

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 13 | 2013

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,  
Massimo ROSATI, Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Franco CRESPI, Franco CASSANO, Luigi CIMMINO, Cecilia CRISTOFORI,  
Alessandro FERRARA, Paolo JEDLOWSKI, Carmen LECCARDI, Danilo  
MARTUCCELLI, Massimo PENDENZA, Davide PERO, Walter PRIVITERA,  
Loredana SCIOLLA, Roberto SEGATORI, Gabriella TURNATURI,  
Elisabetta ZONTINI

*Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2013-2015*

Ambrogio SANTAMBROGIO

Gianmarco NAVARINI

Teresa GRANDE

*Nota per i collaboratori*

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. di Scienze Politiche, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: [ambrogio.santambrogio@unipg.it](mailto:ambrogio.santambrogio@unipg.it)

Impaginazione: Agnese Tomassetti

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 13, 2013. ISSN: 1824-4750

Copyright © 2013 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. [www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it) | [redazione@morlacchilibri.com](mailto:redazione@morlacchilibri.com) | [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com)

Stampa: novembre 2013, Digital Print, Segrate (Milano).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 13 | 2013

*[www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it)*



## *Sommario*

PARTE MONOGRAFICA  
GRAMSCI E LA SOCIOLOGIA  
(a cura di Massimo Rosati e Michele Filippini)

|   |     |
|---|-----|
| MICHELE FILIPPINI, MASSIMO ROSATI   |     |
| Introduzione. Ampliare il canone: la sociologia e Gramsci                     | 9   |
| MASSIMO ROSATI  |     |
| Conversazioni immaginarie: Gramsci e Durkheim sulla trama del sociale         | 21  |
| MICHELE FILIPPINI   |     |
| Antonio Gramsci e Max Weber. Un dialogo a distanza sulla “selezione” fordista | 51  |
| GIOVANNI PIZZA  |     |
| Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione                             | 75  |
| MIGUEL MELLINO  |     |
| Gramsci a pezzi o la decostruzione postcoloniale di Gramsci                   | 121 |

A PARTIRE DAI CLASSICI  
RITORNO A TARDE  
(a cura di Massimo Pendenza)

MASSIMO PENDENZA  
Ritorno a Gabriel Tarde 145

ANDREA SALVINI  
È davvero una rivincita? L'opera di Gabriel Tarde e  
la sua rivalutazione nella riflessione sociologica contemporanea 149

MASSIMO CERULO  
Gabriel Tarde e le emozioni: appunti per la riscoperta di un classico 167

SAGGI

URSULA APITZSCH  
Revolution, Defeat, and Subalternity: Antonio Gramsci  
in dialogue with Giulia and Tatiana Schutz 187

EMANUELA SUSCA  
Teoria critica ed emancipazione: il contributo di Pierre Bourdieu 215

GENNARO IENNA  
Pierre Bourdieu: un caso epistemologico 239

GENNARO IORIO  
L'amore-agape: un concetto per la critica sociale 269

GIOVANNI BARBIERI  
Il ritorno della comunità 293

LORIS CARUSO  
Critica sociale ed emancipazione collettiva nei movimenti sociali contemporanei 321

LELLO SAVONARDO  
Pop music, mass media e culture urbane 357

#### LIBRI IN DISCUSSIONE

ENRICO CANIGLIA  
Recensione a Andrea Spreafico, *La ricerca del sé nella teoria sociale*,  
Armando Editore, Roma 2011. 383

\*\*\*

*Notizie sui collaboratori di questo numero* 389  
*Elenco dei revisori permanenti* 395

GIOVANNI PIZZA

## Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione

### *1. Premessa*

Nella vicenda storica dell'antropologia culturale in Italia un "asse" Gramsci - de Martino, pur sottoposto a riconsiderazioni che in alcuni casi hanno isolato la tematica del folklore, ha costituito a lungo un assunto di base della genealogia accademico-disciplinare<sup>1</sup>. Negli ultimi vent'anni, il rinnovato campo di studi demartiniani ha reso ancora più evidente il carattere di avanguardia, sperimentale e incompiuto<sup>2</sup>, dell'opera dello studioso napoletano. Vasta e plurale negli esiti di scrittura, la bibliografia di de Martino si sviluppò nell'arco di trentasei anni, a partire dalla prima pubblicazione del 1929, e si interruppe bruscamente per la sua scomparsa, nel 1965. Nel tempo la sua opera ha assunto una vicinanza anche esteriore con la produzione gramsciana: per la scelta dell'Italia come laboratorio; per le scritture di intervento politico sulla stampa; per la funzione di "manifesto" di alcuni saggi; per la disposizione incessante dell'autore a riflettere

---

1 Per una discussione sugli usi della memoria genealogica nella storia disciplinare cfr. vari interventi contenuti in Gallini, Massenzio (a cura di) 1997. L'espressione "asse" è usata, non senza ironia critica, da Pietro Angelini [1995, 53-78, cfr. anche Angelini 2008].

2 Per una riflessione sulla "incompiutezza" dell'opera demartiniana cfr. Severi 1999, 99-107.

sul proprio itinerario; per il carattere di “opera aperta” di alcune monografie; per la ricchezza frammentaria, biografica e dialogica delle opere postume e dei materiali inediti pubblicati negli ultimi due decenni. In questo scritto non intendo ripercorrere il dibattito antropologico italiano. Provo piuttosto a tracciare alcuni appunti di riflessione in tre passaggi: rileggendo alcuni scritti che testimoniano la prima lettura di Gramsci da parte di de Martino; riattraversando luoghi dell’opera demartiniana in cui le istanze gramsciane si mostrano assimilate o distanziate; rimeditando, infine, più liberamente il rapporto fra i due pensieri, per cogliere non più l’influenza dell’uno sull’altro, quanto l’aria di famiglia che li riflette, rendendoli “buoni da ripensare” per l’antropologia contemporanea.

## 2. *Dal Mondo magico al “mondo grande e terribile”*

1 dicembre 1908: Ernesto de Martino nasce a Napoli, negli stessi giorni in cui Antonio Gramsci, diciassettenne, scrive le prime lettere al padre, chiedendogli insistentemente di spedirgli i libri per i suoi studi liceali a Cagliari [Gramsci 1992, 3-8]. La differenza d’età non copre lo spazio di una generazione, ma i due non si conobbero mai, per la morte di Gramsci avvenuta nel 1937, all’età di quarantasei anni, dopo circa un decennio di detenzione nelle carceri fasciste. Anche se de Martino pubblicò il suo primo articolo importante, *Il concetto di religione*, nel 1933, sul fascicolo di una rivista cui Gramsci aveva accesso nelle sue intense giornate di studio e scrittura nella cella di Turi<sup>3</sup>, lo studioso napoletano e il politico sardo si sarebbero “incontrati” soltanto nella lettura che il primo, quarantenne, avrebbe fatto degli scritti dell’altro. È noto che de Martino seguì con grande attenzione il processo di pubblicazione delle opere di Gramsci, avviato a partire dal 1947, con le *Lettere dal carcere*<sup>4</sup> e, dal 1948 al 1951, con i *Quaderni del carcere*

3 Si tratta della rivista *La Nuova Italia* [IV, 11, 20 novembre 1933, pp. 325-329]. Il periodico era nella disponibilità di Gramsci, che, nei *Quaderni del carcere*, cita i fascicoli del 20 gennaio e del 20 aprile 1933 (ma non quello di novembre), cfr. Gramsci 1975 [d’ora in poi Q], 1780, 1800.

4 L’edizione delle *Lettere dal carcere* utilizzata in questo scritto è Gramsci 1996 [d’ora in poi L].

nella prima edizione Einaudi [Gramsci 1948, 1949abc, 1950, 1951]. La potenza programmatica e progettuale, emergente e trasformativa, che nasceva dall'antifascismo, caratterizzò quella nuova democrazia insorgente della parola pubblica, tipica del dibattito culturale italiano dell'immediato dopoguerra. Cominciando a tessere un dialogo fra Gramsci e l'antropologia di grande freschezza e vitalità, de Martino rimotivò intensamente il proprio stesso percorso. Egli fu confortato nella sua scelta di individuare nel campo religioso e politico il luogo privilegiato per comprendere le strategie di fabbricazione del consenso. Queste potevano ora essere interpretate attraverso la nozione di egemonia, proprio nella fase in cui l'etnologo napoletano passava dallo studio delle condizioni della presenza umana nei mondi magici delle etnografie esotiche dello sciamanismo, alla comprensione delle condizioni materiali di esistenza dei contadini del Sud d'Italia, fra i quali svolgeva attività politica e che di lì a poco avrebbero costituito l'oggetto di spedizioni etnografiche.

Pur se in un percorso contraddittorio e irto di ostacoli, in alcuni casi frapposti anche dalle incomprensioni del suo stesso campo politico e intellettuale, de Martino riuscì ad affermare nello spazio pubblico italiano l'efficacia straniante e transculturale dell'antropologia e della storia delle religioni. L'ordine di un discorso antropologico, auto-costruito con una periferica genialità e un'autonomia critica rispetto alla tradizione antropologica internazionale, penetrò nel laboratorio democratico di allora in forme visibili e incisive, tali da costituire, in Italia, una spinta propulsiva per la democrazia e soprattutto per l'antropologia, che se ne nutrì per i decenni successivi. Proprio questa vocazione all'impegno politico rendeva l'antropologia italiana demartiniana diversa da quelle straniere coeve che gli apparivano più organiche al colonialismo che alla sua critica. Lo sguardo antropologico di de Martino si riconfigurava con la democrazia stessa, rifletteva un'idea di partecipazione alla vita nazionale che, non per passione ma per contenuto, era in netta discontinuità con quella dei folkloristi risorgimentali, la cui irriflessa nozione di popolo ne faceva intellettuali organici alle agenzie dello Stato unitario, mentre il nuovo Stato, ora nascente con la democrazia antifascista, richiedeva impegni all'altezza delle promesse costituenti. L'antropologia demartiniana fu avversata dagli eredi della demopsicologia e del folklore e nel dibattito democratico si dispose come un sapere della contraddizione e del con-

flitto. Indubbia dunque la vicinanza e l'affinità con il progetto gramsciano, quale almeno poteva apparire dai primi scritti appena pubblicati. Inoltre l'obiettivo critico-culturale di de Martino in quella fase non era solo svelare il piano ideologico e pratico-politico dell'alta cultura idealista della borghesia italiana, ma anche diradare le confusioni, gli essenzialismi e i millenarismi delle astratte ortodossie marxiste, che incrinavano la lucidità analitica e la potenza operativa del campo intellettuale che si riconosceva nel movimento operaio e che in alcuni casi rischiavano di trasformare le stesse figure di Marx e di Gramsci in stereotipi duri da abbattere. La sua volontà di intervento, alimentata dalla forza di uno sguardo critico e defamiliarizzante, mi pare fosse impostata su una triangolazione fra la competenza antropologica, una metodologia marxista non ortodossa ma dichiaratamente "creativa", e l'interesse per il campo religioso, quale terreno in cui esplorare l'intimità politica ed esperienziale della presenza umana, individuale e collettiva. Già nell'anno della liberazione, il 1945, infatti, mettendo la sua competenza antropologico-religiosa al servizio di un'analisi del presente, scriveva: "Il problema dei rapporti fra marxismo e religione ha assunto oggi, nella vita politica del nostro paese, una assai pericolosa funzione intossicante, o quanto meno è divenuto, nell'atmosfera poco tersa della nascente democrazia italiana, un motivo in più di equivoco, di confusione e di disagio" [de Martino 1945]. In questa fase de Martino aveva già sviluppato la sua più originale nozione teorica: il concetto di "presenza", cioè "fondamentalmente la capacità di riunire nell'attualità della coscienza tutte le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato a una determinata situazione storica, inserendosi attivamente in essa mediante l'iniziativa personale, e andando oltre di essa mediante l'azione". Una capacità di azione che rischia di smarrirsi in "un momento critico dell'esistenza, quando la storicità sorge con particolare evidenza, e la presenza è chiamata ad esserci con l'impiego pronto ed adattato della sua capacità di scelta e di decisione. Si tratta di momenti connessi a crisi inorganiche decisive [...] o a particolari rapporti economici e sociali [...] o alla malattia o alla morte" [de Martino 1995a, 116-117].

L'incontro con gli scritti gramsciani era già virtualmente maturo nei primi anni Quaranta del Novecento, durante i quali i *Quaderni* di Turi rocambolesca-

mente tornavano in Italia da Mosca<sup>5</sup>, mentre il manoscritto del *Mondo magico* era fortunatamente salvato “dalle rovine di Cotignol”<sup>6</sup>. Terminato nel 1946 e apparso nel 1948, *Il mondo magico* fu un libro “dell’anno zero”, per usare una categoria coniata dallo storico Carlo Ginzburg [1979] inclusiva anche di quel testo, in cui lo studio delle differenze culturali motivava una riflessione sulla crisi umana che in Europa era stata portata alle conseguenze estreme di un male politico assoluto. In quel libro, infatti, de Martino mostrava come “il problema dei poteri magici” coinvolgesse “non soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà”, cioè non solo l’oggetto dell’osservazione, ma anche “la categoria giudicante”, la ragione occidentale che guida l’osservatore [de Martino 1948a, 22]. In altri termini, a partire dallo studio etnografico di comportamenti magici, de Martino giunse a problematizzare le stesse nozioni di realtà, di follia e di normalità. Quando incontrò la pagina gramsciana, dunque, lo studioso del *Mondo magico* era ormai pronto a rivolgere lo sguardo antropologico dal mondo *esotico* a quello *endotico*: il «mondo grande e terribile», secondo la nota espressione gramsciana ricorrente nelle lettere a Tatiana Schucht [L 44, 52, 158, 217, 423].

In Italia il 1948 fu anche l’anno delle elezioni di aprile, che videro il prevalere della democrazia cristiana rispetto al fronte popolare, in conseguenza di una straordinaria fabbrica del consenso allestita oltre che dal partito cattolico, dai ceti intellettuali della cosiddetta “alta cultura” italiana e dalle agenzie istituzionali della Chiesa. In effetti la campagna elettorale aveva mostrato, quasi come in un esercizio “di scuola”, proprio quanto Gramsci aveva minuziosamente esaminato studiando l’attività culturale del clero come “intellettuale tradizionale”. In seguito all’amorevole e appassionata lettura<sup>7</sup> delle *Lettere* [Gramsci 1947] e del primo volume dei *Quaderni* nella edizione Einaudi [Gramsci 1948], de Martino visse un momento di intensa condivisione delle tesi di Gramsci. La sconfitta del movimento operaio e contadino alle elezioni lo spinse a valorizzare maggiormente

5 Sulle vicende politiche della pubblicazione e fruizione degli scritti gramsciani nell’immediato dopoguerra cfr. Chiarotto 2011.

6 La frase è tratta dalla dedica del libro: “Alla mia Anna che ha salvato il manoscritto di questo lavoro dalle rovine di Cotignola. (Fronte del Senio, novembre 1944 – aprile 1945)” [de Martino 1948a, 7].

7 Avvalendosi della testimonianza di Vittoria de Palma, Pietro Angelini ricorda “l’amore con cui tenne per anni sul suo comodino le *Lettere dal carcere*” [Angelini 1995, 58].

la centralità della questione culturale, strategica per valutare il ruolo degli intellettuali nella dialettica egemonica, nel privilegiare un'analisi dei rapporti di forza e di potere rispetto alla ortodossa sopravvalutazione dei rapporti di produzione.

L'emozione della lettura è restituita nei toni di alcuni brevi suoi scritti del 1948, che riflettono la "scoperta" di Gramsci. Scritti considerati minori, nella produzione dello studioso napoletano, ma che nel nostro caso appaiono molto utili in quanto direttamente rivolti a valorizzare nello spazio pubblico italiano alcuni propositi dell'autore dei *Quaderni*. Mi riferisco all'articolo *Cultura e classe operaia*, in Quarto Stato, la rivista di Lelio Basso [de Martino 1948b], e a tre scritti quotidiani: *Guerra ideologica*, *La civiltà dello spirito* e *Il mito marxista*, apparsi nell'Avanti! rispettivamente l'8, il 18 e il 29 agosto dello stesso anno [de Martino 1948cde]. In questi scritti, una prima acuta lettura demartiniana di Gramsci si offre non solo come elogio tempestivo dell'innovativo progetto di scrittura carceraria del prigioniero di Turi, ma anche come indicazione di una nuova via da percorrere, in ragione della comprensione immediata da parte di de Martino del carattere *vivente* del laboratorio italiano di Gramsci.

### 3. *Pensieri viventi*

Nello scritto *Cultura e classe operaia*, il riflesso della lettura gramsciana, in tutta la sua potenza critica e programmatica, è esplicito. Pienamente coinvolto nella dimensione emergente del momento italiano, de Martino esamina il tratto specifico della saldatura strategica tra l'intelligenza liberale della cosiddetta "alta cultura", i filosofi dello "spirito" e il braccio operativo dello "spiritualismo" cattolico popolare della Chiesa. Il suo posizionamento è avverso a questo efficace asse conservatore delle cui origini nazionali e reazionarie egli è consapevole, così come in grado di coglierne gli appoggi internazionali da parte del capitalismo statunitense. Ma la sua attenzione critica è rivolta al campo del movimento operaio, dei suoi politici e dei suoi intellettuali che rischiavano di contrapporsi alla propaganda idealista e cattolica incorporando proprie le false accuse di materialismo e mitologismo che da quella parte venivano loro rivolte, in una schismogenesi che de Martino cerca di controllare con gli strumenti gramsciani. Ci troviamo di

fronte a uno scritto ispirato da un gramscianesimo che già non corrispondeva, in quella prima fase di pubblicazioni delle opere carcerarie, alla versione canonica, adottata dal partito comunista italiano fin dalla gestione editoriale da parte di Palmiro Togliatti [cfr. Chiarotto 2011, Daniele 2005]. De Martino sottrae Gramsci a un processo di costruzione dell'antenato e si ripropone di svilupparne l'incompiuto progetto:

Attraverso Gramsci per la prima volta da parte di un militante italiano della classe operaia venne effettuato il tentativo di fare i conti con la storia culturale della nazione, con l'Italia che ebbe la Rinascenza, che non ebbe la Riforma, che dopo il Rinascimento ebbe la Controriforma, che cercò di risollevarsi a una funzione culturale universale attraverso il Risorgimento, e che tuttavia, dopo il 1870, si ripiegò quasi su se stessa, lasciando disperdere e sterilire i fermenti dell'età precedente; con l'Italia che si inserì di nuovo nella grande tradizione culturale europea attraverso l'idealismo storicistico, svolgendo e mandando innanzi la coscienza culturale della filosofia classica tedesca; con l'Italia concreta, storica, *hic et nunc*, determinata, con le sue strutture sociali, col suo Mezzogiorno disgregato e col suo Cristo fermo ad Eboli, secondo l'immagine che piacque a Levi. Per questa Italia Gramsci operò e scrisse, senza tuttavia mai spezzare il legame con "Ilici", cioè col movimento proletario più avanzato, con l'avanguardia e la guida del movimento. Questo lavoro, appena iniziato da Gramsci, è ora che sia portato innanzi, sistematicamente svolto, sì da formare tradizione culturale, ma tradizione vivente, che aspiri a diventare ordine e organismo e si muova senza sosta verso questa meta [de Martino 1993, 109].

È in questo saggio che egli evoca il programma intellettuale e civile di una "tradizione vivente", l'esigenza di un "incremento del marxismo come esperienza vivente della classe operaia" in grado di porsi "in rapporto con la infinita varietà delle situazioni storiche concrete in cui la classe operaia è chiamata ad operare". Qui de Martino elabora esplicitamente la nozione di un "marxismo "creativo"" in grado di annullare "quello "dogmatico"" poiché "in quanto teoria del movimento operaio, è esso stesso teoria in movimento, dottrina che si accresce, si completa, si perfeziona mercè l'esperienza della classe operaia" [de Martino 1993, 108]. Ancora una volta, secondo de Martino, il valore dell'opera gramsciana risiede nel favorire questa distinzione fra marxismi:

Il grande merito di Gramsci sta appunto nell'aver profondamente inteso la necessità di storicizzare il marxismo nel nostro paese, rispetto alla storia culturale italiana, cioè rispetto all'idealismo storicistico e allo spiritualismo cattolico, e di essersi proposto il compito – rimasto purtroppo allo stato di abbozzo – di elaborare da parte marxista la risposta adeguata alla operosità antimarxista della cultura tradizionale [ivi, 108].

La percezione demartiniana del carattere *vivente* del rapporto fra marxismo ed esperienza operaia trova in Gramsci l'interlocutore centrale. Ciò è interessante per almeno tre motivi. Primo, perché si tratta di uno studioso che progettava in quel momento di fare dell'etnografia l'esperienza conoscitiva privilegiata per comprendere le concrete forme viventi della cultura nel Mezzogiorno italiano. Secondo, perché tale comprensione evoca la "filologia vivente" [Q 1430] proposta da Gramsci stesso come indicazione consapevole del proprio metodo di analisi dei processi sociali e culturali e dei rapporti di forza e di potere. Terzo, perché in riferimento al nostro dibattito attuale, conferma una certa genealogia della filosofia italiana recentemente tracciata da Roberto Esposito come un *pensiero vivente*, cioè costitutivamente aperto alla vita e alla politica, all'"incrocio fra vita e storia" [Esposito 2010, 11]. Una tradizione riflessiva che si presenta "come estroffessa, nel mondo della vita storica e politica" e che testimonia di "una singolare propensione da parte della filosofia italiana, nei confronti del non filosofico" [ivi, 11-12]. Tale linea genealogica secondo Esposito è ben incarnata da Gramsci per il quale "il mondo della vita è tagliato da uno scontro che lo percorre interamente in una lotta senza quartiere per l'egemonia e rispetto al quale, lo si voglia o meno, si è costretti a prendere sempre posizione per una parte contro l'altra" [ivi, 26].

La parte scelta da Gramsci era anti-Croce e in quella fase de Martino non poteva che dividerla. Approfondendo la sua argomentazione, de Martino sceglie, ed è la prima volta che accade, una citazione gramsciana culturalmente strategica, che diventerà celebre, e che per de Martino stesso, formatosi alla scuola di Croce, ha il senso di un percorso di emancipazione intellettuale:

Nel modo più chiaro egli pone il problema nei suoi termini esatti: "Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della prassi hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa della filosofia della prassi, di sollevare questa concezione

che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, volgarizzando, all'altezza che deve raggiungere la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento della lotta attuale propone. Cioè alla creazione di una nuova cultura integrale" [de Martino 1993, 108-109].

Come mostrano tali scritti, pur avendo per ora letto solo il primo volume dei *Quaderni*, e pur nella difficoltà di una frammentarietà testuale la cui comprensione per lo studioso forse nemmeno era favorita da quella prima edizione tematica, non essendo corrispondente alla originaria sequenza della stesura gramsciana, de Martino riesce a cogliere la feconda valenza critica e dialogica del pensiero gramsciano. La sua lettura dà voce ad alcune consapevolezza e intuizioni che domineranno nel dibattito gramsciano forse solo dopo la pubblicazione della edizione dei *Quaderni del carcere* curata da Valentino Gerratana per Einaudi nel 1975 [Q, cfr. Chiarotto 2011, 203-211]. Se, per esempio, oggi la critica gramsciana alle vulgate dogmatiche e mitologizzanti del marxismo è parte del senso comune degli studi gramsciani, allora, proprio nell'anno stesso dell'uscita del primo volume, e nel quadro di una operazione editoriale estremamente complessa, decisamente meritoria ma congiunturalmente gravata da pur comprensibili scelte comunicative, riduttive e talora censorie, una lettura così viva e libera della parola gramsciana non era per nulla scontata. La conseguenza principale della lettura demartiniana fu di ritrovarsi a concordare con Gramsci nel progetto di costruire una leggibilità e una autorità marxiana "nostra", cioè italiana: la possibilità di individuare i tratti di un *nostro Marx* [Gramsci 1918], non soltanto come progetto di autonomia critica in grado di competere con le linee filosofiche marxiste tedesche e sovietiche del tempo, ma come un vero e proprio programma antidogmatico a tutto campo, critico verso ogni forma di essenzializzazione e mitizzazione del marxismo, nelle versioni positivistiche, deterministiche, meccanicistiche, economiciste, millenaristiche e teleologiche. Egli comprese in tempo reale, e con una posizione decisamente di avanguardia dal versante delle antropologie europee e mondiali (che scopriranno Gramsci solo dopo molti decenni), l'originalità propulsiva del laboratorio gramsciano sull'Italia.

Il discorso avviato proseguì nei tre articoli apparsi sull'*Avanti!*. In *Guerra ideologica*, de Martino sottolineava come nella strategia di attacco che le classi reazionarie conducevano contro il movimento operaio assumesse "un particolare rilievo

la lotta sul terreno culturale”. La fabbricazione degli stereotipi reazionari contro i comunisti “trinariciuti” e “ottusi”, volti alla demonizzazione dell’avanguardia operaia designata come “malefica procuratrice di una sorta di imbestiamento generale” [de Martino 1993, 111], ancora una volta era perseguita attraverso l’analisi delle ragioni che avevano determinato l’unificazione in blocco egemonico dell’idealismo e del cattolicesimo. Il tentativo demartiniano di aprire una lucida analisi di controffensiva è avviato nel nome di Gramsci:

La risposta all’assedio ideologico tentato dalla borghesia ai danni della classe operaia deve dunque adattarsi alla storia del nostro paese, a tutta la sua storia, se vogliamo che sia una risposta scientificamente vera e praticamente efficace [...]. D’altra parte, che cosa raccomanda il marxismo se non proprio questo, di far progredire la dottrina mercé continui riadattamenti e arricchimenti in rapporto alle concrete condizioni di lotta del proletariato? E non accenna forse a un progresso e a uno sviluppo in questo senso il pensiero e l’opera di Antonio Gramsci? [...] Solo così – ripigliando, svolgendo, e perfezionando il lavoro appena abbozzato da Gramsci nel carcere di Turi – noi fonderemo di fatto una cultura che, in un paese come il nostro, così e così determinato, ripristini nella pubblica opinione la fiducia nella missione universalmente umana della classe operaia [Ivi, 112-113].

Il secondo articolo dell’Avanti!, *La civiltà dello spirito*, appare interessante anche se Gramsci non vi è citato. Qui de Martino, in poche righe, elabora un frammento di narrazione etnografica mettendola al servizio di una esemplificazione politica: il “vivente” gramsciano è reso in chiave etnografica, si incarna in Puglia dove de Martino lavora come funzionario del partito socialista [cfr. Merico 2000]. Egli, infatti, richiama un enunciato di un bracciante di Minervino, un frammento di storia di vita, che ha immediatamente l’effetto di incastrare nella esperienza quella “immensa ipocrisia” della accusa idealista nei confronti del materialismo storico di “ricaduta nella barbarie della materia”, accusa che de Martino, attraverso le parole del bracciante delle Murge, sofferente per le sue drammatiche condizioni materiali di esistenza, ritorce contro l’alta cultura italiana: “Noi dobbiamo metterci dal punto di vista del bracciante di Minervino, per il quale il mondo storico nel quale viviamo “dipende” di fatto dalla zolla, dal cibo e dal sudore: ma col bracciante di Minervino dobbiamo avvertire tutta l’angoscia connessa

alla precarietà di una vita così poco umanamente vissuta” [ivi, 115]. Mettersi *dal punto di vista del bracciante*, non è un semplice invito a cambiare la prospettiva dello sguardo. Per un antropologo, politicamente impegnato, è la indicazione di un nuovo progetto di studio e di lavoro, il cui fine è una comprensione concreta, etnograficamente fondata, della dialettica egemonica italiana.

Il terzo articolo dell’Avanti! di quella estate 1948 torna a citare Gramsci come autorevole fonte per criticare le mitologizzazioni del marxismo che, secondo de Martino, offrivano il fianco alle critiche degli avversari:

La cultura tradizionale rimprovera assai spesso al marxismo di essere una “mitologia” non dissimile, quanto alla sostanza, da altre mitologie, per esempio, quella razzista [...]. Secondo questo modo di argomentare, il mito della classe e quello della razza sarebbero correlativi ad una coscienza diventata sorda al senso dell’universalità dei valori di cultura [...]. Per rispondere in modo pertinente a questo tema polemico della cultura tradizionale, bisogna cominciare con l’ammettere che effettivamente il marxismo è notevolmente colorato di riflessi mitologici, metafisici, millenaristici. Anche la filosofia della prassi – notava Gramsci – è diventata pregiudizio e superstizione. Ma proprio Gramsci poneva in luce le ragioni storiche del fatto [ivi, 119].

De Martino appoggia la sua riflessione a una citazione di Gramsci tratta da *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*:

Perché anche i così detti marxisti ortodossi hanno “combinato” la filosofia della praxis con altre filosofie e con una piuttosto che con altre in prevalenza? Infatti quella che conta è la combinazione col materialismo tradizionale; la combinazione col kantismo non ha avuto che un successo limitato e presso solo ristretti gruppi intellettuali. [...] Una delle ragioni storiche pare sia da ricercare nel fatto che la filosofia della praxis ha dovuto allearsi con tendenze estranee per combattere i residui del mondo precapitalistico nelle masse popolari, specialmente nel terreno religioso. La filosofia della praxis aveva due compiti: combattere le ideologie moderne nella loro forma più raffinata, per poter costituire il proprio gruppo di intellettuali indipendenti, e educare le masse popolari, la cui cultura era medioevale. Questo secondo compito, che era fondamentale, dato il carattere della nuova filosofia, ha assorbito tutte le forze, non solo quantitativamente ma anche qualitativamente; per ragioni “didattiche”, la nuova filosofia si è combinata in una forma

di cultura che era un po' superiore a quella media popolare (che era molto bassa), ma assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte [ivi, 119-120].<sup>8</sup>

Commentando il passo gramsciano osserva:

La colorazione mitologica del marxismo dipende dunque dalla frattura determinatasi all'epoca del rinascimento in seno alla compatta unità teologica medioevale, frattura fra "alta cultura" e "cultura popolare", tra la filosofia di ristretti gruppi di intellettuali e la religione (o la superstizione) del volgo. Quando il marxismo sorse come immissione reale di un mondo sociale subalterno nel circolo della storia attiva, e come coscienza riflessa e come ideologia correlative a questo moto di immissione, era naturale (o meglio: storicamente necessario) che esso attraversasse una fase popolare e ingenua, nel corso della quale fu costretto ad adeguarsi, almeno a un certo punto, al linguaggio culturale dell'ambiente storico in cui era chiamato a operare: il dialogo tra "popolo" e "cultura", interrotto dal Rinascimento, ripigliava ora mercé l'ideologia marxista, ma ripigliava al punto in cui era rimasto interrotto, e perciò caricandosi in parte di vecchie eredità mitologiche, millenaristiche, superstiziose [*Ibidem*].

Tornando a leggere le prime righe del quaderno gramsciano così come apparvero agli occhi di de Martino nel volume *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* non si può, da antropologi, non condividere quella emozione fondativa:

Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono "filosofi", definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea", propria di "tutto il mondo", e cioè della filosofia che è contenuta: 1. nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2. nel senso comune e buon senso; 3. nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama "folclore" [Gramsci 1948 (1996, 3), Q 1375].

---

8 La citazione è ripresa da Gramsci 1948 [(1996), 103-104, cfr. Q 1857]. Rispetto alla citazione demartiniana il ripristino di alcune virgolette e l'indicazione di un taglio sono miei].

Non era questo avvio della prima pagina una dichiarazione dell'urgenza di una forma di "democratizzazione" della filosofia? Non tanto come processo che potesse condurre a una teoria critica in grado di cambiare la realtà, quanto come elaborazione consapevole di una teoria vivente, performativa, che fosse già prassi di cambiamento. È l'idea espressa qualche pagina più avanti di quel volume antologico con cui Gramsci segnalava l'urgenza dell'avvento di una nuova figura di intellettuale, come organismo vivente, capace di superare la dicotomia corpo/mente, ma che definitivamente coniugasse in sé la presenza individuale e collettiva: insomma la figura del "filosofo democratico", cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale" [Gramsci 1948 (1996, 32), Q 1332]. Come potevano queste note gramsciane non risultare "sconvolgenti" per de Martino<sup>9</sup>? Lo studioso che più di ogni altro incarnava, in quel momento genetico italiano, l'esigenza di un "passaggio dal *sapere* al *comprendere* al *sentire* e viceversa dal *sentire* al *comprendere* al *sapere*" [Gramsci 1948 (1996, 148), Q 451]. Si trattò di un passaggio dalla filosofia all'antropologia, dalla politica all'etnografia e viceversa, nell'intento di situare la conoscenza in contesti reali e costruire la teoria sempre a partire dalla esperienza di una ricerca vivente, condivisa, quindi impegnata e democraticamente incisiva già sul piano epistemologico. Quelle parole dovettero costituire un incontro straordinario per lo studioso del mondo magico che muoveva dal presupposto di "sentire e comprendere" le più remote presenze umane, individuali e collettive, prodotte da diverse forme di vita culturale. Non testimoniavano, forse, a favore di un protagonismo necessario e ineludibile della nascente antropologia italiana nello spazio pubblico italiano, così tormentato ma proteso verso un nuovo inizio? Un protagonismo anche personale di de Martino, dunque, stante al momento la viva contraddizione della sua filiazione e del suo distanziamento, in quel decennio, dalla filosofia di Benedetto Croce.

Troppe le domande, certo, anche congetturali e presentiste, ma le avverto legittime poiché emergono alla coscienza di chi legge Gramsci e de Martino ora, nell'ottica dei problemi che costituiscono oggi il senso comune dell'antropologia

---

9 Di *lecture bouleversante* parla Giordana Charuty nella sua biografia di de Martino [Charuty 2009, 33].

globale contemporanea e che consentono una certa libertà rispetto alle letture indirette della storia degli studi antropologici nazionali. Il *filosofo democratico* di cui Gramsci ci parla in quel volume che de Martino sottolinea, annota e rilegge [Angelini 1995, 58, 77n14], ha molte linee di sovrapposizione con quello che per noi è oggi l'*antropologo*, la cui pratica teorica risiede proprio nella capacità di “con-sentire” i sentimenti popolari, secondo l’espressione gramsciana [Gramsci 1948 (1996, 148), Q 451]<sup>10</sup>. Forse all’interno della genealogia filosofica del *pensiero vivente* italiano, proposta da Esposito, la figura di Ernesto de Martino potrebbe occupare un posto di rilievo, fra Gramsci e Pier Paolo Pasolini (inclusi da Esposito), anche se è vero che inserendo il sapere antropologico in una genealogia di *Italian theory* questa dovrebbe mutare piuttosto in una *Italian theoretical practice*, stante il carattere pratico-teorico e non teoretico della conoscenza antropologica e più ancora della stessa proposta gramsciana. Questa notazione, dunque, al di là del dibattito co-disciplinare tra filosofia politico-sociale e antropologia, punta a riconoscere nell’aggettivo *vivente* l’indicazione di quello spazio “non filosofico” [Esposito 2010, 12], di quella propensione alla estroflessione esperienziale, conoscitiva e politica, verso i mondi di vita di cui l’antropologia si nutre attraverso la sua pratica teorica: l’etnografia.

Dalla lettura di Gramsci de Martino trasse un decisivo sostegno e alcune specifiche direzioni di marcia. Fu in quegli anni che egli maturò definitivamente la consapevolezza di come la centralità della critica culturale gramsciana potesse coincidere con l’etnografia, la “prassi” della ricerca antropologica. Il passo gramsciano citato è lo stesso che andò a costituire lo snodo teorico centrale di un saggio-manifesto, sintesi dell’incontro fra antropologia, politica e gramscismo, che solo pochi mesi dopo avrebbe avuto un successo notevolmente superiore a tutte le sue opere precedenti, dal punto di vista dell’impatto pubblico.

---

10 Cfr. la critica, ricorrente, al socialista belga Henri de Man su questo punto: “Il De Man studia i sentimenti popolari, non “con-sente” con essi per guidarli e condurli a una catarsi di civiltà moderna: la sua posizione è quella dello studioso di folklore che ha continuamente paura che la modernità gli distrugga l’oggetto della sua scienza” [Q 452].

#### 4. Oltre il folklore

Nel 1949 il celebre saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* apparve sulla rivista “Società”, dando il via a quel lungo *dibattito sul folklore*, che, pur con una lenta metamorfosi e talora in maniera carsica, possiamo dire che nelle sue varie fasi è durato nell’antropologia italiana fino alla fine degli anni Settanta del Novecento<sup>11</sup>. Ricostruendo minutamente la biografia demartiniana di quella fase storica postbellica, l’antropologa francese Giordana Charuty [2009] ha ipotizzato che il saggio fosse in realtà l’esito alternativo di un progetto di libro che de Martino non scrisse mai. Lo aveva in effetti annunciato a Cesare Pavese, nel carteggio del Natale 1948, nel quadro della comune cura della cosiddetta “collana viola” [cfr. Angelini 1991], durante un ricovero in ospedale per una lesione polmonare, tanto che il progetto del libro, nella risposta di Pavese, assumeva il senso di un risollevarlo “dalla contemplazione dei traumi che probabilmente hanno avuto molta parte nel tuo tracollo” [Charuty 2009 (2010, 295)], riferendosi sia alla non buona accoglienza che *Il mondo magico* aveva ricevuto, sia alla polemica crociana sul medesimo libro [Croce 1948ab]<sup>12</sup>. Uscito dopo un mese dall’ospedale, de Martino rinuncia al libro, ma scrive un testo denso e radicale, quasi un piccolo pamphlet, che raccoglie le suggestioni dell’opera gramsciana nel

11 Cfr. de Martino 1949, ripubblicato in Id., 1975, pp. 31-49, e nelle diverse edizioni critiche che raccolgono il cosiddetto “dibattito sul folklore” [cfr. Clemente, Meoni, Squillacioti 1976, 63-81; Rauty 1976, 41-56; Angelini 1977, 49-72; Pasquinelli 1977, 46-73].

12 La celebre critica crociana al *Mondo magico* riguardava soprattutto la questione della storicizzazione delle categorie, ovvero la scelta da parte di de Martino di “rendere storicamente mutevoli le categorie, fonti supreme di tutti i concetti, condizioni di tutti i giudizi; come se [...], per ottenere più rapidi e maggiori i cambiamenti nei fatti, ed entrando in fanatismo di cambiamento, altri si proponesse di cangiare l’idea stessa del cambiamento, cioè di spezzare la molla che muove tutti i cambiamenti dei fatti” [Croce 1948b, 54]. Interessante che Croce attribuisse questa impostazione alla influenza del marxismo sullo studioso napoletano: “Qualcosa di simile o di analogo tentò di fare la prequarantottesca spiritosa invenzione della “filosofia della prassi” o “materialismo storico” [...]. Non saprei dire se dalla sua ascosa efficacia il de Martino sia stato sedotto a una sorta di imitazione” [Croce 1948b, 54. Come è noto dieci anni dopo de Martino tornò sui suoi passi con una autocritica nella introduzione a de Martino 1958].

quadro di una nuova prospettiva critica pienamente antropologica. Lo scritto è rimasto celebre perché tocca questioni scandalose sia per il fronte conservatore sia per quello progressista, su temi quali la *irruzione nella storia delle masse popolari*, la nozione di *mondo popolare subalterno*, la discussa teoria dell'*imbarbarimento*. Ma esso è altresì noto anche perché segna contemporaneamente l'irruzione di Gramsci nell'antropologia italiana e mondiale, e l'irruzione del sapere transculturale sulla scena pubblica nazionale: antropologia e democrazia erano messe insieme, con un effetto allora davvero straniante per l'ordine del discorso nazionale. La polemica storicistica contro il naturalismo dell'etnologia, rivolta alle antropologie internazionali nel 1941 [de Martino 1941], serviva ora a disarticolare criticamente il carattere organico della intellettualità borghese italiana: "Il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale" scrive de Martino "riflette, sul piano della considerazione scientifica, la naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico" [de Martino 1949, in Pasquinelli 1977, 47-48]. Questa possibilità di coniugare strettamente quei due ambiti, e collocare fra i responsabili dei processi di reificazione delle culture popolari etnologi naturalisti, filosofi crociani e folkloristi italiani, rispondeva a una suggestione eminentemente gramsciana di critica degli intellettuali nella organizzazione della cultura nazionale. Il saggio fondò in effetti una leggibilità antropologica della vicenda culturale e politica di quel rapido mutamento italiano nel quadro internazionale, oggi diremmo globale, inclusa la questione dei processi "coloniali e semicoloniali". Con un impatto forse mai più raggiunto da questa disciplina negli anni successivi, in un unico breve scritto confluirono tutte le istanze di una possibile analisi antropologica della contemporaneità post-bellica, volta a orientare le forze trasformatrici in una nuova stagione di riconoscimento dei diritti umani universali e che investiva di compiti plurimi e invero molto onerosi la comunità degli studiosi, dei politici e degli intellettuali marxisti, accademici e no. Come ha lucidamente osservato Charuty: "il tono è quello di un profetismo etnologico che, a considerare la vastità delle reazioni suscitate sulla stampa, ha perfettamente raggiunto il suo obiettivo e consente di intravedere, in prospettiva, tutti gli ingredienti che permetteranno agli attori culturali della società civile di accompagnare, a modo loro, una rifondazione disciplinare che sfugge alla valutazione accademica" [Charuty 2009, 296].

Le espressioni considerate più scandalose furono tre: “mondo popolare”, avvertita come eccessivamente generica e inclusiva di classi subalterne eterogenee; “irruzione nella storia” delle masse popolari, criticata dai marxisti perché considerata un’eredità concettuale idealistica e crociana nel presumere una estraneità delle classi subalterne al processo storico; “imbarbarimento”, immaginato come una valutazione paternalistica nell’ipotizzare un certo livellamento verso il “basso”, una popolarizzazione della cultura italiana conseguente alla suddetta irruzione. Il dibattito su questi tre snodi, peraltro, segnò fra gli intellettuali che vi parteciparono e de Martino stesso un confronto solo apparentemente dialogico. De Martino si richiamava a un Gramsci che essi non riconoscevano, un Gramsci che, per motivi diversi, lo stesso Benedetto Croce, recensore delle *Lettere*, aveva reclutato ex post nel suo entourage per contrapporlo agli intellettuali comunisti degli anni Quaranta e indirettamente avvicinarlo a de Martino come analoga figura di allievo eterodosso: “[P]erché come uomo di pensiero fu dei nostri, di quelli che nei primi decenni del secolo in Italia attesero a formarsi una mente filosofica e storica adeguata ai problemi del presente, tra i quali anch’io mi trovai come anziano verso i più giovani” [Croce 1947, 86].

Le reazioni marxiste al saggio di de Martino in realtà mostravano una evidente difficoltà di comprensione, di traducibilità, rispetto al carattere avanguardistico dello stile di pensiero dello studioso napoletano, capace di leggere quel folgorante momento storico attraverso le lenti di una antropologia critica del tutto autonoma e originale. Ma quella difficoltà di dialogo non fu sola responsabilità di chi doveva ascoltare, ovvero del fronte politico e dirigente. Nell’analisi demartiniana mancava la piena assunzione di una questione di metodo che Gramsci aveva sviluppato proprio in rapporto alla *Storia dei gruppi sociali subalterni*. Mi riferisco ad esempio ai criteri metodologici stilati da Gramsci nel *Quaderno 25* intitolato *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)* per i quali suggeriva che la storia dei subalterni è possibile soltanto a partire dal loro rapporto con lo Stato:

Criteri metodologici. La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente disgregata ed episodica. È indubbio che nell’attività storica di questi gruppi c’è la tendenza all’unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall’iniziativa dei gruppi dominanti, e pertanto può essere dimostrata solo a ciclo storico compiuto, se esso si conchiude con un successo. [...] Ogni traccia di iniziativa autonoma

da parte dei gruppi subalterni dovrebbe perciò essere di valore inestimabile per lo storico integrale; da ciò risulta che una tale storia non può essere trattata che per monografie e che ogni monografia domanda un cumulo molto grande di materiali spesso difficili da raccogliere. [...] Perciò, anche la storia dei partiti dei gruppi subalterni è molto complessa, in quanto deve includere tutte le ripercussioni delle attività di partito, per tutta l'area dei gruppi subalterni nel loro complesso, e sugli atteggiamenti dei gruppi dominanti e deve includere le ripercussioni delle attività ben più efficaci, perché sorrette dallo Stato, dei gruppi dominanti su quelli subalterni e sui loro partiti. [...] Ecco una delle questioni più importanti e delle cause di difficoltà più gravi nel fare la storia dei gruppi sociali subalterni e quindi della storia senz'altro (passata) degli Stati [Q 2277]<sup>13</sup>.

Sarebbe stato dunque utile per de Martino approfondire l'analisi gramsciana dello Stato, in particolare quando essa si incentra sulle dinamiche della comunicazione intima, sentimentale, fra lo Stato e le moltitudini: “‘Stato’ significa specialmente direzione consapevole delle grandi moltitudini nazionali; è quindi necessario un ‘contatto’ sentimentale e ideologico con tali moltitudini” [Q 2197]. Non attingendo a questa importante dimensione della riflessione gramsciana, de Martino indeboliva la sua proposta, prestando il fianco alle critiche filosofico-politiche. Ancora una volta de Martino preferì infatti convocare l'autorevolezza gramsciana come snodo della sua riflessione attraverso la medesima citazione che aveva utilizzato nel breve articolo dell'anno prima su *Il mito marxista* (v. *supra*), avvalorando un tratto tutto sommato secondario del suo ragionamento, cioè la tesi dell'*imbarbarimento*, con una interpretazione della pagina gramsciana che, giudicata una forzatura, fu oggetto di ulteriori critiche.

Non altrettanto fondata mi pare la critica all'uso demartiniano della nozione di “mondo”. Non si trattò, a mio avviso, di un termine generico, di una scelta casuale. Anche l'accezione demartiniana del concetto di “mondo” non fu ben compresa: il termine era ancora una volta utilizzato in tutta la sua profondità fenomenologica, come già nel volume *Il mondo magico*, ma ora veniva coniugato in una chiave politica ampia, aperta alle vicende internazionali in almeno tre direzioni: il riferimento alla grande stagione di riconoscimento di diritti universali nella genesi delle nuove istituzioni mondiali preposte allo sviluppo della persona umana e alla risoluzione dei conflitti internazionali; la critica ai processi “colonia-

---

13 Tale nota gramsciana era apparsa nel volume *Il Risorgimento* [Gramsci 1949b].

li e semicoloniali” e alle etnologie internazionali a essi organiche; le forme culturali, le tecniche di esistenza e la stessa esperienza del mondo della vita da parte di nuove soggettività: nuovi modi di stare al mondo, storie corporee che cercavano di imporsi e, fra queste, il riconoscimento da parte di de Martino, in una nota, del movimento femminista<sup>14</sup>. Dal *mondo magico* al *mondo popolare subalterno* il passaggio non mi pare incoerente, e l’idea di una “irruzione nella storia” può interpretarsi come una nuova fase di *estroffessione* del pensiero filosofico [Esposito 2010] che si apre alla comprensione della politica intesa come intreccio fra vita e storia: il momento di un’antropologia impegnata che avrebbe potuto partecipare alla costruzione di forme nuove della “presenza” popolare. In fondo era quello anche un ulteriore tentativo di valutare con gli attrezzi dell’antropologia la profondità e la rapidità del mutamento socioculturale in atto, cercando di aprire a una comprensione antropologica gli strumenti piuttosto rigidi della riflessione filosofico-politica, a partire da una radicale reimpostazione della perdurante “quistione meridionale”.

Eppure il dibattito di lì a poco si concentrerà prevalentemente sul concetto di folklore, in seguito alla pubblicazione, nel 1950, di *Letteratura e vita nazionale*, contenente le celebri note gramsciane sul folklore [Gramsci 1950]. Si tratta di una tematica ampiamente esaminata in numerosi contributi, a partire dalla genesi del concetto demartiniano di “folklore progressivo”, ricostruita da Stefania Cannarsa [1992], o da quella “crisi della scienza del folklore” esaminata da Pietro Angelini [1995]. Ciò che è evidente è che su quelle presunte “cinque pagine”

---

14 Scrive in nota de Martino: “Nel quadro di questa generale sollevazione del “mondo popolare subalterno” è da considerare il nuovo modo di farsi valere del “mondo delle donne”, che finalmente sta uscendo dalle forme del “femminismo” tradizionale. In un eccellente articolo apparso su “Mercurio” (n. 36-39), Natalia Ginzburg parla della “disgraziata e infelice stirpe delle donne con un accento nuovo, quasi che esse formassero una civiltà loro e avessero una storia loro [...]” [cit. in Pasquinelli 1977, 56 n. 11]. Si ricordi come analogamente Gramsci aveva rilevato l’importanza strategica della “quistione sessuale” nel noto paragrafo del *Quaderno 22* (Q 2147), in cui annotava: “La quistione etico-civile più importante legata alla quistione sessuale è quella della formazione di una nuova personalità femminile: finché la donna non avrà raggiunto non solo una reale indipendenza di fronte all’uomo, ma anche un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali, la quistione sessuale rimarrà ricca di caratteri morbosi e occorrerà esser cauti in ogni innovazione legislativa” (Q 2149-2150).

gramsciane sul folklore si giocò una partita disciplinare e accademica all'interno dell'antropologia italiana ancora da studiare nella sua articolazione interna e nella lunga durata<sup>15</sup>. Nell'immediato vi fu la stigmatizzazione di Gramsci da parte di coloro che restavano legati a uno studio ottocentesco del folklore e delle tradizioni popolari, ancora animato da un romanticismo positivistico organico a una idea risorgimentale dello Stato-Nazione o alle forme postfasciste della celebrazione di una indole nazionale. Dall'altro lato, una lenta opera di riduzionismo che provò a isolare le "cinque pagine" sul folklore dal corpo dei *Quaderni* utilizzandole per una rivendicazione di autonomia disciplinare, nel quadro di una rinnovata affermazione della storia delle tradizioni popolari in Italia [Dei 2008]. Si trattò di una partita dalla quale de Martino si chiamò fuori nel giro di tre anni, forse ancor prima che il gioco cominciasse. Certo è, infatti, che anche su quel tema di confronto diretto con Gramsci lo studioso napoletano assunse posizioni più avanzate di quelle che gli succedettero. Per i tre anni successivi alla pubblicazione di *Letteratura e vita nazionale*, dal 1951 al 1953, de Martino lavorò intorno a questo concetto con una attitudine prima costruttiva e poi sempre più critica e interessata a una disarticolazione della nozione<sup>16</sup>. Non per questo, tuttavia, lo studioso napoletano si allontanò da Gramsci repentinamente. L'intero decennio che va dal 1949 al 1959 è quello delle sue più importanti ricerche sul Mezzogiorno, fra la Lucania e la Puglia, nelle quali si riflette in più di una occasione una assimilazione personale e creativa della impostazione gramsciana. Nelle opere che costituiscono l'esito della ricerca etnografica nel Mezzogiorno, Gramsci non è sempre riferimento centrale, ma appare agente spesso in maniera non secondaria, ancorché implicita, in una metodologia di ricerca storica e antropologica. Dopo un decennio di lavori e inchieste si succedono, in pochi anni, le tre celebri monografie meridionaliste: *Morte e pianto rituale* [1958], *Sud e Magia* [1959] e *La*

15 Nell'epoca postdemartiniana il contributo fondamentale è costituito dallo studio di Cirese 1976, 65-104 (1969-1970)]. Cfr. per un approccio alla attenzione etnografica gramsciana Lombardi Satriani 1980a (1974). Per una critica lucida e anticipatrice a un cosiddetto "gramscianesimo di comodo" cfr. di Nola 1978. Per un dibattito di epoca recente sugli "usi" di Gramsci nell'antropologia italiana cfr. Pizza 2003; Palumbo 2008; Dei 2008.

16 Su questi aspetti, ivi compresi gli incontri di dibattito su *Letteratura e vita nazionale* al Teatro delle Arti di Roma fra maggio e giugno 1951, cfr. Angelini 1995. Cfr. i contributi di de Martino sul concetto di folklore in Gramsci [de Martino 1951, 1952, 1992].

*terra del rimorso* [1961], accompagnate, nel corso del decennio, da diversi saggi meta-etnografici e oggi arricchite da altrettanti palinsesti inediti pubblicati negli ultimi venti anni [cfr., fra gli altri, de Martino 1995b; 1996; 2008; 2011]. Non posso qui ovviamente trattare approfonditamente le tre monografie, mi limito a una parallelo fra le ultime due.

I fondamenti di una antropologia delle “pratiche cristiane”<sup>17</sup>, o meglio di “uno specifico “cattolicesimo” post-tridentino” [Gallini 1997, 184] sono espressi nella nozione di “pantheon cattolico”, annotata da de Martino nei materiali di lavoro per *Sud e magia* [cfr. Gallini 1997; de Martino 1953b, 47-49]. L’ossimoro è solo apparente, poiché la nozione coniuga perfettamente tale complessità e va oltre le teorie antropologiche del sincretismo, inteso come fusione di diversi mondi culturali, procedendo più concretamente secondo un imperativo metodologico di comprensione della pluralità delle forme di vita della religione cattolica, attraverso lo studio dell’efficacia rituale di singole pratiche, dialettiche e concrete, situate in specifici contesti. Analogamente Gramsci aveva insistito sulla necessità di discernere la varietà complessa dei “cattolicismi”:

Ogni religione, anche la cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitaria “superficialmente”, per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contraddittorie: c’è un cattolicesimo dei contadini, un cattolicesimo dei piccoli borghesi e operai di città, un cattolicesimo delle donne e un cattolicesimo degli intellettuali anch’esso variegato e sconnesso. Ma nel senso comune influiscono non solo le forme più rozze e meno elaborate di questi vari cattolicismi, attualmente esistenti; hanno influito e sono componenti dell’attuale senso comune le religioni precedenti e le forme precedenti dell’attuale cattolicesimo, i movimenti ereticali popolari, le superstizioni scientifiche legate alle religioni passate ecc. [Q 1397]<sup>18</sup>.

Inoltre in *Sud e magia* la nozione di “crisi della presenza” assume una sfumatura più concreta. Alla luce della attenzione demartiniana alle condizioni materiali

---

17 Sulla fondazione di una antropologia delle pratiche cristiane ispirata anche a de Martino cfr. Charuty 1995.

18 In un recente contributo, Fabrizio M. Ferrari considera notevole la rilevanza di Gramsci nell’analisi antropologica demartiniana della religione [Ferrari 2012, 30-41, 60-69].

di esistenza delle comunità lucane, che testimoniavano dei rapporti di forza in cui la capacità di agire delle persone era quotidianamente imbrigliata, e in virtù del dialogo con gli idiomi locali della possessione, della stregoneria, del *fascino* e dell'essere-agito-da, la nozione di “crisi della presenza” acquisisce il senso di un rischio di perdita della capacità di agire contro il quale porre in essere quella che de Martino aveva definito con chiarezza come una vera e propria “politica” o “diplomazia” vitale” [de Martino 1995a, 61]. Tale diplomazia vitale era osservata all’opera nella efficacia destoricante delle pratiche anti-stregoniche, dalle narrazioni terapeutiche cristiane delle *historiolae* alla gestualità performativa dei rituali curativi. In più de Martino avviava già in *Sud e magia* un confronto transdisciplinare fra scienze umane e scienze medico-psichiatriche, essendo il campo religioso strettamente connesso alla elaborazione storica di pratiche simboliche cosiddette di “destorificazione del negativo” atte a superare il rischio della crisi esistenziale, affiorante nelle forme del malessere fisico e psichico [cfr. Seppilli 1995].

Sulle modalità specifiche della etnografia demartiniana il dibattito è aperto, anche in rapporto alle critiche, su un metodo di ricerca empirica non omologabile al canone etnografico classico internazionale<sup>19</sup>. Interessante, a tal proposito, è stato evidenziare il doppio vincolo in cui de Martino era preso, il fatto cioè che la consapevolezza più volte espressa di entrare “nelle case dei contadini pugliesi come un “compagno”” [de Martino 1953, cit. in Id., 1975, 59] non gli avesse mai aperto una strada nuova, suggerendogli di volgere la riflessività del proprio sguardo etnografico a quella duplicità dell’azione politica e antropologica che pure egli incarnava come funzionario di partito ed etnografo al tempo stesso, e che provocava in lui momenti di turbamento, dubbio riflessivo e ironia<sup>20</sup>. Talora ci si è giustamente chiesti se i dilemmi riflessivi delle scritture meta-etnografiche

19 Per un approccio critico recente cfr. Faeta 2011.

20 Il testo demartiniano più dibattuto in questi termini è *Note di viaggio* [de Martino 1953b]. La nozione batesoniana di doppio vincolo è utilizzata da Carlo Severi [1999, 102-103]: “La conseguenza immediata dell’iscrizione del lavoro di de Martino in una azione politica è che de Martino non incontra che una parte della popolazione. Il suo popolo è il popolo di sinistra e i suoi interventi sono inevitabilmente pubblici. [...] Se un doppio vincolo è, appunto, nella definizione di Gregory Bateson, una contraddizione tra il senso di un messaggio e le condizioni all’interno delle quali esso è comunicato, il lavoro di terreno di de Martino ci può apparire oggi preso in un gigantesco doppio vincolo” [traduzione mia].

demartiniane, che pure riflettono una poetica della diaristica su cui molto si è scritto, fossero in realtà dettati da scelte o vincoli che impedivano una etnografia realmente partecipata e di lunga durata<sup>21</sup>. Quel che è certo è che il costante intreccio tra filosofia, storiografia, critica intellettuale, filologia ed etnografia costituiva un metodo pienamente originale. In questo quadro, la riflessività demartiniana si distanzia molto da quella gramsciana, la cui consapevolezza della vita corporea dei poteri statali è straordinariamente anticipatrice delle più recenti tendenze dell'antropologia contemporanea<sup>22</sup>. Ma certamente la lettura di Gramsci aveva rafforzato l'idiosincrasia demartiniana verso ogni forma di dualismo e dicotomia nello studio dei fenomeni storico-culturali. Per comprendere questo punto occorrerebbe dare più rilevanza strategica al rapporto fra la prima e la seconda parte di *Sud e magia*. La prima, dedicata all'inchiesta sulla magia lucana, e la seconda, dedicata allo studio della jettatura fra le *élites* intellettuali settecentesche napoletane. Quella che a una lettura superficiale potrebbe apparire come una silloge di momenti differenti ed eterogenei tratti dalle inchieste demartiniane nel Sud, è in realtà un approccio antropologico che consapevolmente non separa *élites* e popolo nella lettura dei fatti storico-culturali. Lo studio della jettatura a Napoli, infatti, appare ancora oggi come un contributo di antropologia critica e storica degli intellettuali e della organizzazione della cultura meridionale italiana, osservata come capitolo della storia nazionale ed europea nella fase antecedente al Risorgimento italiano. Una lettura in grado di incrinare la pretesa di razionalità di cui le *élites* borghesi illuministe, di avanguardia napoletana, si erano fatte portatrici, evidenziando la contraddizione fra il piano retorico-politico e la concretezza delle pratiche reali. Il tentativo demartiniano di esplorare le modalità attraverso le quali intellettuali colti ed elitari partecipavano di una ideologia cosiddetta "popolare", sia assorbendola sia riproducendola, esprime una capacità di etnografare la dimensione incorporata delle classi dirigenti storiche, di quelle che operano intellettualmente e organicamente per la riproduzione di

21 Già Amalia Signorelli aveva segnalato come nelle opere etnografiche tale postura influenzasse la stessa nozione di "presenza", nella dialettica fra individuo e collettività [Signorelli 1995, 1997]. Analogamente Daniel Fabre [1999] ha suggerito di rintracciare la motivazione di alcuni dilemmi demartiniani, relativi alla dimensione pubblica e intima delle stesse pratiche rituali, nella specifica modalità della sua etnografia.

22 Su questo specifico aspetto cfr. Pizza 2003; 2012; Pizza, Johannessen 2009.

uno specifico assetto politico-sociale. Si trattava in fondo della messa a punto etnografica del progetto gramsciano di una antropologia degli intellettuali, che de Martino seguì al punto da criticare espressamente ogni tentativo degli studiosi del folklore e delle tradizioni che lo avevano preceduto di separare una dimensione colta ed egemone da una dimensione popolare e subalterna. Questa dicotomia egemone-subalterno (pure spesso erroneamente attribuita a Gramsci anche nella antropologia italiana post-demartiniana), era totalmente inesistente nell'autore dei *Quaderni*, e de Martino ne fu nettamente consapevole. Nelle pagine stese a Turi, Gramsci deliberatamente non aveva mai delineato in maniera compiuta, sistematica o teorico-scientifica, la nozione di egemonia e men che meno la aveva identificata con la categoria di dominio. La complessa accezione dialettica gramsciana dei processi egemonici non prevedeva certo una contrapposizione egemonia-subalternità essendo l'egemonia un processo incessantemente in divenire, caratterizzato quindi dalla lotta per la ricomposizione delle forze disperse attraverso iniziative di volontà collettiva volte al mutamento dei rapporti di forza vigenti e alla fabbricazione di un senso comune nuovo, fondato su un progresso intellettuale critico di massa.

L'insofferenza per gli schematismi dicotomici rappresenta dunque una affinità elettiva fra Gramsci e de Martino: nello studio dei cattolicismi da parte di Gramsci, condotto anche attraverso rilevazioni para-etnografiche [Lombardi Satriani 1980a (1974), 18-38; Crehan 2002 (2010)], e nella analisi etnografica e antropologica delle pratiche religiose messa in campo da de Martino nelle sue inchieste al Sud. Questo approccio troverà il suo massimo sviluppo nella *Terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, esito di una ricerca storiografica di lungo periodo e di una inchiesta etnografica svolta sul fenomeno del tarantismo in Salento nell'estate del 1959. Qui le consapevolezze gramsciane maturate negli anni del dopoguerra sono assimilate in un progetto ben più ampio di "storia religiosa del Sud", come recita il sottotitolo dell'opera, che guarda ancora una volta a Gramsci come all'unico intellettuale cui espressamente continuare a rivolgersi come a un interlocutore diretto. La storia religiosa del Sud è infatti una maniera innovativa di ripensare la questione meridionale. In tale quadro il tarantismo è studiato come "documento di un'unica storia: [...] non mai di una storia religiosa "popolare" contrapposta, parallela e concorrente a quella delle

*élites* sociali e culturali” [de Martino 1961, 25-26]. Facendo seguito alle critiche rivolte al positivismo demopsicologico di Giuseppe Pitrè e al carattere irriflesso della questione italiana e della nozione di “storia religiosa” in Raffaele Pettazzoni, de Martino scrive:

Occorre attendere Gramsci per ritrovare spunti ed accenni, se non proprio ad una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della quistione meridionale, almeno ad una valutazione del cattolicesimo che tenesse conto della sua dimensione sociologica e che quindi includesse nella propria documentazione – per quel che concerne la società italiana – il cattolicesimo popolare ed il folklore [ivi, 28].

Forse è ancora la prima pagina del volume *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* ad agire in questa citazione. Ma *La terra del rimorso*, alla mia lettura, contiene una ulteriore traccia che testimonia della assimilazione demartiniiana delle pagine gramsciane e che ci spinge ben oltre il folklore. Si tratta dell’uso dell’aggettivo “molecolare”, di cui gli esperti di studi gramsciani conoscono la grande rilevanza strategica. Su questo punto provo a riflettere nel seguente paragrafo conclusivo di questo scritto, per mostrare in definitiva non le differenze fra due pensieri o due filosofie, ma i contatti fra quelle che mi figuro come due antropologie.

##### *5. Antropologie allo specchio*

Apparsa nel 1961, nel primo centenario dell’unità d’Italia, *La terra del rimorso* può offrirsi a una rilettura odierna quale documento di una riflessione antropologica sulla esperienza della cittadinanza nazionale osservata ai margini dello Stato, attraverso lo studio delle forme culturali del rapporto fra le istituzioni, la sofferenza e il corpo femminile. A partire dal Salento, la parte meridionale della Puglia, estremo lembo sudorientale italiano, tacco dello stivale rappresentato da secoli come *finibus terrae*, quel libro assunse nella società civile italiana un’importante significato: riorientare radicalmente la discussione sociopolitica ed economica sulla questione meridionale in un quadro nazionale e globale, come questione di

tutti i Sud del pianeta, riformando la narrazione scalare della ricerca, adottando, cioè, una scala corporea, espressa nelle analisi delle figure della danza di possessione, conseguente al morso simbolico della tarantola. Fenomeno culturale presente in Salento fin dal medioevo, e che nelle produzioni intellettuali di medici, viaggiatori e folkloristi era stato uno dei simboli seducenti dell'arretratezza del Sud, il gesto della tarantata diventa molecola di una analisi critica locale e globale, il terreno ossimorico di un *esotismo endotico*, l'esemplificazione di ciò che alcuni antropologi statunitensi hanno chiamato *orientalismo in un paese solo* [Schneider 1998]. Riportando all'analisi antropologica "molecolare" il rapporto fra danza, sofferenza sociale e istituzioni, e al tempo stesso proiettando in una dimensione più vasta la questione della marginalità meridionale, *La terra del rimorso* fu un lavoro pionieristico, in grado di esaminare, attraverso una critica delle produzioni intellettuali e uno studio storico ed etnografico, l'intricato rapporto fra i poteri, le istituzioni, la religione, il corpo e la follia. De Martino prova a esplorare una molecola complessa e contraddittoria, un idioma di possessione in cui il morso del ragno attualizza il passato nel presente, avvolgendo il piano storico a quello corporeo, il naturale al culturale.

Alla mia lettura, de Martino sembra seguire una linea gramsciana quando nella *Terra del rimorso* scrive della necessità di studi antropologici "molecolari". Il termine *molecolare* ricorre nel testo più volte. Osserviamone, brevemente per quanto possibile, il contesto. *Molecolare* è qui usato sette volte al singolare, più una volta al plurale, *molecolari*, e una volta nella forma avverbiale *molecolarmente*. Nella *Prefazione*, breve testo che precede l'ampia *Introduzione*, esso ricorre due volte, come aggettivo che qualifica sia lo studio sia il suo oggetto e al tempo stesso segnala il rapporto fra una scala microfisica e una scala planetaria. De Martino scrive:

Per una storia religiosa e culturale del nostro Sud *La Terra del Rimorso* vuole essere un contributo molecolare, nella prospettiva di una nuova dimensione della questione meridionale: il che significa che il fenomeno molecolare da cui trae spunto il discorso storico – il tarantismo – non è considerato nel suo isolamento locale [...]. In un [...] più ampio senso, *La Terra del Rimorso* è il nostro intero pianeta, o almeno quella parte di esso che è entrato nel cono d'ombra del suo cattivo passato [de Martino 1961, 13].

Nella terza occorrenza, nell'*Introduzione*, il termine ricorre al plurale a designare l'urgenza di moltiplicare simili ricerche, anche nel quadro di una prospettiva operativa per la determinazione consapevole del mutamento storico stesso:

Per ricomporre in vicende motivate e comprensibili il panorama disgregato, caotico e contraddittorio che la vita religiosa del Sud offre inizialmente all'osservatore, la via da battere è quella di ricerche "molecolari" che analizzino i dati etnografici attuali onde leggerli, col soccorso di altre tecniche di indagine, ciò che una volta fu autenticamente pagano, e al tempo stesso gli eventi che seguirono in epoca cristiana, i tentativi che furono compiuti dalle sopraggiunte forme culturali egemoniche, e i successi e gli insuccessi di questi tentativi, e le ragioni degli uni e degli altri. Solo così la disgregazione e il caos possono essere resi partecipi di una coerenza storica definita e segnalare i limiti interni che, in queste terre, caratterizzò il corso delle forme culturali egemoniche: il che rappresenta una conquista non soltanto per la *historia rerum gestarum*, ma anche per le *res gerendae* [ivi, 29-30].

Più avanti scrive:

Ciò significa che una "storia del tarantismo" è possibile solo come contributo, molecolarmente determinato, alla storia del modo col quale gli atteggiamenti morali e mentali della civiltà occidentale raggiunsero nelle varie epoche l'Italia Meridionale [ivi, 228],

sottolineando la necessità critica di disarticolare i discorsi intellettuali che costruiscono l'esistenza stessa del fenomeno tarantismo. Infine parla invece di "progresso molecolare della società civile" [ivi, 259] e, nella appendice V firmata con Vittoria de Palma, di "problemi circoscritti sollevati dal carattere molecolare del fenomeno" [ivi, 378].

In Gramsci il termine *molecolare* ha una forza strategica. La riflessione gramsciana sull'egemonia era incentrata su una sensibilità conoscitiva microfisica, aperta alla esplorazione del dettaglio umano nella sua complessità e molteplicità. Essa partiva dallo studio dei modi di costruzione e distruzione della persona, dalla analisi delle cosiddette "abitudini di ordine" [Q 138, 2160], ovvero dalla fabbricazione dialettica e mai cristallizzata della abitudinarietà, la "seconda natura" [Q 1031, 1037, 1646, 1770, 1875, 1878, 2161] che, in ragione dei rapporti di forza, può apparire stabile o addirittura eterna, ma resta pur sempre criticabile e

modificabile. Vi è in Gramsci piena consapevolezza che la dimensione molecolare è centrale per la comprensione dei processi di incorporazione del senso comune e in definitiva per lo studio dei rapporti di forza che fabbricano la realtà e costituiscono il terreno della trasformazione. La sua attenzione è rivolta allo studio minimale delle forme incorporate della statualità nel quotidiano, per comprendere la vita intima dello Stato, l'efficacia politico-fisica della sua permanente attività culturale. Come è stato mostrato in una sintesi di un dibattito di lungo periodo fra gli studiosi di Gramsci sulla nozione di molecolare, “il concetto di “molecolare” connota il processo riflessivo e autoriflessivo delle *Lettere* e dei *Quaderni*: è una metafora del metodo gramsciano, della traducibilità tra il metodo della conoscenza e il metodo della trasformazione [...]» [Fiorenza 2009, 551]. Il metodo gramsciano era già stato intuito con grande acume dal critico letterario Giacomo Debenedetti, che ne colse tutta la potenza alla prima lettura delle *Lettere*, nel 1947, definendolo *metodo umano*:

Il metodo umano che Gramsci ci propone non è altro che il metodo della filologia, allargato su tutta l'estensione del vivere. Cioè: tener conto di tutti i fattori che compongono l'uomo; non sentirsi mai il diritto, o l'arroganza, di trascurarne alcuno. Chiuso in una cella dove lo spazio era misurato a decimetri (“lo spazio non esiste più per me”<sup>23</sup>), il tempo era la sola direzione in cui Gramsci potesse ancora muoversi. Ma è quella proprio, lungo la quale l'uomo procede alla scoperta e all'analisi di se stesso. Con che rigorosa vigilanza Gramsci conduce questa analisi: è sempre pronto a ricredersi, a tornare indietro, a rifar tutto da capo, a riscavare nei propri ricordi e sentimenti, se appena dubiti di avere sbagliato. Per arrivare a percepire le cose nel loro “tutto complesso” ha sempre avuto bisogno della “sensazione molecolare”. Ora può controllare, appuntare quelle “molecole” (questa è la parola che più di frequente ricorre nelle *Lettere*): lo stato di segregazione,

---

23 Si riferisce alla lettera a Tatiana Schucht del 1 luglio 1929: “Ho aspettato con grande ansia il solstizio d'estate e ora che la terra si inchina (veramente si raddrizza dopo l'inchino) verso il sole, sono più contento (la quistione è legata col lume che portano la sera ed ecco trovato il fluido terrestre!); il ciclo delle stagioni, legato ai solstizii e agli equinozii, lo sento come carne della mia carne; la rosa è viva e fiorirà certamente, perché il caldo prepara il gelo e sotto la neve palpitano già le prime violette, ecc. ecc.; insomma il tempo mi appare come una cosa corpulenta, da quando lo spazio non esiste più per me” [Gramsci 1996, 270].

abolendo l'accidentale, lo abilita a determinare i "motivi essenziali e permanenti della vita" [Debenedetti 1947 cit. in Santarelli 1991, 265]<sup>24</sup>.

Gli studi sul molecolare in Gramsci sono di estremo interesse. Proprio a partire da questo dibattito, che per esempio in Valentino Gerratana [1997, 127-141] conduce a un primo riconoscimento delle anticipazioni gramsciane rispetto all'opera di Michel Foucault, mi è parso in diversi momenti di cogliere nelle opere di Gramsci i tratti di una vera e propria "antropologia molecolare" [Pizza 2003; 2012]. Nei passaggi sulla "coscienza contraddittoria" [Q 1385], su quella che appare come una critica pionieristica alla nozione di identità culturale nel dibattito con Tatiana Schucht sui "due mondi"<sup>25</sup>, le riflessioni sulla nozione di "persona" [Q 1762-1766; cfr. Gerratana 1997, 127-141; Cavallaro 2001; Ragazzini 2002]<sup>26</sup>, sul rapporto fra il corpo e lo Stato, ovvero nelle attività del lavoro che addomesticano, ma non troppo, la "animalità" corporea dell'operaio alla catena di montaggio [Q 138, 489, 2160], l'attenzione alle tecniche del corpo dei burocrati nella articolazione tra saperi manuali e mentali in cui lo Stato agisce fisicamente [Q 1632], e soprattutto l'analisi dei processi storici, politici e culturali, di elaborazione di "un nuovo tipo umano" [Q 72, 1833, 2146], Gramsci elabora gli strumenti per comprendere in che modo si attivano quelle che possiamo definire esperienze politico-corporee, politico-fisiche [Pizza 2003], o, con un termine foucaultiano di grande successo anche attuale, biopolitiche [cfr. Esposito 2010, 178-191; Righi 2011, 11-43; Pizza 2012]. Ancora, l'interesse gramsciano per il rapporto fra potere e corporeità nelle azioni fisiche attivate nel

24 La profondità della lettura di Debenedetti colpisce anche perché lo studioso non poteva conoscere né la lettera a Tania in cui Gramsci esprime con chiarezza la sua idea sulle trasformazioni molecolari della persona, né la nota dei *Quaderni* in cui più ampiamente trattava la questione: entrambe non erano state ancora pubblicate nel 1947. La lettera apparirà soltanto nel 1964, la nota nel 1962 [su questo punto v. *infra* n. 31]. Il testo di Debenedetti, pubblicato su L'Unità del 22 maggio 1947, derivava da una sua conferenza tenuta in occasione della attribuzione del premio Viareggio alle *Lettere*. Appunti della conferenza furono pubblicati nel 1972 in *Rinascita - il contemporaneo*, n. 39 [cfr. Ragazzini 2002, 113-121].

25 Per una lettura antropologico-culturale di quello scambio epistolare cfr. Crehan 2002 (2010, 206-208); per una lettura storico-politica relativa alla questione ebraica cfr. Izzo 2009.

26 Per alcune indicazioni di lettura antropologica su questo tema in Gramsci cfr. Pizza 2003; Pandolfi 2007.

gioco del calcio e dello scopone o nei nuovi gesti sonori del jazz<sup>27</sup>, o ancora nella analisi della popolarizzazione del concetto di superuomo fondata sulle letterature popolari derivanti da Dumas anziché da Nietzsche<sup>28</sup>, non rivelava soltanto una attenzione pionieristica verso nascenti fenomeni di quella che si chiamerà a lungo “cultura di massa”<sup>29</sup>. Piuttosto mettevano in gioco una sensibilità interpretativa antropologico-politica fondata, appunto, su una antropologia molecolare dei processi di incorporazione dello Stato. In sostanza, lo studio filologico-vivente, cioè etnografico-politico, dei rapporti di forza e di potere che contribuiscono a definire l’umanità, l’oggettivazione del proprio sé e le trasformazioni possibili della persona e del mondo.

Perché questo Gramsci antropologo nostro contemporaneo non dialoga più con de Martino proprio quando lo studioso napoletano affronta direttamente e con grande respiro tali tematiche? Se nello studio delle forme culturali de Martino si servì di Gramsci per una sua teoria della cultura come prassi, quando invece si dispose alla stesura del suo lavoro rimasto incompiuto, *La fine del mondo*, studiando il rapporto fra apocalissi culturali e apocalissi individuali psicopatologiche, non riconobbe più in Gramsci un interlocutore diretto, ma anzi ne prese le distanze. Preferì studiare le tecniche del corpo, le figure dell’abitudine e i rischi di dissoluzione a partire dalla celebre conferenza di Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, tenuta il 17 maggio 1934 presso la Société française de psychologie di Parigi, [cfr. Mauss 1965; de Martino 1977, 600-627]<sup>30</sup>, non tenendo conto delle

---

27 Sul rapporto tra il football e la società liberale in Gramsci cfr. Liguori 2006, 177-186. Per la rilevanza antropologica di tale aspetto nel quadro di una antropologia dello Stato cfr. Palumbo 2011. Interessanti suggestioni antropologiche sulle brevi ma illuminanti note gramsciane sul jazz [“il jazz-band è la prima molecola di una nuova civiltà eurafricana!” [L 104, ma cfr. anche L 162; cfr. Angelini 1995, 78 n. 59].

28 Cfr. Q 1092: “Ora: molti sedicenti nicciani non sono che ... dumasiani che più tardi, con imparatucci nicciani, hanno “giustificato” lo stato d’animo creato dalla lettura del Conte di Montecristo”.

29 Pietro Angelini [1995, 77-78] opportunamente legge tali intuizioni gramsciane come più avanzate rispetto alla critica demartiniana di analoghe forme della cosiddetta “cultura di massa”.

30 L’edizione italiana dell’opera di Mauss, una miscellanea di saggi apparsa in Francia quindici anni prima e introdotta da un celebre saggio di Claude Lévi-Strauss, fu realizzata da Einaudi nel 1965 per consiglio di de Martino, il quale, nella breve presentazione, sottolineò

analisi riflessive sulle trasformazioni della persona che un anno prima della comunicazione maussiana, nel 1933, Gramsci stendeva tanto dolorosamente quanto lucidamente nella cella di Turi, sia nei *Quaderni* sia nelle *Lettere*, vivendole e osservandole nelle sofferenze del corpo proprio<sup>31</sup>.

In questo senso emerge la sensazione che il confronto fra Gramsci e de Martino sia, a ben vedere, un confronto fra due antropologie parallele. Entrambe si rivelano di avanguardia per i loro anni, ed entrambe conservano tratti di vitalità e attualità alla luce del senso comune delle discipline antropologiche contemporanee. Ora si potrebbe dire, metaforicamente, non già che de Martino incorpora Gramsci all'indomani della sua lettura, ma che Gramsci aveva già in sé il suo de Martino<sup>32</sup>. Le tematiche relative alle catastrofi della persona e del mondo, a

---

ava come Mauss avesse gettato le basi “di quella collaborazione fra etnologia, antropologia, psicologia e psicopatologia che oggi è diventato uno dei temi più fecondi della ricerca interdisciplinare nell’ambito dell’analisi delle società umane” [de Martino 1965, XI].

31 La lettera a Tatiana Schucht del 6 marzo 1933 [ora in *L* 692-695], in cui più compiutamente Gramsci elaborava la propria analisi sulle trasformazioni molecolari della (propria) persona attraverso la metafora dei naufraghi che diventano cannibali, era tra quelle escluse dalla prima edizione, parziale, delle *Lettere dal carcere* [Gramsci 1947] che de Martino aveva potuto leggere. Essa fu pubblicata successivamente soltanto nel 1964, anno della morte di Palmiro Togliatti, in Ferrata, Gallo (a cura di) 1964 [vol. II, pp. 392-395]. Analogamente il passo dei *Quaderni* intitolato *Note autobiografiche* [che si apre con la frase: “Come ho cominciato a giudicare con maggiore indulgenza le catastrofi del carattere. Per esperienza del processo attraverso cui tali catastrofi avvengono”] disponibile dal 1975 in *Q* 1762-1766, apparve per la prima volta solo nel 1962, come frammento nella rivista *L'Europa Letteraria*, 13-14, 1962, pp. 8-10. La spiegazione è in Gerratana [1997, 129]: “Ripensando a questa lettera nell’ultimo dei suoi scritti dedicati a Gramsci, Togliatti ha parlato di una “dialettica della lotta tra la volontà e la ragione e le spinte oggettive naturali e sociali” e in questa dialettica drammatica ha visto un “atto vissuto della ricerca morale dei tempi nostri”. Togliatti correggeva in tal modo una precedente interpretazione riduttiva della stessa lettera dove l’idea della “trasformazione molecolare” veniva ricondotta a “una curiosa dottrina, forse positivista” secondo la quale “tutte le molecole che compongono il nostro corpo si trasformerebbero e muterebbero completamente” [Cfr. Togliatti 1967, 219, 71].

32 È interessante notare come in almeno due occasioni de Martino, senza fare riferimento alle analisi gramsciane, toccasse specifiche questioni che Gramsci aveva già sviluppato nei *Quaderni*. Per esempio, riguardo l’analisi critica del simbolo mitico dello sciopero in Georges Sorel o nella valutazione del millenarismo di Davide Lazzaretti: cfr., nel primo caso,

una fenomenologia antropologico-politica della presenza umana e della capacità di trascendere i rischi di crisi, erano fondamentali nella riflessione gramsciana, come lo era la questione corporea nelle analisi di Marx<sup>33</sup>. Eppure nella *Fine del mondo* non si tratta più di criticare la “colorazione millenaristica” del “marxismo dogmatico”, ma sono ora le stesse figure di Marx e Gramsci ad essere accomunate nella critica, per valutarne la visione millenaristica o apocalittica. I tentativi demartiniani del 1948 di elaborare un “marxismo creativo” volto a liberare Marx e Gramsci dagli stereotipi riduttivi delle esegesi escatologiche ormai non sono più attuali<sup>34</sup>. I due autori diventano veri e propri oggetti di studio di de Martino che ne esamina la dimensione mitologica. Sorprende come gli aspetti fenomenologici relativi alle tematiche corporee, che pure in questo testo interessano in maniera centrale de Martino, non vengano rilevati nei due autori, e come la nozione di “natura”, così strettamente collegata alla antropologia gramsciana dei processi di naturalizzazione (ovvero di fabbricazione della “seconda natura”), perda ora la concreta connotazione politica di una analisi dei rapporti di forza che fanno dell’oggettività del reale – anche nelle sue rappresentazioni “scientifiche” – la posta in gioco di una lotta di trasformazione, e riacquisti una sua autonomia fi-

---

de Martino 1962, 57-59; 1977, 421-422, 445, con Q 951, 1556, e cfr., nel secondo caso, de Martino 1962, 92, con le raffinate analisi gramsciane del lazzarettismo Q 297-299, 1146-1147, 2279-2283. Un analogo confronto parallelo potrebbe essere svolto fra le diverse valutazioni di Freud, nelle differenti fasi della riflessione demartiniana e nelle acute notazioni critiche gramsciane presenti nei *Quaderni* e nelle *Lettere* [per la bibliografia e alcuni spunti antropologici sulla critica a Freud da parte di Gramsci cfr. Pizza 2003].

33 In un passo della *Microfisica del potere* Michel Foucault criticava il marxismo ortodosso per aver “occultato” l’importanza della corporeità nell’opera di Marx: “E se ci sono delle cose molto interessanti sul corpo in Marx, il marxismo – in quanto realtà storica – le ha terribilmente occultate a profitto della coscienza e dell’ideologia...” [Foucault 1977, 141]. Per una lettura critico-fenomenologica della questione corporea nell’opera di Marx cfr. Scarry 1990, 392-438.

34 Per una valutazione delle differenze fra queste due epoche del “marxismo creativo” demartiniano, cfr. l’analisi di Lombardi Satriani 1980b, 20-22. Si tratta di una questione dibattuta alla fine degli anni Settanta del Novecento e raramente ripresa nel dibattito successivo. Come scriveva già anni fa Amalia Signorelli: [1997, 123 n.9]: “Sul complesso tema dei rapporti di De Martino con il marxismo manca ancora uno studio esauriente”.

losofica. A commento di alcuni brani gramsciani sulla “lotta per l’oggettivazione scientifica”, de Martino scrive:

È molto importante in Gramsci questa ripresa dei motivi del giovane Marx, sotto il triplice stimolo dell’imbarbarimento positivistico del marxismo (Engels), della sua mitologizzazione in quanto energia rivoluzionaria concretamente operante in un paese determinato, fra masse in movimento e in un ambiente culturale definito (Lenin, Stalin), e del rinnovato esorcismo idealistico che in Italia porta il nome di Croce. Gramsci inizia effettivamente l’ulteriore approfondimento e sviluppo del marxismo e la sua “attualità” è destinata a crescere sempre di più anche se per il momento la sua influenza nella cultura italiana (e ancor più in quella mondiale) è relativamente modesta o non quale meriterebbe di essere. Contro l’imbarbarimento positivistico del marxismo Gramsci restituiva alla “materia”. Il suo significato storico di un risultato – in continuo divenire – della attività sensibile dell’uomo in società; onde questa attività, sempre di nuovo condizionata e modificata e sempre di nuovo condizionante e modificante, è per un verso “oggettivazione” come “percezione di oggetti” e per un altro verso “oggettivazione” come trasformazione di situazioni (ma l’attuale “percezione di oggetti” è sempre presa di possesso di precedenti storiche “trasformazioni”, e l’attuale trasformazione è istituzione di nuove condizioni percettive e operative per il futuro), senza che mai sia possibile incontrare l’oggetto in sé, la natura in sé, ecc., o lo Spirito assoluto. Ma questa “prassi” storica resta in Gramsci senza principio trascendentale di intelleggibilità, cioè senza ulteriore qualificazione della interna forza di organizzazione dialettica interna che distacca sempre di nuovo l’umano dal naturale, secondo una prassi che si inaugura con l’attività sensibile, con la produzione materiale della vita, ma che non soltanto non esaurisce mai tale attività (come si figura il mito di una interamente sottomessa dall’uomo), ma che non si esaurisce neanche come attività sensibile e produzione materiale della vita in quanto su tale attività valorizzatrice si innesta tutta una serie di valorizzazioni non riducibili al progetto comunitario dell’utilizzabile, e a loro volta reagenti su di esso. La “prassi” di Gramsci (come del resto l’attività sensibile del giovane Marx) è un semplice presupposto (che è così perché è così), senza raggiungere il principio interno intellegibile del suo movimento dialettico oltre la natura nell’economico e “oltre” l’economico nelle altre valorizzazioni: questo principio che è l’ethos trascendentale del trascendimento della vita nelle attività intersoggettive (sociali) valorizzatrici, non trova posto in Gramsci (le ragioni storiche di ciò sono trasparenti: in Gramsci operano ancora, in modo immediato, come già nel giovane Marx, non già l’astrazione dello spirito, ma la potenza che condiziona ogni astrazione e ogni ritorno al concreto, cioè appunto l’ethos del trascendimento). Questo mancato riconoscimento

dell'ethos del trascendimento è responsabile in Gramsci di alcune ombre mitologizzanti che ancora gravano sul suo marxismo riformato [de Martino 1977, 439-440].

È un paradosso: proprio quando lo studioso napoletano volge lo sguardo a una antropologia dell'esistenza in cui la capacità di agire fronteggia i rischi permanenti della dissoluzione, l'antropologia molecolare elaborata a Turi gli diventa estranea, ri allontanata in una analisi che torna a guardare alla dimensione filosofica<sup>35</sup>. L'estroflessione del pensiero vivente si ricapovolge, sospingendo l'umanesimo etnografico a rango di filosofia antropologica. De Martino si allontana da Gramsci procedendo in solitudine nella propria utopia umanistica, senza spingere il confronto con il prigioniero di Turi sulla comprensione molecolare dell'"umano", come Gramsci aveva fatto fino ad auto-oggettivare la sfera più intima della lotta egemonica, in una riflessività politico-corporea.

La distanza ravvicinata delle prime letture diventa una vicinanza ormai lontana. In tale quadro, la nostra lettura parallela genera connessioni non più dirette o reali, ma prodotte da una persistente "aria di famiglia" che può spingersi a sovrapporre le due figure verso un capovolgimento di ruoli inaspettato. Chi è

---

35 Il dibattito di fine anni Settanta su questo punto si incentrò prevalentemente sulla questione filosofica. "Ormai, Gramsci cede il posto a Heidegger", così Gallini commentava nella *Introduzione alla Fine del mondo* [1977, LXXXVI]. Lombardi Satriani [1980b, 62-63] interpretò il distanziamento da Marx e Gramsci come un netto riavvicinamento di Ernesto de Martino all'idealismo di Benedetto Croce. Fu lo storico Carlo Ginzburg a sottolineare, pur senza riferimento a Gramsci, l'importanza strategica della questione corporea in de Martino, sviluppata a partire dalla rilettura di Marcel Mauss e Marcel Proust, e colta in particolare nei suggestivi passi demartiniani sul tema dell'"appaesamento del mondo" [de Martino 1977, 95-96, 648-651]. Scriveva Ginzburg: "[I]l recupero del "mondo" come orizzonte garantito dell'"operare umano", cioè alla storia, viene affidato ai gesti involontari o meccanici, ovvi, e in quanto tali neppure percepiti dall'individuo. [...] Qui De Martino si allontana dall'idealismo – nel senso che ogni idealismo, se non erro, si è costituito contro la datità, la meccanicità, l'ovvietà della ripetizione. Ma nello stesso tempo ribadisce la propria fedeltà all'idealismo, fondando l'ethos del trascendimento, almeno qui, proprio sulla datità, l'ovvietà, la ripetizione. È una conferma dell'irrisolta (ma feconda) contraddizione in cui De Martino si dibattè fino alla fine" [Ginzburg 1979, 241]. Più recentemente, in modo inverso, la critica demartiniana a Marx e a Gramsci è stata oggetto di una positiva rivalutazione da parte della filosofia crociana contemporanea [cfr. Sasso 2001, 319-324, 351-355].

il politico? Chi l'antropologo? In quell'ultima citazione, de Martino tornava a considerare Gramsci come incapace di trascendere la natura dell'economico, secondo una lettura stereotipa che un tempo egli aveva contribuito a demolire. Al contrario Gramsci rivela, ai nostri occhi, una profonda e autonoma dimensione antropologica, ancora da attingere nella sua ampiezza e complessità, che si offre a chi sia disposto a una lettura diretta, approfondita, aperta anche ai contributi degli specialisti italiani e internazionali di studi gramsciani di ogni epoca, dal 1947 ad oggi. Forse la vicinanza dell'antropologia alla filosofia, e l'inatteso capovolgimento di ruoli, trova in quella caratteristica *vivente* del pensiero italiano una motivazione che supera la ragione genealogica e resta aperta alla vita stessa. In fondo era stato Gramsci stesso a qualificare come "una "antropologia"" la sua specifica declinazione della filosofia della prassi:

Argomenti di cultura. Filosofia della prassi ed "economismo storico". Confusione tra i due concetti. Tuttavia è da porre il problema: quale importanza ha da attribuirsi all'"economismo" nello sviluppo dei metodi di ricerca storiografica, ammesso che l'economismo non può essere confuso con la filosofia della prassi? [...] Si può dire che il fattore economico [...] non è che uno dei tanti modi con cui si presenta il più profondo processo storico (fattore di razza, religione ecc.) ma è questo più profondo processo che la filosofia della prassi vuole spiegare ed appunto perciò è una filosofia, una "antropologia", e non un semplice canone di ricerca storica [Q 1197].

In conclusione, l'ossimoro di una lontana vicinanza fra Gramsci e de Martino potrebbe essere esplorato nella sfera della riflessione più intima, osservando le due figure come organismi molecolari, nella loro unità di corpi e menti, nel loro "tutto complesso" [L 222] di intellettuali viventi in momenti diversi della lunga "crisi organica" italiana. Nella folgorante definizione gramsciana: "La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati" [Q 311]. In un brano autobiografico, intitolato *Considerazioni sul mio essere malato*, de Martino ripercorre la storia corporea delle proprie patologie in relazione a un bilancio della propria opera:

Senza che questo mi tolga la più piccola responsabilità, è da osservare che nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento delle civiltà, quando vecchi rapporti si dissolvono, e se ne annunziano dei nuovi, senza tuttavia poter dire che un nuovo ordine sia sorto, sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme. Io credo di essere uno di questi uomini, e solo mi lascia dolorosamente perplesso il fatto che i miei vari osservatori mi hanno considerato soltanto dal punto di vista delle loro “norme” limitate. I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima: i filosofi la metodologia, gli etnologi la etnologia, i politici la politica, ma anche qui a pezzi e bocconi. [...] Spero che qualche critico futuro...” [Charuty 2009 (2010), 58; cfr. de Martino 2004, 29].

*Riferimenti bibliografici*

ANGELINI, P. (a cura di)

1977 *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma.

1991 *Introduzione*, in C. Pavese, E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Boringhieri, Torino, pp. 9-47.

1995 *Gramsci, de Martino e la crisi della scienza del folklore*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Edizioni Unicopli, Milano, pp. 53-78.

2008 *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma.

CANNARSA, S.

1992 *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto de Martino e l'etnografia sovietica*, *La Ricerca Folklorica*, 25, pp. 81-87.

CAVALLARO, L.

2001 *La "trasformazione molecolare". Sul concetto di persona in Gramsci*, *Critica Marxista*, 1 (gennaio-febbraio), pp. 51-60.

CHARUTY, G. (a cura di)

1995 *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli.

2009 *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèses / MMSH, Paris, tr. it. di A. Talamonti, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano, 2010.

CHIAROTTO, F.

2011 *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nell'Italia del dopoguerra*, con un saggio di A. d'Orsi, Bruno Mondadori, Milano.

CIRESE, A. M.

1976 *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folklore" di Antonio Gramsci [1969-1970]*, in A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino, pp. 65-104 [prima edizione in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari

il 23-27 aprile 1967, 2 voll., Editori Riuniti - Istituto Gramsci, Roma, 1969-1970, vol. 2, pp. 299-328].

CLEMENTE, P., MEONI, M. L., SQUILLACCIOTTI, M. (a cura di)  
1976 *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano.

CREHAN, K.

2002 *Gramsci, culture and anthropology*, Pluto Press, London-Sterling, Virginia, edizione italiana a cura di G. Pizza, *Gramsci, cultura e antropologia*, tr. it di F. Cezzi, Argo, Lecce 2010.

CROCE, B.

1947 *Antonio Gramsci, Lettere dal carcere, Torino, Einaudi, 1947* (8°, pp. 260), Quaderni della "Critica", 3, 8, pp. 86-88 [poi in Santarelli 1991, 269-271].

1948a *Ernesto De Martino, Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Torino, Einaudi, 1948* (8°, pp. 264), Quaderni della "Critica", 4, 10, pp. 79-80 [poi in de Martino (1948a) nuova edizione 1973, 277-278].

1948b *Intorno al "magismo" come età storica*, Quaderni della "Critica", 4, 12, pp. 53-63 [poi in B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, pp. 193-208, poi in de Martino (1948a) nuova edizione 1973, 279-291].

DANIELE, C. (a cura di)

2005 *Togliatti editore di Gramsci*, con una *Introduzione* di G. Vacca, Editori Riuniti, Roma.

DEBENEDETTI, G.

1947 *Gramsci, uomo classico*, L'Unità, 22 maggio [poi in Santarelli 1991, 263-268].

DEI, F.

2008 *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, in A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa (a cura di), *Gramsci ritrovato*, Lares, LXXIV, 2, Leo S. Olschki, Firenze, pp. 445-464.

DE MARTINO, E.

1933 *Il concetto di religione*, La Nuova Italia, IV, 11 (20 novembre).

1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari.

- 1945 *Marxismo e religione*, in *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944*, Roma [poi in *Socialismo*, 2, 1946, pp. 55-56, poi in de Martino 1993, 97-101].
- 1948a *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino [Collezione di studi religiosi, etnologici, psicologici], nuova edizione con una *Introduzione* di C. Cases, Universale scientifica Boringhieri, Torino, 1973.
- 1948b *Cultura e classe operaia*, Quarto Stato, III, 1, pp. 19-22 [poi in de Martino 1993, 103-109].
- 1948c *Guerra ideologica*, *Avanti!*, 8 agosto [poi in de Martino 1993, 111-113].
- 1948d *La civiltà dello spirito*, *Avanti!*, 18 agosto [poi in de Martino 1993, 115-117].
- 1948e *Il mito marxista*, *Avanti!*, 29 agosto [poi in de Martino 1993, 119-121].
- 1949 *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, *Società*, V, 3, pp. 411-435.
- 1951 *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, *Mondo operaio*, 3, 133, p. 12.
- 1952 *Gramsci e il folklore*, *Il Calendario del popolo*, 8, p. 1109.
- 1953a *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, *Società*, IX, 3, pp. 313-342 [poi in de Martino 1975, pp. 55-78].
- 1953b *Note di viaggio*, *Nuovi Argomenti*, 1, 2 (maggio-giugno), pp. 47-79.
- 1958 *Morte e pianto rituale. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Biblioteca di studi etnologici e religiosi, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino [nuova edizione, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Universale Scientifica Boringhieri, Torino, 1975].
- 1959 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- 1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- 1962 *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano.
- 1965 *Presentazione di Ernesto de Martino*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, *Introduzione* di C. Lévi-Strauss, tr. it. di F. Zannino Einaudi, Torino, pp. XI-XII.
- 1975 *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di R. Brienza, Basilicata Editrice, Roma-Matera.
- 1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino.
- 1992 *Due inediti su Gramsci. «Postille a Gramsci» e «Gramsci e il Folklore»*, a cura di S. Cannarsa, *La Ricerca Folklorica*, 25, pp. 73-79.

- 1993 *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura-P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma.
- 1995a *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro, Introduzione* e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce.
- 1995b *Note di campo. Spedizione in Lucania. 30 Sett. - 31 Ott. 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce.
- 1996 *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica in Lucania"*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce.
- 2004 *"Vita di Gennaro Esposito napoletano". Appunti per una biografia di Ernesto de Martino*, con una avvertenza di L. Chiriatti, Kurumuni-edizioni, Calimera.
- 2008 *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, con una *Introduzione* di C. Gallini, a cura di A. Talamonti, Argo, Lecce.
- 2011 *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli e V. Panza, *Introduzione* e commenti di A. Signorelli, Argo, Lecce.

DI NOLA, A. M.

- 1978 *Varietà degli oggetti della cultura subalterna religiosa del Mezzogiorno*, in F. Saija (a cura di), *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Guida, Napoli, pp. 35-39.

ESPOSITO, R.

- 2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.

FABRE, D.

- 1999 *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, L'Homme, 151, pp. 207-236.

FAETA, F.

- 2011 *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino.

FERRARI, F.M.

- 2012 *Ernesto de Martino on religion. The crisis and the presence*, Equinox, Sheffield (UK) - Bristol (USA).

FERRATA, G., GALLO, N. (a cura di)

1964 *2000 pagine di Gramsci*, Il Saggiatore, Milano, 2 voll.

FIorenza, E.

2009 *Molecolare*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 551-555.

FOUCAULT, M.

1977 *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino [edizione originale 1972].

GALLINI, C.

1977 *Introduzione*, in de Martino 1977, IX-XCIII.

1997 *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di) 1997, 183-192.

GALLINI, C., MASSENZIO, M. (a cura di)

1997 *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori Editore, Napoli.

GERRATANA, V.

1997 *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma.

GINZBURG, C.

1979 Intervento n. 4 in “*La fine del mondo*” di Ernesto de Martino, Quaderni Storici, 40 [pp. 228-248, pp. 238-242 [tavola rotonda organizzata presso l’Istituto Cervi di Roma].

GRAMSCI, A.

1918 *Il nostro Marx*, Il Grido del Popolo, 4 maggio, XXIII, n. 719 [poi in Id., *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 217-221].

1947 *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino.

1948 *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].

1949a *Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].

- 1949b *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
- 1949c *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
- 1950 *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
- 1951 *Passato e presente*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
- 1975 *Quaderni del carcere*, edizione a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 4 voll. [Q].
- 1992 *Lettere 1908-1926*, a cura di A. A. Santucci, Einaudi, Torino.
- 1996 *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo, 2 voll. [L].

Izzo, F.

- 2009 “*I due mondi*”. *Tatiana Schucht, Antonio Gramsci e Piero Sraffa sulla questione ebraica*, in F. Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma, cap. 9, pp. 213-240.

LIGUORI, G.

- 2006 *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.

LOMBARDI SATRIANI, L.M.

- 1980a *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rizzoli, Milano [prima edizione 1974].
- 1980b *Introduzione*, in E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 9-76.

MAUSS, M.

- 1965 *Le tecniche del corpo*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, con una *Presentazione* di Ernesto de Martino e una *Introduzione* di C. Lévi-Strauss, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino, pp. 383-409 [comunicazione presentata alla Société Française de Psychologie di Parigi, il 17 maggio 1934, pubblicata nel *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, 15 marzo - 15 aprile 1936, poi in

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950].

MERICO, M.

2000 *Ernesto de Martino, la Puglia, il Salento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

PALUMBO, B.

2008 *Ragtime e gramscianesimo di ritorno*, in A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa (a cura di), *Gramsci ritrovato*, Lares, LXXIV, 2, Leo S. Olschki, Firenze, pp. 303-309.

2011 *La somiglianza è un'istituzione. Classificare, agire, disciplinare*, in L. Faldini, E. Pili (a cura di), *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, Atti del 1° Convegno Nazionale dell'ANUAC, Matera, 29-31 maggio 2008, CISU, Roma, pp. 207-245.

PANDOLFI, M.

2007 *Il corpo: resistenza soggettiva, resistenza collettiva*, in F. Faeta et al. (a cura di), *Il tessuto del mondo. Immagini e rappresentazioni del corpo*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli, pp. 122-141.

PASQUINELLI, C.

1977 *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.

PIZZA, G.

2003 *Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona*, AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica, 15-16, pp. 33-51.

2012 *Second nature: on Gramsci's anthropology*, *Anthropology & Medicine*, 19, 1, pp. 95-106.

PIZZA, G., JOHANNESSEN, H.

2009 *Editorial. Two or three things about Embodiment and the State*, AM. Rivista della società italiana di antropologia medica, 27-28, pp. 13-20, tr. it. di G.

Pizza, *Incorporazione e Stato*, in D. Cozzi (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia, pp. 113-125.

RAGAZZINI, D.

2002 *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali Editori, Bergamo.

RAUTY, R. (a cura di)

1976 *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma.

RIGHI, A.

2011 *Biopolitics and social change in Italy. From Gramsci to Pasolini to Negri*, Palgrave MacMillan, New York.

SANTARELLI, E. (a cura di)

1991 *Gramsci ritrovato 1937-1947*, Abramo, Catanzaro.

SASSO, G.

2001 *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli.

SCARRY, E.

1990 *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Il Mulino, Bologna [edizione originale 1985].

SCHNEIDER, J. (a cura di)

1998 *Italy's "southern question". Orientalism in one country*, Berg, Oxford.

SEPPILLI, T.

1995 *Ernesto de Martino e la nascita dell'etnopsichiatria italiana*, Storia Antropologia e Scienze del Linguaggio, numero monografico *Ernesto de Martino e il senso della storia*, X, 3, pp. 147-156.

SEVERI, C.

1999 *Une pensée inachevée. L'utopie anthropologique de Ernesto De Martino*, Gradhiva, 26, pp. 99-107.

SIGNORELLI, A.

1995 *Presenza individuale e esperienza di campo. La spedizione etnologica come fondazione dell'etnocentrismo critico*, numero monografico *Ernesto de Martino e il senso della storia*, X, 3, pp. 157-166.

1997 *Presenza individuale e presenze collettive*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori Editori, Napoli, pp. 121-130.

TOGLIATTI, P.

1967 *Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.