Gli antropologi che stavano iniziando a prendersi la briga di lavorare sulla documentazione, scritta e in alcuni casi archeologica, accumulatasi in certi casi per alcuni secoli, su alcune popolazioni d'interesse etnografico avevano avuto modo di osservare, ad esempio, che i

⁹¹ LEWIS 1968, p. ix; la traduzione è in FINLEY 1975, pp. 160-161.

⁹² EVANS-PRITCHARD 1950; 1961; lo studioso è menzionato favorevolmente da FINLEY 1975, p. 156.

⁹³ Cfr. EVANS-PRITCHARD 1950, p. 121; SAMUEL-MBAEKWE 1986.

«miti» raccontati da tali popoli contenevano in realtà elementi evenemenziali verificabili⁹⁴. Di conseguenza, se tali racconti si connettevano con un passato che mostrava tratti diversi rispetto al presente ciò poteva avvenire anche perché quei racconti possedevano riferimenti reali con la storia di quei popoli i quali, evidentemente, esperivano regolarmente fenomeni, anche significativi, di cambiamento⁹⁵: le strutture funzionali che l'etnologo ricostruiva attraverso la sua indagine sul campo e che gli apparivano come statiche non potevano, dunque, essere comprese al di fuori del quadro storico che le aveva prodotte.

Il rinnovato interesse degli etno-antropologi per il divenire storico trovava un esempio significativo già nella monografia *The Sanusi of Cyrenaica* (1949) scritta proprio da Evans-Pritchard, in cui venivano studiate diacronicamente le origini (agli inizi del XIX secolo) e le trasformazioni della confraternita islamica dei Senussi libici fino alla seconda guerra mondiale. Tale interesse per la storia, testimoniato anche dai lavori di Claude Lévi-Strauss in Francia e di Alfred Kroeber negli Stati Uniti⁹⁶, crebbe così fortemente nel primo quindicennio del secondo dopoguerra che Evans-Pritchard arrivò ad affermare, già nel 1961:

[Historian Frederic W.] Maitland has said that anthropology must choose between being history and being nothing. [...] I accept the dictum, though only if it can also be reversed – history must choose between being social anthropology or being nothing – and I think Maitland might have accepted the stipulation⁹⁷.

Gli importanti slanci dell'antropologia culturale verso la storia nel terzo quarto del XX secolo trovarono poi un ulteriore sviluppo nel periodo del *Cultural turn*, al punto che nei primi anni '80 del XX secolo un importante antropologo elaborò una fondamentale teoria della relazione tra cultura e trasformazione storica che ebbe impatto immediato tra gli antropologi⁹⁸ e che arriverà più tardi a condizionare anche la riflessione di alcuni storici, inclusi quelli del mondo antico⁹⁹, sul loro oggetto d'indagine. Mi riferisco ai contributi di Marshall Sahlins¹⁰⁰ che confluirono nel classico

⁹⁴ Fondamentale VANSINA 1985.

⁹⁵ E.g. GRINNELL (1923), sull'emigrazione dei Cheyenne dalla zona dei Grandi Laghi al North Dakota nel XVII secolo e sul loro passaggio da un sistema di sussistenza basato sull'agricoltura a uno di caccia e raccolta; EVANS-PRITCHARD (1961, p. 6) sulle trasformazioni occorse tra XVIII e XIX secolo in alcune comunità malgascse grazie ai contatti con la società indonesiana. Cfr. DESCOLA (2005, pp. 149-150) sui miti amerindi che descrivono trasformazioni della società e (*Ibid.*, p. 195) sulle trasformazioni presenti nelle comunità di cacciatori-raccoglitori.

⁹⁶ LÉVI-STRAUSS 1952; 1958; KROEBER 1957.

⁹⁷ EVANS-PRITCHARD 1961, p. 18.

⁹⁸ MUSIO 1993d.

⁹⁹ HARTOG 1983; 2003; HARLOE - MORLEY 2012; cfr. VIGLIETTI 2011, pp. 135-136.

¹⁰⁰ SAHLINS 1981; 1982; 1983.

Islands of History (1985), tradotto in italiano già nel 1986. In tale lavoro Sahlins, oltre a ribadire, con Evans-Pritchard, che la struttura culturale di un popolo «è un oggetto storico» aveva così articolato la sua idea del rapporto tra storia e cultura:

La storia ha un ordine culturale, diverso nelle diverse società, fondato su modelli significanti. È vero anche il contrario: i modelli culturali hanno un ordine storico, poiché i significati vengono rivalutati, in misura più o meno profonda, mano a mano che si verificano nella prassi. La sintesi di questi opposti si realizza nell'azione creativa dei soggetti storici [...]. Da un lato, infatti, gli uomini organizzano i loro progetti, e attribuiscono significato agli oggetti, partendo dalle premesse dell'ordine culturale esistente. In questo senso si può dire che la cultura si riproduce storicamente nell'azione [...]. Dall'altro [...] poiché non è inevitabile che le circostanze contingenti dell'azione corrispondano all'eventuale significato ad esse attribuito da un dato gruppo, accade che gli uomini rielaborino in modo creativo i propri modelli convenzionali. In questo senso la cultura viene ad essere storicamente modificata nell'azione.¹⁰¹

Il *case study* storico-antropologico su cui Sahlins si soffermò nel libro per dare ragioni della sua potente formulazione teorica è quello celebre – e divenuto ancor più celebre grazie a *Island of History* e all'intenso dibattito che ne seguì¹⁰² – dell'incontro (databile puntualmente al 18 gennaio 1778) tra il capitano britannico James Cook, e i membri della sua nave *Resolution*, con le popolazioni native delle isole Hawai'i che verosimilmente per la prima volta si erano imbattuti in uomini dalla pelle bianca. Un incontro in cui la differente percezione, culturalmente condizionata, degli eventi in corso e dei soggetti con cui si interagiva – i nativi identificarono, come noto, Cook come il dio della fertilità Lono, mentre i marinai britannici percepivano i nativi attraverso l'ambivalente filtro culturale occidentale del «selvaggio» – produssero cortocircuiti e incomprensioni reciproche culminate (precisamente il 14 febbraio 1779) nell'uccisione, cottura rituale e conservazione come reliquia del corpo (con la significativa esclusione della coscia destra, riconsegnata ai marinai britannici in segno di amicizia)¹⁰³ di Cook stesso da parte degli indigeni, a cui seguirono trasformazioni marcate nella società hawaiana dell'epoca, con importanti modifiche degli assetti sociali, istituzionali ed economici che durarono per molti decenni¹⁰⁴.

Il lavoro di Sahlins, pur non essendo immune da critiche¹⁰⁵, aveva chiaramente mostrato non solo che le società d'interesse etnografico fossero tutt'altro che statiche ma anche che i loro «miti», storicamente elaborati, agivano come strumenti dinamici attraverso cui i nativi attribuivano significato alla mutevole realtà storica, riarticolarlo nel tempo quei significati culturali e quelle

¹⁰¹ SAHLINS 1985, p. ix.

¹⁰² OBEYESEKERE 1992; SAHLINS 1995. Il tema è ancora oggi discusso in ÖSTERMAN 2021.

¹⁰³ SAHLINS 1985, pp. xviii, 4-5.

¹⁰⁴ SAHLINS 1985, pp. 119-124.

¹⁰⁵ OBEYESEKERE 1992.

pratiche connesse proprio ai miti: «ogni uso effettivo delle idee culturali ne costituisce in un certo modo la riproduzione, ma ognuno di questi riferimenti è anche un momento di differenziazione»¹⁰⁶.

Islands of History evidenziò, innanzitutto agli antropologi¹⁰⁷, che per studiare il passato delle società di loro interesse essi si sarebbero dovuti fare *anche* storici¹⁰⁸ e utilizzare, come fece Sahlins, tutti gli strumenti caratteristici della ricerca storica per realizzare il suo lavoro: dalla linguistica alla filologia¹⁰⁹, dallo studio delle tracce materiali a quello degli archivi scritti¹¹⁰.

Il caso di *Islands of History* descrive bene quello che l'antropologo Clifford Geertz avrebbe sintetizzato nel 1990 nel suo importante articolo *History and anthropology*, cioè che nei decenni recenti si era verificato «a change in the ecology of learning that has driven historians and anthropologists [...] onto one another's territories»¹¹¹. Una serie di tratti che avevano a lungo separato storia e antropologia – come ad esempio il fatto che la prima si dovesse occupare solo di società «morte» e al contempo «evolute», «dinamiche» e caratterizzate dall'uso della scrittura, che venivano descritte utilizzando una forma maggiormente narrativa e «umanistica», mentre la seconda si sarebbe dovuta concentrare solo su società «viventi», «primitive», «statiche» e «orali», da analizzare attraverso un metodo e un linguaggio maggiormente «scientifici» – apparivano ormai allo studioso statunitense come un «methodological thrashing around amid the grand dichotomies of Western metaphysics, Being and Becoming revisited, [which] is hardly worth pursuing»¹¹². Ciò che aveva a lungo diviso, se non contrapposto, antropologi e storici si rivelava ormai, per Geertz, più come un fenomeno storico-antropologico connesso alle tassonomie strutturali attraverso cui la cultura occidentale aveva articolato nei secoli le sue categorie concettuali (scritto vs orale; dinamico vs statico etc.), che non l'effetto necessario del fatto che storia e antropologia sarebbero due discipline che si interessano di oggetti «intrinsecamente»¹¹³ differenti.

A riprova delle parole di Geertz stavano ormai, accanto a lavori esplicitamente «storici» prodotti da antropologi di professione come Evans-Pritchard e Sahlins, delle opere esplicitamente

¹⁰⁶ SAHLINS 1985, p. 133.

¹⁰⁷ Cfr. VIAZZO 2000, pp. 167-176.

¹⁰⁸ AMPOLO (1982, p. 218) nota, specularmente ma nello stesso spirito, «che per sfruttare realmente le possibilità enormi che nascono dall'applicazione di tematiche e metodi della antropologia agli studi classici bisogna possedere non una ma due *institutiones*, quella offerta dalle tecniche tradizionali dello studio dell'antico e quella specifica delle discipline antropologiche». Cfr. anche MOMIGLIANO 1984, p. 45.

¹⁰⁹ Ad es. SAHLINS 1985, p. 128, sulle parole hawaiane che designano i vari «gradi» degli esseri umani, e non, secondo i nativi.

¹¹⁰ E.g. SAHLINS 1985, pp. 3-8 (epistolario di Cook e di altri marinai).

¹¹¹ GEERTZ 1990, p. 324.

¹¹² GEERTZ 1990, p. 322.

¹¹³ Cfr. COELLO DE LA ROSA - MATEO DIESTE 2016, pp. 3-4.

«antropologiche» scritte da storici di professione, come *Historical Anthropology of Early Modern Italy* (1986) del britannico Peter Burke, libro che di fatto arricchiva un habitat già popolato dagli antropologi del mondo antico di formazione storica e dagli storici (anche italiani)¹¹⁴ afferenti o connessi alla scuola francese delle *Annales* più attenti allo studio delle questioni di ordine culturale e alle strutture socio-economiche, sia nei loro aspetti dinamici che statici¹¹⁵. Geertz, Sahlins e Burke (oltre al già menzionato Edmund Leach) furono, peraltro, tra i protagonisti del convegno e poi del volume *Culture Through Time* (1990)¹¹⁶ in cui, per l'appunto, storici e antropologi rifletterono insieme su quanto la cultura si configurasse come qualcosa di tutt'altro che «ontologicamente» statico e su quanto essa interagisse costantemente con i fenomeni storici, in uno spirito non dissimile da quello che aveva animato i seminari, e avrebbe animato il volume, curato da Musio.

La compenetrazione tra studi storici e antropologici, e l'indebolimento dei reciproci confini disciplinari tradizionali, apparivano così evidenti già nel 1982 a John Comaroff – studioso definibile, con neologismo per l'epoca, un «antropologo storico» – da fargli affermare che «in my own view, there ought to be no “relationship” between history and anthropology, since there should be no division to begin with»¹¹⁷.

Dispiace, in questo senso, constatare come le considerazioni divisive di Desideri – chiare rivelatrici di una certa rigidità e chiusura di una parte degli studi di storia antica in Italia alle novità apportate dal *Cultural turn* – siano state elaborate nella sostanziale indifferenza nei confronti di tali fondamentali sviluppi epistemologici e metodologici i quali muovevano, invece, nella direzione di una profonda collaborazione tra discipline storiche e antropologiche.

3. CONCLUSIONE. PER UN NUOVO DIALOGO TRA STORIA ANTICA E ANTROPOLOGIA CULTURALE IN ITALIA

I due contributi analizzati ricompongono un quadro piuttosto problematico relativamente alle posizioni degli storici antichi italiani nei confronti all'antropologia culturale alla fine del secolo

¹¹⁴ E.g. GINZBURG 1966; 1976; LEVI 1985.

¹¹⁵ Il caso più celebre, nel XX secolo, di rappresentazione di medio-lungo periodo sostanzialmente «statica» prodotta da uno storico è BRAUDEL 1949; tra le opere di storia antica, forse il caso più evidente è, per molti versi, quello di FINLEY 1985, e.g. pp. 28-29.

¹¹⁶ OHNUKI-TIERNEY 1990. Un interessante, e inedito, incontro tra storici, spesso antichi (K. Hopkins; S. Humphreys; A. Momigliano), e antropologi (M. Bloch; J. Goody; M. Godelier; e ancora E. Leach) dal titolo *Models of Change in History and Anthropology* fu organizzato già nel marzo 1976 presso il King's College di Cambridge dall'antropologo A. Macfarlane. Il video del convegno, che partiva dalla discussione di un *paper* di S. Humphreys, è disponibile presso <https://www.youtube.com/watch?v=w1mUPzNfzrg&t=6239s>. Ringrazio uno dei *referees* anonimi per la segnalazione.

¹¹⁷ COMAROFF 1982, p. 144.

scorso, all'interno di un contesto internazionale, per quanto si è potuto qui vedere, non meno complesso.

Ad Ampolo e a Desideri va riconosciuto il merito di aver posto al centro della loro riflessione due temi tanto delicati quanto fondamentali nel momento in cui si decida, o meno, di individuare un terreno di confronto tra storici antichi ed antropologi culturali, cioè quelli del ruolo e delle modalità della comparazione e del rilievo da attribuire all'indagine dei fenomeni diacronici. Ma se sul secondo tema, su cui si concentra soprattutto il lavoro di Desideri, la posizione anti-funzionalista dello studioso, ancorché ben ancorata nella storia degli studi, appariva già drammaticamente superata dai più recenti avanzamenti della ricerca sia antropologica che storica, le considerazioni, assai ben documentate, di Ampolo sul tema della comparazione portavano a tutti gli effetti sul terreno di questioni di metodo centrali e pienamente attuali.

Scegliere se, come, cosa comparare comporta, come visto, la necessità di una riflessione consapevole in merito alla posizione in cui colui che compara pone se stesso rispetto alle società-altre sottoposte a comparazione (o a non-comparazione): cosa che, in teoria (ma raramente in pratica), obbligherebbe lo studioso a prendere coscienza e ad esplicitare la sua posizione filosofica, antropologica e per certi versi morale (se non propriamente politica), sul tema del rapporto tra «noi» e le varie forme di alterità storica e culturale con cui si confronta¹¹⁸.

Ed è forse proprio sul tema del rapporto tra «noi e loro» che si può individuare il principale, ancorché impreciso, scarto differenziale tra gli «storici antichi filo-antropologi» e gli «antropologi culturali interessati alla storia» chiamati in questione nel presente saggio. Ancora alla fine del XX secolo, infatti, degli autorevoli storici antichi come Finley e, per molti versi, Ampolo che, spinti dall'antropologia, si ponevano questioni sul tema della comparazione, appaiono percepire il ruolo dell'Occidente, classico e moderno, nella storia umana come tendenzialmente progressivo e «migliorativo»¹¹⁹ mentre altri, come Sally Humphreys, pur accogliendo paradigmi comparativi fortemente ostili all'evoluzionismo à la Frazer, riconoscevano tanto alla Grecia classica quanto all'Occidente moderno alcuni tratti evolutivi comuni e positivi¹²⁰. Tali prese di posizioni si

¹¹⁸ DETIENNE 1999; LINCOLN 2018.

¹¹⁹ L'idea di una funzione pienamente civilizzatrice dell'Occidente è a tutt'oggi sostenuta da alcuni studiosi connessi alla scuola di Finley; e.g. MORRIS 2010; 2014; 2015; SCHEIDEL 2019.

¹²⁰ Può essere illuminante, in questo senso, anche il caso del giudizio morale e politico positivo nei confronti della cultura greca classica presente nell'opera di L. Gernet, «padre» dell'antropologia storica del mondo greco, e discusso da J.-P. VERNANT (1983, p. 62): «per il fatto che incarna i valori di libertà e di ragione il cui prezzo è tanto più elevato perché essi sono fragili, precari, incompiuti, come ogni cosa umana, la Grecia di Louis Gernet non è un'eredità del passato che la storia avrebbe depresso, per assicurarne la conservazione, entro le mani di una élite erudita, ma una posta in gioco [...] il cui esito si regola giorno per giorno, al prezzo di sforzi continui, sulla piazza pubblica come nel gabinetto di studi»;

realizzavano in un momento in cui, invece, più spesso all'interno delle discipline antropologico-culturali proprio il ruolo dell'Occidente era esplicitamente dibattuto e percepito, assai più criticamente, come problematico e ambivalente se non «imperialistico» nel senso più negativo del termine¹²¹. In tale peculiare presa di posizione degli storici antichi filo-antropologici si può, forse, individuare, una specie di «residuo classicistico», che tendeva ancora a connettere in modo piuttosto diretto l'antichità classica greco-romana all'Occidente moderno e ai suoi traguardi, sottendendo un tipo di giudizio sostanzialmente positivo verso entrambi e finendo in alcuni casi, come nel modello Finley-Ampolo, per distinguerli chiaramente, irrimediabilmente, dalle culture d'interesse etnografico. Ancora alla fine del XX secolo, insomma, gli storici del mondo antico italiani, e non solo, sembrano porsi al di qua di (se non addirittura contro) una parte significativa delle nuove frontiere aperte di recente dall'antropologia culturale e storica che si stava sforzando di relativizzare il ruolo dell'Occidente, della sua (reale e/o pretesa) connessione con alcune società del passato, della sua storia e della sua concezione del tempo e del progresso¹²².

Interessante, e ancora una volta rivelatrice, è poi anche la posizione anti-antropologica di Desideri il quale, non entrando nell'intricato dibattito sulla comparazione e sforzandosi anzi di individuare precisamente i confini che separerebbero radicalmente antropologia e storia¹²³, si colloca esplicitamente tra quegli storici antichi che «non ha[nno], con i problemi di ordine filosofico e in particolare epistemologico, quella familiarità che forse qui occorrerebbe per stabilire un effettivo rapporto tra le nostre discipline». Desideri sembra qui auto-rappresentarsi come quegli studiosi di antichità di cui, in quegli anni, parlava con scarsa simpatia lo storico dell'economia antica Keith Hopkins, i quali come «innocent by-standers, [...] do not want to get involved [in the academic battle], such as the conventional political historians, or the philologically oriented sub-specialists of ancient history»¹²⁴. Studiosi che, autoescludendosi dagli «intellectual debates» che, ad avviso di Hopkins, dovrebbero invece nutrire costantemente le scienze umane e sociali, preferivano limitarsi ad applicare le «tecniche» disciplinari che a loro venivano insegnate: come se

i corsivi sono miei. Per una recente riflessione, decisamente meno irenica, sul tema della democrazia nell'Atene classica, FERRUCCI 2022.

¹²¹ E.g. LÉVI-STRAUSS 1952; 1955; ARENSBERG 1957; GEERTZ 1973; SAHLINS 1972; 1976.

¹²² Si deve probabilmente riconoscere a F. HARTOG (1983, ma soprattutto 2003 e 2020) il primo fondamentale sforzo di avvicinamento della storia antica alla «nuova» antropologia storica; cfr. anche DETIENNE 2005b. La necessità di relativizzare l'idea di un ruolo «civilizzatore» ed «esemplare» del «superiore» Occidente è oggi evidenziata, tra gli storici antichi italiani, da SANTANGELO 2022, p. 306; TRAINA 2022, pp. 299-301; ZUCCHETTI 2022, p. 313.

¹²³ Per una critica ai «cultori degli studi classici, forti degli steccati garantiti dai settori disciplinari e dalle relative abilitazioni, [che] difendono i rispettivi orticelli», vd. ora TRAINA 2022, p. 302.

¹²⁴ HOPKINS 1983, p. ix.

lo studio, ogni studio, della storia antica, per quanto possa apparire neutrale, «oggettivo»¹²⁵ o «fattuale» non sia invece carico di implicazioni epistemologiche, filosofiche, antropologiche e ideologiche¹²⁶.

E proprio in questo senso può essere interessante tornare, in conclusione, alle considerazioni espresse da Arnaldo Momigliano nel saggio del 1969, menzionato all'inizio di questo contributo (§ 1.1), che si concentrava su un tema allora, come oggi, assai attuale, cioè quello della «decolonizzazione» degli studi sul mondo antico. Una decolonizzazione che in quegli anni coincideva con il

trovare un significato alla grecità che serva per un mondo che ha sofferto il nazismo e sta sperimentando almeno parzialmente varie forme di comunismo, sta combattendo sulle barriere di colore, *non intende dichiararsi imprigionato dalla propria tecnica*¹²⁷.

Il compito di «trovare un significato» alle società antiche in rapporto ai drammatici momenti che l'Occidente aveva in parte superato, e in parte stava ancora vivendo sotto diversa forma, veniva assegnato da Momigliano proprio agli studiosi di storia antica i quali venivano invitati a liberarsi dalla «prigione della tecnica» prodotta dalla acritica e ripetitiva applicazione delle convenzionali *institutiones* disciplinari di matrice storicistico-classicistica in un contesto, specialmente italiano, di forte chiusura al confronto con altri settori scientifici: una «prigione» tecnicistica che, come ha recentemente osservato Dario Barbera, si era rivelata a lungo l'ideale spazio comune per molti studiosi del mondo antico italiani contigui al «classicismo reazionario tedesco» e organici prima «[a]llo Stato burocratico prefascista» e poi «senza soluzioni di sorta attraverso il regime [fascista] fino al cuore della Repubblica»¹²⁸. Studiosi per i quali Momigliano stentava evidentemente a

¹²⁵ Per una interessante decostruzione del concetto di «oggettività» nella prospettiva della *feminist standpoint theory*, cfr., nel contesto storico sotto indagine, HARDING 1992.

¹²⁶ MOMIGLIANO 1974b, p. 1190; HOPKINS 1983, pp. ix-x; BARBERA 2022, p. 15. DESIDERI (1993, p. 89) stesso, nel momento in cui rappresenta il «reale umano» studiato dagli antropologi come estraneo al tempo storico, sembra riprodurre la convinzione idealistico/storicista secondo cui la storia esiste solo dove c'è «proie[zione] verso il futuro», a partire dall'idea che «il fattore “tempo”, nella sua organizzazione elementare di passato, presente e futuro [...] costituisce una delle strutture fondamentali della psiche umana, tanto a livello individuale che collettivo». Con tale affermazione, Desideri sembra negare la dimensione della storicità a quei popoli che concepiscono culturalmente il tempo in modo decisamente diverso al nostro, come avviene ad esempio nelle società che organizzano la temporalità come costante ritorno a un passato mitico/eroico (e.g. HARTOG 2003, pp. 70-72), al di fuori cioè di una «organizzazione elementare di passato, presente e futuro» la quale, contrariamente a quanto ritiene lo storico italiano, non è un dato naturale e oggettivo ma una costruzione storico-culturale caratteristica di alcune società, tra cui la nostra; cfr. BLOCH 1998, pp. 80-83; WANG 2011.

¹²⁷ MOMIGLIANO 1969, p. 421; il corsivo è mio.

¹²⁸ BARBERA 2022, pp. 24-25; cfr. CANFORA 1980, pp. 195-203, 243-244.

simpatizzare. Tale liberazione dalla «prigione della tecnica», e da chi la predicava, si sarebbe potuta realizzare secondo Momigliano, come visto, anche attraverso una riconfigurazione «anticlassicistica» degli studi di storia antica grazie a un dialogo profondo e autentico con le varie voci, idee, proposte, modelli di episteme e di metodo, elaborati dall'antropologia aperta alla storia, incluse quelle dei post-colonialisti e relativisti Leach e Lévi-Strauss¹²⁹.

Forse in questi tempi correnti di rinnovata urgenza di una decolonizzazione degli studi classici¹³⁰ una nuova, preziosa, opportunità si sta aprendo anche per gli storici antichi italiani di superare pienamente inveterati «blocchi» classicistici e (ri)aprire, rafforzare, ampliare, sistematizzare, esplicitare un dialogo – che in ogni caso è certamente cresciuto rispetto allo scorso secolo¹³¹ –, con le varie voci dell'antropologia culturale e dell'emergente antropologia storica sviluppatasi nei decenni recenti¹³².

Cristiano Viglietti
 Università di Siena
 viglietti@unisi.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ACKERMAN 2008: R. Ackerman, *Anthropology and the classics*, in H. Kuklick (ed.), *A New History of Anthropology*, Oxford 2008, pp. 143-157.
- AMPOLO 1982: C. Ampolo, *Recensione a S. Humphreys, Saggi antropologici sulla Grecia antica*, «Rivista Italiana di Filologia Classica» 110.2 (1982), pp. 217-221.
- AMPOLO 1986: C. Ampolo, *Storia antica e antropologia: un rapporto difficile?*, «Dialoghi di Archeologia» 4.1 (1986), pp. 127-131.
- ARENSBERG 1957: C. Arensberg, *L'antropologia come storia*, in K. Polanyi, C. Arensberg, H. W. Pearson (curr.), *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria* (ed. or. *Trade and Markets in the Early Empires*, Glencoe (IL) 1957), trad. it. Torino 1978, pp. 117-137.

¹²⁹ Cfr. MOMIGLIANO 1969, p. 431 (cit. al § 1.1); 1984, p. 45.

¹³⁰ Sulla questione in generale, POSER 2021, (intervista a Dan-El Padilla Peralta, in rapporto a D. Padilla Peralta, *SCS Annual Meeting (2018), Rhetoric: Then and Now*: <https://www.youtube.com/watch?v=PnWlsjSfj88>); cfr. anche il numero 143.2 (2022) dell'*American Journal of Philology*: <https://muse.jhu.edu/issue/48354>. Per la discussione in Italia, CANFORA 2021; REBENICH 2021; BORGNA 2022; SANTANGELO 2022; TRAINA 2022; ZUCCHETTI 2022.

¹³¹ Cfr. *supra* § 1.1, nn. 3 e 5.

¹³² Come osserva F. SANTANGELO (2022, p. 309), «le teorizzazioni di matrice postcoloniale sono indirizzi storiografici con cui misurarsi senza caricature e senza snobismi». Cfr. COELLO DE LA ROSA - MATEO DIESTE 2016; BAYLY 2019.

- BARBERA 2002: D. Barbera, *Processo al Classico. L'epurazione dell'archeologia fascista*, Pisa 2002.
- BAYLY 2019: S. Bayly, *Anthropology and history*, in M. Candea (ed.), *Schools and Styles of Anthropological Theory*, London 2019, pp. 108-120.
- BERGONZI ET AL. 1986: G. Bergonzi, A. M. Bietti Sestieri, A. Cazzella, *Presentazione*, «Dialoghi di Archeologia» 4.1 (1986), 5-6.
- BEST 2007: S. Best, *Culture turn*, in G. Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, 2007, online: <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosc201>
- BETTINI 1978: M. Bettini, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (I)*, «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 1 (1978), pp. 123-175.
- BETTINI 1986: M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986.
- BETTINI 2014: M. Bettini, *Comparazione*, in BETTINI - SHORT 2014, pp. 23-44.
- BETTINI 2022: M. Bettini, *Roma, città della parola*, Torino 2022.
- BETTINI - SHORT 2014: M. Bettini, W. M. Short (curr.), *Con i Romani. Un'antropologia del mondo antico*, Bologna 2014.
- BLOCH 1998: M. E. F. Bloch, *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder (CO) 1998.
- BOAS 1896: F. Boas, *The limitations of the comparative method in anthropology*, «Science» 4 (1896), pp. 901-908.
- BOAS 1936: F. Boas, *History and science in anthropology: a reply*, «American Anthropologist» 38.1 (1936), pp. 137-141.
- BORGNA 2022: A. Borgna, *Tutte storie di maschi bianchi morti...*, Roma 2022.
- BRAUDEL 1949: F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949.
- BÜCHER 1893: K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen 1893.
- CAMPANILE ET AL. 2017: D. Campanile, F. Carlà-Uhink, M. Facella (eds), *TransAntiquity. Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London 2017.
- CANFORA 2021: L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980.

- CANFORA 2021: L. Canfora, *Editoriale*, «Quaderni di Storia» 93 (2021), pp. 5-6.
- CARDINI 1993: F. Cardini, *Verso un'antropologia storica*, in MUSIO 1993a, pp. 90-93.
- CARLÀ – GORI 2014: F. Carlà, M. Gori (eds), *Gift Giving and the "Embedded" Economy in the Ancient World*, Heidelberg 2014.
- CLEMENTE - GROTTANELLI 2009: P. Clemente, C. Grottanelli (curr.), *Comparativa/mente*, Firenze 2009.
- CLIFFORD 1988: J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX* (ed. or. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (MA) 1988), trad. it. Torino 1993.
- COELLO DE LA ROSA - MATEO DIESTE 2016: A. Coello de la Rosa, J. L. Mateo Dieste, *In Praise of Historical Anthropology. Perspectives, Methods and Applications to the Study of Power and Colonialism* (ed. or. *Elogio de la antropología histórica: enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*, Barcelona 2016), trad. ingl. London 2020.
- COMAROFF 1982: J. Comaroff, *Dialectical systems, History and Anthropology: units of study and questions of theory*, «Journal of Southern African Studies» 8.2 (1982), pp. 143-172.
- DE SANCTIS 2021: G. De Sanctis, *Roma prima di Roma. Miti e fondazioni della Città eterna*. Roma 2021.
- DESCOLA 2005: P. Descola, *Oltre natura e cultura* (ed. or. *Par-delà nature et culture*, Paris 2005), trad. it. Firenze 2014.
- DESIDERI 1993: P. Desideri, *Conoscenza storica e conoscenza antropologica*, in MUSIO 1993a, pp. 88-90.
- DETIENNE 1965: M. Detienne, *En Grèce archaïque: géométrie, politique et société*, «Annales E.S.C.» 20.3 (1965), pp. 425-441.
- DETIENNE 1999: M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris 1999.
- DETIENNE 2005a: M. Detienne, *Anthropology and classics*, «Arion» 13.1 (2005), pp. 63-74.
- DETIENNE 2005b: M. Detienne, *Les Grecs et nous*, Paris 2005.
- DI DONATO 1980: R. Di Donato, *Un paradigma di critica sociologica. Le recensioni di L. Gernet su l'Année sociologique*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 3.10.2 (1980), pp. 413-429.
- DI DONATO 1982: R. Di Donato, *Status e/o funzione. Aspetti della condizione della donna cittadina nelle orazioni civili di Demostene*, «Quaderni di Storia» 17 (1982), pp. 151-158.
- DI DONATO 1990: R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990.

- DI DONATO 2004: R. Di Donato, *Arnaldo Momigliano dall'antiquaria alla storia della cultura: alcune ragioni per una ricerca*, «Eikasmos» 15 (2004), pp. 443-461.
- DI FAZIO 2017: M. Di Fazio, *Figures of Memory. Mezentius, Aulus Vibenna, Valerius Publicola between History and Legend*, in C. Smith - K. Sandberg (eds.), *Omnium Annalium Monumenta. Historical Writing and Historical Evidence in Republican Rome*, Leiden-Boston 2017, pp. 322-348.
- ELLER 2018: C. Eller, *From motherkin to the Great Goddess: matriarchal myth in anthropology and the classics*, in VARTO 2018a, pp. 132-153.
- EVANS- PRITCHARD 1950: E. E. Evans-Pritchard, *Social anthropology: past and present*, «Man» 198 (1950), pp. 118-124.
- EVANS- PRITCHARD 1961: E. E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester 1961.
- FERRUCCI 2019: S. Ferrucci, *Tiribazo e la veste del re*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro online» 11 (2019), pp. 19-37.
- FERRUCCI 2022: S. Ferrucci, *Democrazia*, Roma 2022.
- FINLEY 1954: M. I. Finley, *Il mondo di Odisseo* (ed. or. *The World of Odysseus*, London 1954), trad. it. Bologna 1962.
- FINLEY 1975: M. I. Finley, *Usò e abuso della storia* (ed. or. *The Use and Abuse of History*, London 1975), trad. it. Torino 1981.
- FINLEY 1982: M. I. Finley, *Problems of slave society: some reflections on the debate*, in «Opus» 1.1 (1982), pp. 201-211.
- FINLEY 1985: M. I. Finley, *The Ancient Economy*, 2nd ed. (updated 1999), Berkeley-Los Angeles (CA).
- FRANCHI 2010: E. Franchi, *Guerra e iniziazioni a Sparta e a Yulami. Il miraggio spartano nell'antropologia oceanistica*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro online» 3 (2010), pp. 193-227.
- FRANCHI 2020: E. Franchi, *Memory studies e antropologia del conflitto. Prospettive interdisciplinari sulla guerra nel mondo antico*, «Nuova Antologia Militare» 1.2 (2020), pp. 3-54.
- GAGNÉ ET AL. 2018: R. Gagné, S. Goldhill, G. Lloyd (eds), *Regimes of Comparatism. Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden-Boston 2018.
- GEERTZ 1973: C. Geertz, *Interpretazione di culture* (ed. or. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973), trad. it. Bologna 1987.

- GEERTZ 1983: C. Geertz, *Antropologia interpretativa* (ed. or. *Local Knowledge*, New York 1983), trad. it. Bologna 1988.
- GEERTZ 1984: C. Geertz, *Anti- anti-relativism*, «*American Anthropologist*» 86.2 (1984), pp. 263-278.
- GEERTZ 1990: C. Geertz, *History and anthropology*, «*New Literary History*» 21.2 (1990), pp. 321-335.
- GERNET 1965: L. Gernet, *Le Thucydide de Mme de Romilly*, «*Annales E.S.C.*» 20.3 (1965), pp. 570-575.
- GERNET 1983: L. Gernet 1983: *I Greci senza miracolo* (ed. or. *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983), trad. it. Roma 1985.
- GIARDINA - SCHIAVONE 1981a: A. Giardina, A. Schiavone (curr.), *Società romana e produzione schiavistica. I. L'Italia; insediamenti e strutture economiche*, Roma-Bari 1981.
- GIARDINA - SCHIAVONE 1981b: A. Giardina, A. Schiavone (curr.), *Società romana e produzione schiavistica. III. Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma-Bari 1981.
- GINZBURG 1966: C. Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.
- GINZBURG 1976: C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Torino 1976.
- GIORCELLI 2019: S. Giorcelli, *L'impero in quota. I Romani e le Alpi*, Torino 2019.
- GRINNELL 1923: G. B. Grinnell, *The Cheyenne Indians: Their History and Ways of Life*, New Haven (CT) 1923.
- GROTTANELLI - PARISE 1986: C. Grottanelli, N. F. Parise, *Nozione astratta e nozione preferenziale del valore alla frontiera fra Greci e Sciti*, «*Dialoghi di archeologia*» 4.1 (1986), pp. 133-137.
- GROTTANELLI 1985: C. Grottanelli, *Cibo, istinto, divieto*, in S. Bertelli, G. Crifò (curr.) *Rituale, cerimoniale, etichetta*, Milano 1985, pp. 31-52.
- GUASTELLA 1980: G. Guastella, *I Parentalia come testo antropologico: l'avunculato nel mondo celtico e nella famiglia di Ausonio*, «*Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici*» 4 (1980), pp. 97-124.
- GUASTELLA 1985: G. Guastella, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, «*Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici*» 15 (1985), pp. 49-123.
- HARDING 1992: S. HARDING, *Rethinking standpoint epistemology: what is 'strong objectivity'?*, in «*The Centennial Review*», 36.3 (1992), pp. 437-470.
- HARLOE - MORLEY 2012: K. Harloe, N. Morley, *Introduction. The modern reception of Thucydides*, in K. Harloe, N. Morley (eds), *Thucydides and the Modern World. Reception, Reinterpretation and Influence from Renaissance to the Present*, Cambridge 2012, pp. 1-24.

- HARRIS 1977: M. Harris, *Cannibals and Kings. The Origins of Culture*, New York (NY) 1977.
- HARTOG 1983: F. Hartog, *Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire*, «Annales E.S.C.» 38.6 (1983), pp. 1256-1263.
- HARTOG 2003: F. Hartog, *Regimi di storicità* (ed. or. *Régimes d'historicité*, Paris 2003), trad. it. Palermo 2008.
- HARTOG 2020: F. Hartog, *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo* (ed. or. *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris 2020), trad. it. Torino 2022.
- HEGEL 1837: G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (ed. or. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1837), trad. it. Roma 2003.
- HOPKINS 1983: K. Hopkins, *Introduction*, in P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker (eds) *Trade in the Ancient Economy*. Berkeley-Los Angeles (CA) 1983, pp. ix-xxv.
- HUMPHREYS 1970: S. Humphreys, *Review of Early Greece: The Bronze and Archaic Ages by M. I. Finley*, «Man» 5.3 (1970), pp. 527-528.
- HUMPHREYS 1978: S. Humphreys, *Saggi antropologici sulla Grecia antica* (ed. or. *Anthropology and the Greeks*, London 1978), trad. it. Bologna, 1979.
- HUMPHREYS 2010: S. Humphreys, *Anthropology*, in A. Grafton, G. W. Most, S. Settis (eds), *The Classical Tradition*, Cambridge (MA) 2010, pp. 48-50.
- KLUCKHOHN 1961: C. Kluckhohn, *Anthropology and the Classics*, Providence (RI) 1961.
- KLUCKHOHN - KROEBER 1952: C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura* (ed. or. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (MA) 1952), trad. it. Bologna 1972.
- KROEBER 1957: A. L. Kroeber, *An anthropologist looks at History*, «Pacific Historical Review» 26.3 (1957), pp. 281-287.
- JAEGER 1936: W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (ed. or. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig 1936), trad. it. Firenze 1943.
- JAMESON 1998: F. Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, New York 1998.
- JEW ET AL. 2016: D. Jew, R. Osborne, M. Scott (eds), *M. I. Finley. An Ancient Historian and His Impact*, Cambridge 2016.

- LEACH 1957: E. Leach, *The epistemological background to Malinowski's empiricism*, in R. Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London 1957, pp. 119-138.
- LEVI 1985: G. Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino 1985.
- LÉVI-STRAUSS 1952: C. Lévi-Strauss, *Razza e storia* (ed. or. *Race et histoire*, Paris 1952), trad. it. Torino 2002.
- LÉVI-STRAUSS 1955: C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici* (ed. or. *Tristes Tropiques*, Paris 1955), trad. it. Milano 1969.
- LÉVI-STRAUSS 1958: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale* (ed. or. *Anthropologie structurale*, Paris 1958), trad. it. Milano 2002.
- LÉVY-BRUHL 1910: L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910.
- LEWIS 1968: I. M. Lewis, *Introduction*, in I. M. Lewis (ed.), *History and Social Anthropology*, London 1968, pp. ix-xxvii.
- LINCOLN 2018: B. Lincoln, *Apples and Oranges. Explorations In, On, and With Comparison*, Chicago (IL) 2018.
- MALINOWSKI 1922: B. Malinowski, *Gli Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva* (ed. or. *The Argonauts of the Western Pacific*, London 1922), trad. it. Roma 1978.
- MARCONE 2016: A. Marcone, *La comparazione e i suoi limiti: Impero romano e Impero Han*, «Όρμος. Rivista di Storia Antica» 8 (2016), pp. 168-179.
- MAZZA 1978: M. Mazza, *Ritorno alle scienze umane. Problemi e tendenze della recente storiografia sul mondo antico*, «Studi Storici» 19.3 (1978), pp. 469-507.
- MCCLINTOCK 2020: A. McClintock (a cura di), *Storia mitica del diritto romano*, Bologna 2020.
- MEYER 1907: E. Meyer, *Elementi di antropologia* (ed. or. *Elemente der Anthropologie*, Berlin 1907²), trad. it in Id., *Storia e antropologia*, Napoli 1990, pp. 141-196.
- MIGEOTTE 2002: L. Migeotte, *The Economy of the Greek Cities* (ed. or. *L'économie des cités grecques*, Paris 2002), trad. ingl. Berkeley-Los Angeles (CA) 2009.
- MOMIGLIANO 1957: A. Momigliano, *Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition*, «The Journal of Roman Studies» 47.1/2 (1957), pp. 104-114.
- MOMIGLIANO 1969: A. Momigliano, *Prospettiva 1967 della storia greca* (ed. or. in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969), in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, pp. 421-436.

- MOMIGLIANO 1974a: A. Momigliano, *Storicismo rivisitato* (ed. or. 1974), in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, pp. 455-464.
- MOMIGLIANO 1974b: A. Momigliano, *Le regole del giuoco nello studio della storia antica*, «Annali della Scuola Normale di Pisa. Classe di Lettere» III 4.4 (1974), pp. 1183-1192.
- MOMIGLIANO 1979: A. Momigliano, *Prefazione. Dopo Max Weber?*, in HUMPHREYS 1978, pp. 7-25.
- MOMIGLIANO 1980: A. Momigliano, *Alle origini dell'interesse su Roma arcaica: Niebuhr e l'India* (ed. or. 1980), in Id., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, pp. 155-170.
- MOMIGLIANO 1982: A. Momigliano, *Niebuhr and the Agrarian Problems of Rome*, «History and Theory» 21.4 (1982), pp. 3-15.
- MOMIGLIANO 1984: A. Momigliano, *Epilogo senza conclusione*, in Id., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, pp. 37-47.
- MOMIGLIANO - HUMPHREYS 1974: A. Momigliano, S. C. Humphreys, *The Social Structure of the Ancient City*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», III 4. 2 (1974), pp. 331-367
- MORLEY 2004: N. Morley, *Theories, Models and Concepts in Ancient History*, London 2004.
- MORRIS 1999: I. Morris, *Foreword*, in M. I. Finley, *The Ancient Economy*, Updated ed., Berkeley (CA) 1999: pp. ix-xxvii.
- MORRIS 2010: I. Morris, *Why the West Rules for Now. The Patterns of History and What They Reveal about the Future*, London.
- MORRIS 2014: I. Morris, *War, What Is It Good For? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*, London.
- MORRIS 2015: I. Morris, *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels. How Human Values Evolve*, Princeton (NJ).
- MUSIO 1993a: G. Musio (cur.), *Storia e antropologia storica. Dalla storia delle culture alla culturologia storica dell'Europa*, Roma 1993.
- MUSIO 1993b: G. Musio, *Premessa*, in MUSIO 1993a, pp. 9-10.
- MUSIO 1993c: G. Musio, *Antropologia e storiografia: la prospettiva teorica*, in MUSIO 1993a, pp. 13-30.
- MUSIO 1993d: G. Musio, *Un'antropologia per la storia*, in MUSIO 1993a, pp. 67-83.

- NAROLL 1956: R. Naroll, *A preliminary index of social development*, «American Anthropologist» 58 (1956), pp. 687-715.
- OBEYESEKERE 1992: G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton (NJ) 1992.
- OHNUKI-TIERNEY 1990: E. Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Palo Alto (CA) 1990.
- ÖSTERMAN 2021: T. Österman, *Cultural relativism and understanding difference*, «Language and Communication» 80 (2021), pp. 124-135.
- PARISE 1968: N. F. Parise, *I pani di rame del II millennio a.C. Considerazioni preliminari*, in *Atti e memorie del I Congresso internazionale di micenologia. Vol. I*, Roma 1969, pp. 117-133.
- PARISE 1979: N. F. Parise, *Per un'introduzione allo studio dei «segni premonetari» nella Grecia arcaica*, «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica» 26 (1979), pp. 51-74.
- PAYEN - SCHEID-TISSINIER 2012: P. Payen, E. Scheid-Tissinier (éds), *Anthropologie de l'antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout 2012.
- PIASERE 2008: L. Piasere, *La terminologia di parentela degli uomini giusti*, «I Quaderni del Ramo d'Oro On-line» 1 (2008), pp. 13-23.
- POSER 2020: R. Poser, *He wants to save classics from whiteness. Can the field survive?*, «The New York Times Magazine» 2.2.2021: <https://www.nytimes.com/2021/02/02/magazine/classics-greece-rome-whiteness.html>
- RADCLIFFE-BROWN 1940: A. R. Radcliffe-Brown, *On social structure*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 70.1 (1940), pp. 1-12.
- REBENICH 2021: S. Rebenich, *I classici "decolonizzati"*, «Quaderni di Storia» 93 (2021), pp. 6-11.
- RENFREW 1975: C. Renfrew, *Trade as action at a distance: questions of interaction and communication*, in J. A. Sabloff, C. C. Lamberg-Karloway (eds), *Ancient Civilization and Trade*, Albuquerque (NM) 1975, pp. 3-59.
- RENFREW 1980: C. Renfrew, *The Great Tradition versus the Great Divide: Archaeology as Anthropology?*, «American Journal of Archaeology» 84.3 (1980), pp. 287-298.
- RUFFALDI 1993: E. Ruffaldi, *Nouvelle histoire e antropologia culturale: una problematica convergente*, in MUSIO 1993a, pp. 41-63.
- SAHLINS 1972: M. D. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra* (ed. or. *Stone Age Economics*, Chicago (IL) 1972), trad. it. Milano 1980.

- SAHLINS 1976: M. D. Sahlins, *Cultura e utilità* (ed. or. *Culture and Practical Reason*, Chicago (IL) 1976), trad. it. Milano 1982.
- SAHLINS 1981: M. D. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor (MI) 1981.
- SAHLINS 1982: M. D. Sahlins, *Femmes crues, hommes cuits et autres "grandes choses" des îles Fidji*, «Le Débat» 2.19 (1982), pp. 121-144.
- SAHLINS 1983: M. D. Sahlins, *Other Times, Other Customs: The anthropology of history*, «American Anthropologist» 85.3 (1983), pp. 517-544.
- SAHLINS 1985: M. D. Sahlins, *Isole di storia* (ed. or. *Islands of History*, Chicago (IL) 1985), trad. it. Torino 1986.
- SAHLINS 1995: M. D. SAHLINS, *Capitan Cook, per esempio. Le Hawaii, gli antropologi, i «nativi»* (ed. or. *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago (IL) 1995), trad. it. Roma 1997.
- SAHLINS 2004: M. D. Sahlins, *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago (IL) 2004.
- SAMUEL-MBAEKWE 1986: I. J. Samuel-Mbaekwe, *Colonialism and social structure*, «Transafrican Journal of History» 15 (1986), pp. 81-95.
- SANTANGELO 2022: F. Santangelo, *Storia romana, storia globale?*, «Quaderni di Storia» 95 (2022), pp. 305-310.
- SCHEIDEL 2009: W. Scheidel (ed.), *China and Rome. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford 2009.
- SCHEIDEL 2019: W. Scheidel, *Escape from Rome. The Failure of the Empire and the Road to Prosperity*, Princeton (NJ) 2019.
- SIAPKAS 2012: J. Siapkias, *Classical others. Anthropologies of antiquity*, «Lychnos» 2012, pp. 183-203.
- SMITH 2006: C. J. Smith, *The Roman Clan: The Gens from Ancient Ideology to Modern Anthropology*, Cambridge 2006.
- SQUILLACE 2015: G. Squillace, *Le lacrime di Mirra. Miti e luoghi dei profumi nel mondo antico*, Bologna 2015.
- TADDEI 2020: A. Taddei (cur.), *Hierà kai hosia. Antropologia storica e letteratura greca - Studi per Riccardo Di Donato*, Pisa 2020.
- TOMPKINS 2016: D. P. Tompkins, *The making of Moses Finley*, in JEW et al. 2016, pp. 13-30.

- TRAINA 2022: G. Traina, *I classici e l'orgoglio*, «Quaderni di Storia» 95 (2022), pp. 299-305.
- TYLOR 1871: E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London 1871.
- VANSINA 1985: J. Vansina, *Oral Tradition as History*, London 1985.
- VARTO 2018a: E. Varto (ed.), *Brill's Companion to Classics and Early Anthropology*, Leiden-Boston 2018.
- VARTO 2018b: E. Varto, *Introduction to The Classics and Early Anthropology*, in VARTO 2018a, pp. 1-29.
- VERNANT 1965: J.-P. Vernant, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, «Annales E.S.C.» 20.3 (1965), pp. 576-595.
- VERNANT 1968: J.-P. Vernant, *Prefazione all'edizione francese*, in L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica* (ed. or. *Anthropologie de Grèce antique*, Paris 1968), trad. it. Milano 1983, pp. xix-xxii.
- VERNANT 1983: J.-P. Vernant, *Prefazione*, in L. Gernet, *I greci senza miracolo* (ed. or. *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983), trad. it. Roma 1986, pp. 57-62.
- VERNANT - VIDAL-NAQUET 1972: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico* (ed. or. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972), trad. it. Torino 1977.
- VIAZZO 2000: P. P. Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari 2000.
- VIGLIETTI 2011: C. Viglietti, *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma arcaica*, Bologna 2011.
- VIGLIETTI 2014: C. Viglietti, *Economia*, in BETTINI - SHORT 2014, pp. 215-248.
- VLASSOPOULOS 2016: K. Vlassopoulos, *Finley's slavery*, in JEW ET AL. 2016, pp. 76-99.
- WALBANK 1959: F. W. Walbank, Review of R. Syme, *Colonial Élités: Rome, Spain and the Americas*, «The Journal of Roman Studies» 49.1-2 (1958), p. 217.
- WANG 2011: Q. Wang, *Autobiographical Memory and Culture*, «Online Readings in Psychology and Culture», 5.2 (2011), pp. 1-12: <https://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol5/iss2/2/>
- ZUCCHETTI 2022: E. Zucchetti, *Burn it all down! O delle difficoltà di superare la tradizione classica*, «Quaderni di Storia» 95 (2022), pp. 310-316.