

Ernesto de Martino, *Sud e magia*. Edizione speciale con le fotografie originali di F. Pinna, A. Gilardi e A. Martin e con l'aggiunta di altri testi e documenti del cantiere etnologico lucano. A cura di Fabio Dei e Antonio Fanelli. Roma, Donzelli, 2015 [prima edizione: 1959]

Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto de Martino

Introduzione di Fabio Dei e Antonio Fanelli*

1. *Magia e questione meridionale: un duplice scandalo?*

Quando esce *Sud e magia*, nel 1959, Ernesto de Martino ha 51 anni. È un intellettuale abbastanza noto nella cultura storica e umanistica dell'Italia post-bellica, anche se non ha ancora una posizione universitaria. La otterrà solo in quello stesso anno, vincendo una cattedra di Storia delle religioni presso l'Università di Cagliari. Il fatto è che i settori disciplinari in cui ha scelto di specializzarsi, cioè l'etnologia e – appunto – la storia delle religioni, sono ancora accademicamente molto deboli in Italia, anche se in forte crescita nell'interesse pubblico: lo dimostra fra l'altro il successo della «Collana viola» dell'editore Einaudi, una «collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici» che presenta per la prima volta ai lettori italiani i capolavori di autori – da Freud a Jung, da Frazer a Eliade – del tutto rimossi durante il periodo fascista. La collana si inaugura, nel 1948, proprio con *Il mondo magico* di de Martino; e quest'ultimo ne sarà prima consulente, con Cesare Pavese, e quindi direttore. La fortuna della «Collana viola» è dovuta a un peculiare intreccio di interessi per i temi del sacro, del primitivo, dell'inconscio e della psicologia del profondo. Il tratto comune è l'esplorazione di un substrato antico, sotterraneo e oscuro del pensiero e della civiltà umana, non del tutto riducibile alla ragione intesa in senso illuministico e positivisticò. È questo il principale terreno di coltura degli interessi etnologici di de Martino, e il motivo che lo spinge, fin dagli anni quaranta, a concentrarsi sul tema della magia.

Ma in che modo la «magia» e il «Sud» giungono a combinarsi nel titolo di un libro? L'incontro di de Martino col Sud, o per meglio dire con i contadini poveri della Lucania e della Puglia, avviene attraverso un percorso molto diverso da quello della speculazione filosofica. È il percorso dell'impegno politico che lo fa transitare negli anni successivi alla guerra da una militanza azionista a una socialista e infine comunista, con esperienze di dirigenza che lo portano a diretto contatto con le «plebi rustiche del Mezzogiorno». Tra la fine degli anni quaranta e l'inizio degli anni cinquanta de Martino sembra rendersi improvvisamente conto che questi due aspetti del suo pensiero e della

* L'Introduzione, pur progettata in comune, è stata redatta da Fabio Dei per i paragrafi 1-3, 7 e 9-10, da Antonio Fanelli per i paragrafi 4-6 e 8.

sua vita non sono separati. Il problema della comprensione della magia, ovvero del ripensamento del concetto di ragione umana alla luce della diversità culturale, e il problema dell'emancipazione dei ceti subalterni meridionali, sono facce di una stessa medaglia. Beninteso, il nesso tra magia e Sud era già ben presente nel contesto culturale del periodo. L'arretratezza meridionale era comunemente associata all'«ignoranza» e alla superstizione. Un luogo comune ripreso con forza dal testo che ha riaperto il dibattito meridionalista nel dopoguerra, vale a dire *Cristo si è fermato a Eboli* (1945) di Carlo Levi, nel quale la pervasività dell'ideologia magico-religiosa è presentata come prova della mentalità prelogica dei contadini di Gagliano, del loro stare fuori dalla Storia e dal corso stesso della civiltà occidentale. Ora, de Martino è senz'altro influenzato da Levi, e come vedremo condivide l'idea di una relazione antitetica tra magia e storia. Ma è soprattutto in questi anni influenzato da Gramsci, e dal principio per cui la cultura subalterna non può essere compresa isolatamente, bensì solo nel suo rapporto con quella egemonica. Il che lo porta a una rappresentazione del «mondo magico» lucano di segno opposto a quella di Levi: la magia è indicatore dell'oppressione materiale e morale delle «plebi rustiche», ma proprio per questo studiarla e comprenderla è un aspetto della lotta – tutta storica – per la loro emancipazione. Un punto su cui de Martino si distanzia non solo dalla visione statica e pessimista di *Cristo si è fermato a Eboli*, ma anche dalle contrapposte posizioni dei partiti della sinistra, che nelle «superstizioni» popolari scorgevano solo residui arcaici da spazzare via senza alcuna considerazione.

Nel linguaggio di de Martino sia la magia che il Sud sono temi «scandalosi». Per scandalo si deve intendere un fenomeno o un evento che, nel momento in cui cerchiamo di comprenderlo, scardina le nostre certezze e ci costringe a mettere in discussione le categorie usuali del nostro pensiero. La magia, come detto, spinge a ripensare la genealogia della ragione e dello stesso concetto di «realtà»; il regime esistenziale dei contadini del Sud, così come dei «dannati della Terra» che popolano i paesi coloniali, è lo scoglio etico-politico su cui si infrangono i concetti di civiltà e di progresso. È dalla combinazione di questi due «scandali», epistemologico e politico, che nasce l'idea delle «spedizioni» etnografiche in Lucania e in Puglia: ricerche sul terreno di breve durata (rispetto ai comuni standard del *fieldwork* antropologico), ma condotte intensivamente con il supporto di équipe pluridisciplinari, che de Martino sperimenta in modo sistematico dal 1952 al 1959. Da tali ricerche nascono *Sud e magia* e altri due libri cruciali: lo studio sul lamento funebre (*Morte e pianto rituale nel mondo antico*, 1958) e quello sul tarantismo salentino (*La terra del rimorso*, 1961). Nell'introduzione a quest'ultimo de Martino esprime nel modo più efficace il suo modo di intendere l'etnografia come forma di sapere storico: il viaggio etnografico è una «presa di coscienza di certi limiti umanistici

della propria civiltà», uno stimolo ad andare oltre «la propria circoscritta umanità “messa in causa” da una certa congiuntura storica: presa di coscienza e stimolo che comportano un viaggiare [nel senso] di raggiungere sistemi di scelte culturali che sono semplicemente “diversi” dal nostro, nel quale siamo “nati e cresciuti”» (de Martino 1961, p. 21).

Si può ritenere esagerato definire «viaggio etnografico» una spedizione che in poche ore porta da Roma a Matera. Ma ovviamente per de Martino è la distanza storico-sociale che conta, non quella geografica. È essenziale tenere a mente (proprio i suoi seguaci, come vedremo, talvolta sembreranno dimenticarlo) la differenza fra questo tipo di esperienza etnografica e il lavoro di «raccolta» delle tradizioni popolari proprio dei folkloristi: de Martino lo fa rimarcare spesso proprio perché, sul piano pratico, i due tipi di ricerca possono apparire analoghi, ed egli stesso si trova a far uso di strumenti di rilevazione tratti dalla tradizione folklorica. Tuttavia, proprio come per il Gramsci delle *Osservazioni sul folklore*, anche per lui si tratta di abbandonare un approccio puramente descrittivo e classificatorio volto alla raccolta di tratti «pittoreschi» per rendere la cultura popolare problema autenticamente storico. Ciò significa porla in relazione alle dinamiche sociali di cui partecipa, in particolare ai rapporti di potere e alle tensioni fra momento egemonico e momento subalterno. In riferimento ad esempio a Giuseppe Pitrè, uno dei fondatori della folkloristica italiana, de Martino ne elogia la capacità di tracciare una storia religiosa del Sud come qualcosa che va oltre le relazioni di vertice, quella tra «ristrettissime élites socialmente e culturalmente omogenee», ma al tempo stesso lo accusa di separare la cultura folklorica da quella dominante, secondo un'ideologia delle «due storie» che vede mondo popolare e mondo colto come paralleli e incomunicanti. Per de Martino non si tratta di «due storie concorrenti in una stessa civiltà religiosa: ma di un'unica storia, resa più concreta dalla continua valutazione della sua dimensione sociologica, con tutte le corrispondenti particolarizzazioni di tempo, di luogo, di mezzo sociale» (de Martino 1961, p. 27). Sta qui il succo dell'impostazione gramsciana, appunto, secondo la quale il piano egemonico e quello subalterno possono essere compresi solo tenendoli strettamente in relazione l'uno con l'altro.

Insomma, de Martino affronta le ricerche sulla magia e sul simbolismo mitico-rituale tra i contadini del Mezzogiorno come terreno d'incontro tra impegno meridionalista e teoria etnologica; e ancora, tra l'esigenza di conferire una dimensione storica e sociale ai fenomeni del folklore magico-religioso e quella, inversa e simmetrica, di tenere nella giusta considerazione la dimensione religiosa della questione meridionale. Questi distinti percorsi genealogici, come vedremo, finiscono per intrecciarsi strettamente nella scrittura di *Sud e magia*.

2. Crisi della presenza e riscatto mitico-rituale.

De Martino pubblica il suo primo libro nel 1941. Si intitola *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* ed è un'opera eminentemente teorica nonché, come noteranno molti commentatori, un po' scolastica. Si era formato nella cerchia intellettuale che faceva capo a Benedetto Croce: laureatosi a Napoli nel 1932 con lo storico Adolfo Omodeo, aveva poi conosciuto lo stesso Croce a Bari avvicinandosi alle sue posizioni filosofiche e, per un breve periodo, anche a quelle politiche antifasciste e liberali. Il compito che de Martino si ricava nell'entourage crociano è la critica all'impostazione «naturalistica» delle scienze antropologiche ed etnologiche. Nel linguaggio crociano, il naturalismo è l'errore epistemologico in cui si cade pretendendo di applicare allo studio delle vicende umane i metodi delle scienze naturali (ad esempio la generalizzazione, la spiegazione, la ricerca di leggi). È l'errore tipico del positivismo storiografico, ma anche delle «scienze umane», che per Croce sono solo pseudo-scienze: le vicende umane si svolgono dentro una storia che non può essere compresa in modo deterministico ma solamente ricostruita nella sua unicità. In effetti l'antropologia culturale, nata come disciplina autonoma nel pieno dell'epoca positivista, ben si prestava a questo tipo di critica, che de Martino sviluppa a ridosso delle principali scuole affermatesi a cavallo tra Ottocento e Novecento: l'evoluzionismo britannico, la scuola diffusionista storico-culturale e quella sociologica francese.

Ortodossia crociana, in apparenza. In realtà, la stessa scelta di occuparsi di etnologia e di porre al centro dell'attenzione il problema del «pensiero primitivo» è assai poco crociana. Nell'impianto idealista del filosofo, i «primitivi» sono i rami secchi della storia, il suo «negativo», dal quale c'è ben poco da imparare. È dunque quasi una contraddizione in termini cercare di elaborare un approccio storicista al pensiero primitivo e alle culture di tipo magico. Eppure è proprio questo a occupare le attenzioni di de Martino. Il quale, dopo aver sviluppato le sue critiche ad autori come Durkheim, Lévy-Bruhl, Schmidt o Tylor, si chiede appunto a cosa potrebbe somigliare un'etnologia storicista – o meglio, in che modo dare «rilievo storico» ai materiali cui l'etnologia ci pone di fronte. In una pagina del libro emerge già con chiarezza un programma di lavoro centrato sul tentativo di conferire appunto rilievo storico al «magismo»:

Rilievo storico avrebbe solo una ricerca volta a determinare la *Weltanschauung* del magismo e la funzione storica di tale *Weltanschauung*, [...] [nel] tentativo di determinare se e in quale misura il magismo possa essere considerato come pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico, se e in quale misura il magismo abbia concorso a liberare la potenza laica dell'intelletto, e cioè quel complesso di elementi intellettivi (spazio, tempo, causalità, quantità) che l'uomo culto maneggia con sicurezza nella prassi ordinaria e in quella scientifico-naturalistica (de Martino 1941, pp. 74-5).

Sappiamo anche da altre fonti che l'idea di una storia del magismo era presente in de Martino ancora prima della pubblicazione di *Naturalismo e storicismo*. In una lettera a Omodeo dell'ottobre del 1940, ad esempio, scriveva:

Come mi sembra di averVi già detto altra volta, mi sto occupando ora del magismo. Malgrado la sterminata produzione etnologica in materia, il fatto è che il magismo non è guadagnato all'autocoscienza della nostra civiltà, non si solleva alla nostra memoria. [...] Tale chiusura storiografica getta un'ombra su tutta la civiltà occidentale poiché questa civiltà è una vittoria dell'umanismo sul magismo, e nella misura in cui l'immagine del magismo non si solleva alla nostra memoria si distende un'ombra sul significato e sul modo di quella vittoria (citato in Satta 2005, p. 60).

In sostanza, c'è già qui tutto il programma del *Mondo magico*, il libro cui de Martino lavora nei lunghi anni della guerra e della Resistenza e che, come già accennato, pubblicherà nel 1948. «Sollevare alla nostra memoria» la magia – questa è l'ipotesi – significa riconoscere un suo legame diretto con la ragione e la «civiltà». Riconoscimento assai difficile, perché quella ragione e quella idea di civiltà si sono distillate, nella storia occidentale, proprio attraverso una diretta polemica e una netta presa di distanza dal pensiero magico. Su questo punto lo studioso tornerà costantemente anche nei decenni successivi: lo pone in apertura di *Sud e magia*, come vedremo, e ne fa il filo rosso di un'antologia che cura pochi anni dopo, dal titolo *Magia e civiltà* (de Martino 1962b). Quando pensiamo la magia non possiamo fare a meno di portarci dietro i pregiudizi antimagici che pervadono la storia occidentale, che ce ne mostrano soltanto, per così dire, il calco in negativo. Di tali pregiudizi non potremo mai interamente disfarci. D'altra parte, se dovessimo attenerci dogmaticamente ad essi, la nostra comprensione non potrebbe progredire; non potremmo far altro che «spiegare» la magia come errore, irrazionalità, devianza. In effetti, è appunto questa la tendenza che de Martino rimprovera agli etnologi positivisti, che si chiedono come la magia sia possibile malgrado la sua falsità. Capire la magia significa allora riuscire a guardarla dall'interno, e per suo tramite ampliare la consapevolezza della nostra stessa storia.

Il mondo magico prende avvio proprio dal problema della «realtà» dei poteri magici. Problema scandaloso, nel senso sopra accennato, perché «non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà» (de Martino 1948, p. 22). Qui l'antinaturalismo di de Martino va molto oltre la dimensione metodologica, configurandosi come una forma piuttosto radicale di critica al realismo epistemologico. La «realtà» è almeno in parte una costruzione umana: non è lo sfondo oggettivo e neutrale sul quale la storia si dipana, ma è anch'essa soggetta alla plasmazione storica. «La realtà come indipendenza del dato, come farsi presente di un mondo osservabile, [...] è una formazione storica correlativa alla nostra civiltà. [...] Il mondo magico, come mondo in decisione, comporta forme di realtà che nella nostra civiltà non hanno rilievo culturale e sono polemicamente negate» (*ibid.*, p. 155). Lo

stesso si può dire per il correlativo filosofico del concetto di realtà, vale a dire il soggetto conoscente. Da qui la tesi centrale del libro: il mondo della magia è caratterizzato da un diverso rapporto tra soggetto e realtà. O, per meglio dire, da un soggetto o una «presenza»¹ che non è ancora separata in modo radicale e permanente rispetto al proprio oggetto, al mondo esterno o «naturale».

Siamo giunti qui al nucleo di una teoria della magia che de Martino si porterà dietro in parte (ma solo in parte) per tutta la sua carriera. Di fronte a una presenza labile, che può perdere in ogni momento i suoi confini con il mondo e la capacità di agire come centro di scelta indipendente, il rito magico opera una protezione o un «riscatto» sul piano culturale.

De Martino non si riferisce qui alla «credenza» nella magia, ma al rito come pratica sociale e comunitaria. Il «dramma storico del mondo magico», vale a dire il rischio radicale di non-esserci e il successivo riscatto culturale, ha natura collettiva – anche se, in effetti, implica il ruolo di un protagonista individuale. Questo è il mago o lo sciamano, performatore del rito, che in situazioni «rischiose» mette in scena attraverso il proprio corpo la perdita della presenza e la sua successiva riconquista. La *trance* sciamanica, ottenuta attraverso l'induzione di stati alterati di coscienza, è una sorta di discesa agli inferi con cui si risale alle radici stesse dell'esserci. Lo sciamano si «perde» in modo controllato per poi riconquistare la stabilità della presenza – non solo per sé ma per l'intera sua comunità. Per questo de Martino, in alcune fra le pagine più suggestive del libro, lo definisce un Cristo magico. Come Cristo nella Passione, lo sciamano si fa carico del negativo che incombe sull'intera umanità, e fonda in questo modo un «mondo» (nel senso fenomenologico del termine) e una cultura. In sintesi dunque, il mondo magico affonda le sue radici

in una esperienza fondamentale: la presenza a rischio, che insorge a difesa della insidia che la travaglia. La presenza non resiste allo sforzo di esserci: fugge, si scarica, è sottoposta a influenze maligne, è rubata, è mangiata, e simili [...]. Al limite, ogni rapporto della presenza col mondo diventa un rischio, una caduta di orizzonte, un non mantenersi, un abdicare senza compenso [...]. La magia risale questa china e si oppone risolutamente al processo dissolvitore. Essa mette capo a una serie di istituti attraverso i quali il rischio è segnalato e combattuto. In virtù di questa plasmazione culturale, di questa creazione di istituti, il dramma esistenziale di ciascuno non resta isolato, irrelativo, ma si inserisce nella tradizione e si avvale delle esperienze che la tradizione conserva e tramanda (de Martino 1948, p. 195).

3. *Fra Croce e Gramsci: il problema della storicità delle categorie.*

Questo brano contiene in modo già del tutto articolato l'impianto teorico che farà da sfondo anche a *Sud e magia*, con delle differenze, tuttavia, che do-

¹ Sulle origini filosofiche e gli sviluppi del concetto di «presenza» usato da de Martino si è sviluppata una vasta letteratura critica: in particolare si possono vedere Cherchi - Cherchi 1987 e Pastina 2005.

vremo approfondire. Occorre intanto osservare che negli anni *Il mondo magico* ha guadagnato lo statuto di un classico, riuscendo ancora oggi a suscitare un particolare fascino nei lettori. Il suo punto di forza è certamente la costruzione di una genealogia «selvaggia» del Sé moderno, che lo pone nella scia di testi cruciali per la cultura novecentesca come *Il ramo d'oro* e *Totem e tabù*. In molti hanno voluto leggersi un'indiretta riflessione sulla crisi della coscienza europea e della ragione occidentale dopo l'esperienza dei totalitarismi e della guerra. Sul piano della storia degli studi antropologici, è da sottolineare un livello di raffinatezza epistemologica da cui le correnti anglo-francofone dominanti in quegli anni erano ben lontane: in particolare, la capacità di legare l'interpretazione della magia al problema del «realismo» e al ripensamento critico del concetto di razionalità anticipa di almeno vent'anni gli sviluppi del dibattito internazionale².

D'altra parte, il libro non era esente da debolezze. Malgrado l'insistenza sull'impianto storicista, de Martino finisce per proporre una separazione troppo netta – più evolucionista che storica – tra il mondo magico e quello moderno. In che modo la presenza, un tempo «labile», si sarebbe poi stabilizzata? Ed è davvero plausibile la rappresentazione del «primitivo» o dell'«uomo magico» come un soggetto in qualche modo non ancora formato, in balia di angosce esistenziali che ne minacciano costantemente l'autonomia e l'unità psichica? Attorno a questi problemi ruotano alcune delle recensioni al *Mondo magico* che de Martino, significativamente, vorrà ristampate nella seconda edizione del volume, a partire dal 1958³. Raffaele Pettazzoni, ad esempio, osserva come il libro tenda a «identificare genericamente il magismo con l'arcaismo o primitivismo», dimenticando che «filologicamente, etnologicamente, non esiste, in concreto, un'età tutta magica più di quanto esista un'età tutta pre-logica» (Pettazzoni 1948, p. 304). Anche il «maestro», Benedetto Croce, accusa de Martino di «ridurre a contrasto di due età e di due culture una dualità che si trova in tutti i secoli» – vale a dire quella fra pensiero scientifico e pensiero simbolico (Croce 1949, p. 283). Ma, soprattutto, gli imputa l'errore di storicizzare le categorie dello spirito: «Fonti supreme di tutti i concetti, condizioni di tutti i giudizi, esse non possono essere storicamente mutevoli poiché ogni mutamento storico poggia su di esse». Dunque, afferma Croce, «l'età del magismo non poteva creare l'unità dello spirito, perché, come tutte le altre età che ci piace ritagliare nell'unico e compatto corso della storia, essa fu l'azione di quell'unità e delle sue categorie» (*ibid.*, p. 287).

De Martino prese molto sul serio queste critiche, accettandone un aspetto cruciale. In una postilla all'edizione del 1958, afferma: «Abbiamo successiva-

² Si veda in proposito Dei - Simonicca 1990 e, per i rapporti tra questo dibattito e la riflessione demartiniana, Dei - Simonicca 1997.

³ Per un quadro completo e assai lucidamente discusso delle reazioni al mondo magico nella cultura italiana, si veda Severino 2012.

mente respinto la postulazione di un mondo magico come età storica impegnata a fondare la presenza nel mondo, prima e indipendentemente dal dispiegarsi delle singole categorie del fare, o forme di coerenza culturale o valori che si dicano» (de Martino 1948, p. 313). Ma soprattutto, a questa autocritica dedica un ampio saggio uscito nel 1956 sulla rivista filosofica «aut aut» (cfr. *infra*, pp. 260-74), poi ampiamente ripreso nel 1958 nelle pagine di apertura di *Morte e pianto rituale*, la sua prima monografia meridionalista. Volendo usare il concetto di crisi e riscatto della presenza come chiave interpretativa dei riti tradizionali del lutto, de Martino si premura di «sgombrare il cammino da alcuni equivoci ed oscurità» che ne avevano toccato l'originaria formulazione. Equivoci incentrati sull'idea di un'«unità precategoriale della persona e addirittura di un'unità la cui conquista avrebbe formato problema storico di un'epoca definita, onde poi, assicurata tale conquista, si sarebbe maturata la condizione fondamentale per la nascita delle distinte categorie operative o valori» (de Martino 1958, p. 12). Citando direttamente la critica di Croce, de Martino la fa propria («la contraddizione non sfuggì al Croce», «il Croce aveva ragione...»): è impossibile immaginare un'unità della persona che non sia già strutturata nelle fondamentali categorie (economia, estetica, etica e logica), e che formi problema storico a sé (*ibid.*, p. 13).

Questo «ritorno a Croce» è uno snodo cruciale del pensiero demartiniano, che ha sconcertato non pochi commentatori. Cesare Cases, in un intenso saggio scritto nel 1973 come introduzione all'edizione Boringhieri de *Il mondo magico*, lo interpreta come un clamoroso arretramento teorico che grava negativamente su tutta la produzione successiva del nostro autore. Cases si pone dal punto di vista di una cultura marxista che vedeva nella storicizzazione delle categorie un possibile smantellamento dall'interno della filosofia crociana; dunque un accostamento al materialismo storico, con il rifiuto di ipostasi idealistiche o motori immobili della storia che in definitiva sono lo specchio della civiltà occidentale o borghese e la legittimano come l'unica possibile. Recedere su questo punto non è dunque cosa da poco: e stupisce – secondo Cases – che de Martino lo faccia proprio negli anni in cui si sottrae all'autorità crociana sul piano politico, aderendo al Partito socialista prima e a quello comunista poi. Cosa lo spinge a questo passo? Per Cases le ragioni stanno da un lato nell'isolamento teorico di de Martino: un contesto in cui neppure i marxisti sono interessati a queste tematiche e anzi le vedono con sospetto. Dall'altro lato, si tratta di ragioni interne al suo percorso intellettuale e politico:

Se *Il mondo magico* segnava l'avviamento a un possibile storicismo marxista assai più profondo di quello che si andava allora instaurando, nondimeno esso era il risultato di un lavoro solitario [...]. Il legame teoria-prassi, cui de Martino aspirava fin da *Naturalismo e storicismo*, non vi trovava soddisfazione. Invece la sua adesione al socialismo aveva significato per lui, intellettuale cittadino, quella scoperta delle masse subalterne

meridionali che fu il suo grande *Erlebnis* del dopoguerra e indirizzò quasi tutta la sua opera posteriore. I «residui» moderni del mondo magico, che nel libro omonimo venivano sempre astrattamente accennati come tali, si calavano ora in una realtà sociologica ben concreta e indagabile, che al contempo le indicazioni di Gramsci e Togliatti ponevano al centro del processo di rinnovamento in Italia (Cases 1973, p. XXXVII).

Non v'è dubbio che per de Martino l'«incontro etnografico» con i contadini del Sud ha consentito di saldare i due aspetti del suo pensiero (la teoria e la prassi, la speculazione filosofica e l'impegno politico) che fino ad allora avevano proceduto in modo separato. Ma proprio su questo terreno possiamo capire perché l'approccio di *Mondo magico* non era per lui più sostenibile. La nozione di magismo come età storica era inservibile in relazione alle odierne pratiche dei ceti subalterni lucani; avrebbe finito per calare questi ultimi in una sorta di mondo protostorico del tutto separato dalla modernità, proprio come nel romanzo di Levi o in quei folkloristi di stampo evoluzionista da cui de Martino intendeva con tutte le sue forze distanziarsi. Ed è altrettanto chiaro che l'astratto soggetto agente del *Mondo magico* – un soggetto precategoriale caratterizzato da strutturale labilità della presenza – non si attaglia alle donne e agli uomini concreti della Lucania e della Puglia: donne e uomini che de Martino incontra come «compagni», cioè come parte della propria storia e della propria comunità morale. In un testo cruciale di snodo della sua carriera intellettuale, l'articolo del 1949 *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, egli stesso esprimerà il collegamento tra la tematica del *Mondo magico* e quella dell'incontro politico con i contadini meridionali:

Questo dramma esistenziale della presenza che rischia di non esserci nel mondo, e che, per esserci in qualche modo, si riscatta mercé l'articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell'azione compensatrice e riparatrice [...], mi si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di essere respinti dalla «storia» [...]. *Il mondo magico* (solo dopo mi si è chiarito) non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri in Puglia (de Martino 1949a, pp. 434-5).

Ma se riconosciamo questo, non v'è davvero motivo di vedere il passaggio dal *Mondo magico* alle monografie meridionaliste come un arretramento teorico, un «saldo negativo», una «rinuncia alle posizioni più avanzate» (Cases 1973, p. XXXVIII): se non nella visione ideologicamente ingessata di Cases stesso, che vorrebbe per forza ricondurre de Martino alle posizioni di Lukács o della Scuola di Francoforte contro il riformismo ottimista di Gramsci e Togliatti⁴. È semmai ve-

⁴ Il «riformismo» del de Martino meridionalista consisterebbe per Cases nel rinunciare a «mettere radicalmente in questione la civiltà occidentale», per spingerla invece a «rimediare ai suoi “limiti storici”, il colonialismo esterno e il sottosviluppo interno» (Cases 1973, pp. XXXVIII-XXXIX). In altre parole, il de Martino maturo vede il socialismo come «una semplice acquisizione al patrimonio della civiltà occidentale di masse che ne erano rimaste escluse», piuttosto che come una radicale discontinuità

ro esattamente il contrario, soprattutto se guardiamo le cose da una prospettiva più strettamente scientifico-disciplinare (Cases e altri commentatori dimenticano troppo facilmente che l'interesse demartiniano per la magia va collocato in una storia degli studi etnoantropologici e storico-religiosi). Le monografie sono metodologicamente assai più solide, e si liberano di un impianto speculativo e di un'ingombrante filosofia della storia – tratti tipici di una fase ormai superata delle scienze umane.

In ogni caso, nelle monografie sul Mezzogiorno de Martino recupera in tutta la sua densità la teoria della crisi della presenza: solo che non la vede più come problema distintivo di un'«epoca», ma come una possibilità di caduta o disgregazione psicopatologica che può colpire ogni individuo in qualsiasi società o momento storico. La crisi si manifesta come «perdita della stessa possibilità di mantenersi nel processo culturale, e di continuarlo e di accrescerlo con l'energia dello scegliere e dell'“operare”»; ed è massimamente presente nelle forme di vita dominate dall'incombere del negativo, cioè dal pericolo e dalle difficoltà materiali, dall'oppressione sociale, dalla povertà culturale. In *Morte e pianto rituale* tutto ciò è posto in relazione alla «crisi del cordoglio»: nel vuoto aperto dalla scomparsa delle persone vicine, «invece di far passare ciò che passa (cioè di farlo passare nel valore), noi rischiamo di passare con ciò che passa, senza margine di autonomia formale» (de Martino 1958, p. 18). Ma a de Martino la crisi interessa solo in quanto si connette al momento culturale del suo riscatto, cioè alla «creazione di forme istituzionali atte a proteggere la presenza dal rischio di non esserci nel mondo» (*ibid.*, p. 37). Tale protezione, aggiunge il nostro autore, si attua attraverso quell'ordine mitico-rituale che sta alla base della vita religiosa, e che prende la forma di una «destorificazione istituzionale del divenire, cioè una destorificazione fermata in un ordine metastorico (mito) col quale si entra in rapporto mediante un ordine metastorico di comportamenti (rito)» (*ibid.*). Ciò che de Martino afferma qui per la religione vale anche per la magia, ed è appunto questa la chiave principale di lettura che proporrà nel libro dell'anno successivo sulla magia lucana.

Prima di esaminare in che modo viene dunque riconfigurandosi la sua teoria del magico, facciamo però un passo indietro e torniamo a seguire l'altro itinerario che porta de Martino in Lucania e all'incontro con le «plebi rustiche del Mezzogiorno», quello dell'impegno e della militanza etico-politica.

4. *Ricercatore e «compagno»: l'impegno politico di Ernesto de Martino.*

Nel 1939 giunge in visita, a Bari, Giuseppe Bottai, il ministro dell'Educazione nazionale, e due insegnanti del liceo scientifico, Ernesto de Martino e

storica: ignorando il fatto che «lo sviluppo capitalistico crea necessariamente il sottosviluppo, sia esso interno o esterno» (*ibid.*, p. XL1).

Antonio Lucarelli, si presentano all'incontro del corpo docente con il ministro in camicia bianca anziché in camicia nera (racconta l'episodio Pasquale Inigo de Maria in Bermani, a cura di, 1996, pp. 41-2). Il giovane studioso napoletano aveva aderito con passione al fascismo negli anni giovanili, sotto l'influenza delle posizioni del «fascismo di sinistra» di Ugo Spirito, alla ricerca di una «religione civile», ma era divenuto, da alcuni anni, uno dei frequentatori di Villa Laterza a Bari. In quel cenacolo di intellettuali liberali aveva conosciuto Benedetto Croce col quale era entrato in un rapporto di discepolato. L'assidua frequentazione dell'illustre filosofo napoletano gli sarebbe valso prima un ammonimento da parte della polizia e poi il trasferimento punitivo a Lucca, dove prese servizio nel 1942. In questa fase travagliata della sua vita, de Martino prese parte alla lotta politica antifascista nel Ravennate, dove era sfollato nel 1943. In Romagna visse un periodo di particolari difficoltà per i timori e i pericoli dovuti ai rastrellamenti nazifascisti⁵.

Nel mese di giugno del 1945 de Martino fa ritorno a Bari per riprendere l'insegnamento e proseguire la sua attività politica nelle fila del Partito socialista. Si apre un momento politico di cruciale importanza che lo porterà ad assumere incarichi di dirigenza nel Psi di Bari e poi di Lecce, nel periodo 1947-50, grazie al suo approdo nella corrente di Lelio Basso organizzata attorno alla rivista «Quarto Stato». Con Lelio Basso, impegnato a riorganizzare il Psi dopo la scissione dei socialdemocratici guidati da Saragat, si ritrovano oltre a de Martino⁶ anche altri giovani intellettuali destinati a lasciare un segno nelle scienze

⁵ Il periodo della Liberazione verrà raccontato da de Martino sulla rivista ufficiale del Psi, «Socialismo», in un testo del 1946 di particolare intensità, *I trenta di Masiera*, che in un tono antiretorico e senza alcuna concessione all'epica resistenziale del periodo, ci mostra lo sbandamento e le paure degli sfollati, le loro incertezze e le piccole miserie e difficoltà quotidiane, l'esitazione lancinante di chi vive rifugiato.

⁶ Dalle carte della Federazione socialista di Bari, conservate presso la Fondazione Di Vagno di Conversano, emerge la grave spaccatura in seno ai socialisti pugliesi fra il 1946 e il 1947. Infatti al «Quinto Congresso Provinciale di Terra di Bari» (27 marzo 1946) la quasi totalità delle sezioni aveva votato per le mozioni Pertini-Silone e per Iniziativa socialista, con una maggioranza favorevole a Saragat e non ai bassiani capeggiati da de Martino (Fondazione Di Vagno, Fondo Psi, Fed. prov. Bari, s. 1, Congressi provinciali, f. 1). I socialdemocratici erano guidati a Bari da un esponente di rilievo che aveva un notevole seguito locale, Eugenio Laricchiuta. La situazione divenne così caotica che dopo un tentativo di sospensione dal partito del gruppo bassiano, e dello stesso de Martino, le cose si capovolarono con il congresso del gennaio del 1947 che vide Basso assurgere alla carica di segretario nazionale e i socialdemocratici fuori dal partito per via della scissione di Saragat. De Martino prese parte a quel congresso come delegato per la provincia di Bari (Di Donato - Gandini, a cura di, 2015, p. 190). Il Psi barese venne prima commissariato e a maggio del 1947 affidato a Ernesto de Martino. La fase della segreteria demartiniana è purtroppo segnata dall'assenza di documenti, che invece ricominciano a partire dalle circolari firmate dal nuovo segretario Antonio Di Napoli. È tuttavia interessante notare come il «Verbale della riunione dell'esecutivo del giorno 16 aprile 1947» sulla gestione dei fondi del Psi nazionale accogliesse la proposta di istituire un centro studi guidato da Ernesto de Martino (s. 3, Comitato Esecutivo, Riunioni, f. 1). L'esigenza di un approfondimento e di una migliore conoscenza delle condizioni della base dei militanti resta la cifra politica più significativa del de Martino politico. Le carte del Psi leccese, dove de Martino fu commissario di Federazione nel 1950, sono in corso di inventariazione e non ancora consultabili, ma da alcune lettere a Pettazzoni recentemente pubblicate (Di Donato - Gandini, a cura di, 2015, pp. 196-8) possiamo evincere come il

demoetnoantropologiche (Alberto M. Cirese), nella storia orale (Gianni Bosio) e nell'inchiesta operaia (Raniero Panzieri). E infatti è proprio su «Quarto Stato» che troviamo la prima «inchiesta» condotta da de Martino, assieme alla moglie Anna Macchioro e a Mario Potenza (de Martino 1947). Analizzando il voto nella provincia di Bari, l'inchiesta segnala la crisi organizzativa dei socialisti e l'emorragia di voti verso i più organizzati e coesi comunisti. Per invertire la rotta e superare i limiti del vecchio «socialismo clientelistico» di stampo meridionale, si auspica la creazione di una sezione meridionale dell'Istituto di studi socialisti. Da qui l'esigenza di incontrare i braccianti di Terra di Bari e conoscerne le condizioni di vita e di lavoro per rafforzare la compagine socialista. Prende forma così l'istanza demartiniana di allargare l'«autocoscienza storica per rischiarare l'azione» politica grazie all'incontro umano ed etnografico con i contadini pugliesi che, piuttosto che dare frutti sul piano elettorale e partitico, porterà de Martino a riformulare le basi stesse della conoscenza etnologica, come recita un passo divenuto ormai celebre:

Io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un «compagno», come un cercatore di uomini e di umane dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo. L'esser fra di noi «compagni», cioè l'incontrarci per tentare di essere insieme in una stessa storia, costituiva una condizione del tutto nuova rispetto al fine della ricerca etnologica [...] infatti solo per entro questa passione di trasformare il presente in una realtà più degna dell'uomo poteva costituirsi la passione di conoscere il presente anche in quelle sue dimensioni che rinviavano al passato recente o lontano, o addirittura al «primitivo». Con sempre maggiore chiarezza mi resi conto che rivolgendolo la mia attenzione alle «plebi rustiche del Mezzogiorno» io non uscivo affatto dalla sfera della ricerca etnologica (de Martino 1953a, pp. 8-9).

Gli articoli politici del periodo resistenziale, stesi per la formazione politica che de Martino aveva fondato in Romagna assieme a Giusto Tolloy, il Partito italiano del Lavoro, sono pervasi dal desiderio di rifondare le basi etiche e morali della vita civile, ma restano su un livello di astrazione speculativa che verrà invece scalzato dopo l'incontro con le «plebi rustiche del Mezzogiorno». A cambiare non sarà solo il tono degli interventi politici ma muterà in profondità lo stesso piano di lavoro per fondare un'etnologia storicista. Infatti, il passaggio dal relativismo epistemologico del *Mondo magico* al «realismo» di *Sud e magia* si deve al fatto che de Martino non ha più a che fare con «primitivi» astratti desunti dalla letteratura, ma con persone concrete che stanno nella storia, con «compagni» di partito.

clima di estrema conflittualità che caratterizzava il Psi avesse minato profondamente le speranze di de Martino che, assieme a molti altri militanti, dopo il tentativo fallito di Basso di rifondare un Psi alleato ma non subalterno ai comunisti, preferì, nel periodo del «frontismo», approdare tra le più coese e organizzate file dei comunisti.

Se dal punto di vista degli studi de Martino si muoverà in direzione di una storia religiosa del Sud incentrata sulla dialettica gramsciana egemonia-subalternità, in che modo la sua ricerca si tradurrà in iniziativa politica? Sulla scia di alcuni passi di Gramsci e soprattutto di alcune suggestioni tratte dall'etnografia sovietica (de Martino 1950b), lo studioso formula un concetto nuovo, quello di «folklore progressivo», che tiene banco nei suoi articoli tra la fine del 1950 e il 1953, in una fase di avvicinamento al Pci dovuta all'isolamento di Lelio Basso e alla crisi organizzativa del Psi negli anni del «frontismo», quando il partito appariva a molti come una sorta di doppione dell'alleato comunista⁷. In questo limbo politico de Martino è tra i principali animatori del dibattito culturale della sinistra frontista che univa socialisti e comunisti in nome di una comune azione per radicarsi nelle masse e fare della fruizione della cultura uno strumento di emancipazione del proletariato (Gundle 1995, pp. 139 sgg.). Si apre infatti in quegli anni una stagione ricca di iniziative, con la creazione di strutture associative non partitiche ma aperte al contributo degli intellettuali democratici. Tra queste, la rivista «Il Calendario del Popolo», la casa editrice Universale Economica e il Centro popolare del Libro, impegnati nella divulgazione delle arti e delle scienze tra le masse popolari e, per quanto riguarda direttamente de Martino, il Centro per il Teatro e lo Spettacolo popolare, di cui lo studioso napoletano fu presidente e membro del collegio direttivo. Democratizzare la diffusione della cultura per spezzare l'isolamento dei ceti popolari e delle zone periferiche sarà, assieme alla polemica contro la censura di stampo cattolico, il principale obiettivo degli organismi culturali orientati a sinistra. De Martino vi prese parte con un certo rilievo e con una peculiare attenzione verso temi e concetti allora ostracizzati dalla dirigenza comunista.

L'attenzione posta sulla sfera magico-religiosa e sul folklore progressivo delle lotte operaie e contadine lo esponeva su un doppio fronte polemico. Oltre alle critiche da parte crociana, che abbiamo già visto, de Martino veniva messo sotto accusa anche da sinistra. Tale attenzione verso le forme di produ-

⁷ Lo scenario in cui matura il passaggio di Ernesto de Martino dal Psi al Pci è quello che vede i socialisti divisi sulla gestione della politica unitaria con i comunisti e dilaniati dagli scontri interni, prima con la scissione di Saragat e poi con il fallimento dei due tentativi di rilanciare il Psi, con la segreteria di Basso nel 1947-48 e con la successiva segreteria centrista-azionista guidata da Jacometti assieme a Foa e Lombardi. In linea con le scelte di Basso che, isolato nel Psi della gestione frontista di Nenni e Morandi, avviata nel 1949, scrisse ad Amendola nel 1950 per avere la tessera del Pci (Colozza 2011, p. 17), de Martino si avvicina ai comunisti nello stesso anno, in concomitanza con la fine della stella politica dell'ex segretario. Pur continuando a collaborare con la stampa socialista, intensificherà la sua partecipazione alle riviste di area comunista: in particolare «Società», lo strumento culturale più raffinato dell'intelligenza comunista, ma anche i più popolari «Vie Nuove» e «Il Contemporaneo», senza comparire mai però sull'organo ufficiale togliattiano, «Rinascita». Otterrà la tessera del Pci nel 1953, a seguito di una seduta che vide riuniti i massimi dirigenti del partito. Tra le carte dell'Istituto Gramsci è conservato il verbale della riunione del 26 novembre 1953 in relazione alla «Richiesta di iscrizione al partito di Ernesto de Martino» che ebbe esito positivo e alla quale parteciparono Togliatti, Longo, Secchia, Scoccimarro, D'Onofrio, Pajetta e Salinari (Severino 2003, p. 542).

zione dal basso nell'oralità popolare e l'«irruzione nella storia» del mondo popolare subalterno veniva bollata nel 1950 da Cesare Luporini su «Società» come un cedimento al «populismo». Mario Alicata, invece, in uno sferzante intervento del 1954 su «Cronache meridionali», dal titolo *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli*, gli rimproverò di indugiare e, in fin dei conti, di idoleggiare l'arcaico e la magia al pari di Carlo Levi e del suo *Cristo si è fermato a Eboli*⁸. Nel mezzo, tra queste due critiche dirette, un ulteriore tassello della polemica. In un intervento di Togliatti all'Istituto Gramsci, nella seduta del 3 aprile 1952, il segretario del Pci sferrò un attacco allusivo ma pesante che denunciava un approccio alla storia infettato di irrazionalismo per via di «serenissime indagini sulla validità conoscitiva della stregoneria» e il peso assunto dalle «più varie correnti di rinascita spiritualistica e nazionalistica». Questa critica verso le tendenze irrazionaliste – che pare più rivolta ad alcune scelte della «Collana viola» einaudiana volute da Pavese e che de Martino stesso in realtà non condivideva – è stata letta, da molti studiosi, come la più netta e ferma accusa del Pci nei confronti dell'etnologo napoletano.

Rileggendo i suoi articoli potremmo forse scorgere, in qualche passaggio, alcuni dei tratti rilevati dai suoi critici ma ci appare altresì chiaro come gli obiettivi di de Martino fossero altri. Lo studio del mondo magico meridionale poneva, da un punto di vista politico, delle istanze di profondo rinnovamento al meridionalismo di sinistra che si incentrava esclusivamente sugli aspetti economico-statistici della questione meridionale; inoltre la raccolta e la valorizzazione dei tratti progressivi del folklore metteva in evidenza le possibilità di un uso creativo della cultura popolare che de Martino intravide nelle attività del Teatro di massa a partire dall'esperienza emiliana. Ma nella battaglia culturale della sinistra del tempo il suo contributo non venne raccolto e prevalse una dimensione pedagogica e paternalistica della diffusione della cultura. La dirigenza comunista, seppure aperta a ospitare gli interventi di de Martino – e come vedremo a sostenerne in parte anche le iniziative di ricerca con il finanziamento alla spedizione in Lucania del 1952 –, tendeva a schematizzare la questione della cultura popolare, polarizzando il discorso attorno alla rappresentazione della sfera religiosa come mero riflesso di un passato arcaico, foriero di superstizioni da estirpare, e richiamando fideisticamente una prospettiva futura, di cui si coglievano le prime avvisaglie nelle lotte in corso, segnata dai caratteri rivoluzionari della classe operaia sotto le insegne del leninismo. Una visione deterministica e dualistica basata sulla contrappo-

⁸ Il dibattito sul folklore e la cultura popolare nella cultura di sinistra del dopoguerra fu al centro di un vivo interesse storiografico, a metà degli anni settanta, in un clima di ideale collegamento con la militanza politica di de Martino che ha portato i giovani antropologi marxisti a sottolineare ed enfatizzare le ostilità del Pci verso lo studioso napoletano correndo il rischio di dipingerlo ben più isolato di quanto in realtà fosse (Clemente, Meoni, Squillacioti, a cura di, 1976; Rauty 1976; Pasquinelli 1977; Angelini 1977).

sizione di due paradigmi antitetici che non lasciava spazio per l'attenzione gramsciana di de Martino verso gli scarti differenziali tra l'alto e il basso, verso i sincretismi, i compromessi, le sopravvivenze e le fratture che stanno dentro un percorso storico che si delinea attorno alla relazione dialettica tra la sfera dell'alta cultura e il folklore.

De Martino, nel fervore dei dibattiti e delle attività culturali della sinistra, tenterà una carta ambiziosa, dando vita a un organismo *ad hoc*, il Centro Etnologico Italiano⁹, che sarà tra i promotori della spedizione in Lucania del 1952 da cui nasce *Sud e magia*.

5. Dalle «Note lucane» alla spedizione etnologica del 1952.

Anche da noi, per esempio, vi è un mondo in movimento, ed è il proletariato contadino del Mezzogiorno. Con particolare evidenza si palesa qui la lotta fra vecchio e nuovo, sebbene su un piano diversissimo da quello su cui ciò accade per le comunità colcosiane o per le fabbriche di Mosca. Ci è accaduto più volte di osservare che di questa vicenda in cui è impegnato il proletariato contadino meridionale troppo poco traspare nella cultura «progressiva»: troppa storia si consuma ancora laggiù senza orizzonte di memoria storiografica, senza essere notificata al mondo, affidata alla labilità della tradizione orale o allo zelo meramente archivistico dei raccoglitori di curiosità. Noi pensiamo che alla formazione di una coscienza meridionalistica ricca di contenuto concreto, di apertura umana, di aderenza alla realtà, molto gioverebbe una ricerca storico-folkloristica condotta sul posto in équipe, una ricerca che sorprenda le singole comunità contadine meridionali in questo loro travaglio storico che è tempo abbia la sua propria memoria culturale (de Martino 1950b, p. 68).

Già nel 1950, al Convegno fiorentino di studi sull'Urss, de Martino auspicava una spedizione etnografica nel Mezzogiorno¹⁰. La lettura dell'etnologia sovietica che enfatizzava un folklore vivo e creativo scaturito dalla storia del proletariato in lotta, ebbe un indubbio fascino su de Martino e lo indusse a

⁹ Vittorio Lanternari (1997, p. 40), nella ricostruzione del periodo della sua «alleanza» con Ernesto de Martino, ha ricordato, con una punta di sarcasmo, che in occasione di un viaggio di studi negli Usa l'ambasciata americana aveva posto un iniziale rifiuto per via della sua frequentazione del Centro etnologico italiano, visto dagli statunitensi come una pericolosa attività comunista.

¹⁰ A dire il vero, la prima ipotesi demartiniana di spedizione etnografica è di altra natura e ha un carattere polemico e provocatorio. Così scrive nel 1949 sull'«Avanti!», nel contesto di una violenta polemica con i cattolici: «Sfogliando alcune pubblicazioni della cosiddetta “cultura cattolica”, mi è venuto fatto di pensare che le spedizioni etnologiche per lo studio del mondo primitivo non dovrebbero esclusivamente dirigersi in Africa o in Oceania o in altra parte del mondo, ma proprio nel cuore di Milano, e soggiornare, per esempio, qualche tempo, a scopo di studio, nella Università cattolica del Sacro Cuore di Gesù. Tanto per citare un caso, un uomo come padre Oddone S. J. Merita di essere attentamente studiato ed esplorato come uno dei tanti corpi estranei che la civiltà moderna tollera curiosamente nel suo seno. (Invece per una delle tante contraddizioni e ipocrisie del mondo capitalistico, di uomini come lui la civiltà borghese si serve per portare “la luce della verità” tra i popoli coloniali)» (de Martino 1949b).

tornare in Romagna, dove era stato negli anni della Liberazione, per fare dei sondaggi sul «folklore progressivo». Così, per dare corso alle sue idee, lo studioso fonda, nel 1951, il Centro Etnologico Italiano, una struttura analoga agli altri organismi culturali della politica «frontista», dove si raccolgono fino al 1954 alcuni tra i giovani etnologi e demologi che collaboravano con de Martino e avevano in lui un punto di riferimento (Vittorio Lanternari, Tullio Sepilli e Alberto M. Cirese). Vi presero parte anche l'etnomusicologo Diego Carpitella, i documentaristi Romano Calisi e Luigi Di Gianni e Franco Cagnetta, il quale si apprestava a realizzare i suoi reportage sul banditismo in Sardegna. Dallo statuto del Centro Etnologico Italiano emerge la visione pluridisciplinare di de Martino e una precisa gerarchia nel lavoro di gruppo che assegnava la leadership nella conduzione delle spedizioni sul campo alla figura dell'etnologo. Il Centro si apriva a un'ulteriore dimensione che collegava il lavoro scientifico alle sue ricadute pubbliche e alle implicazioni sul piano etico-politico e artistico-letterario, ipotizzando la possibile presenza nelle spedizioni di «compagni di viaggio» come registi, narratori, pittori, musicisti. Non a caso nella spedizione del 1952 in Lucania troveremo anche Marcello Venturoli, critico d'arte e pubblicista engagé di «Paese Sera» e «Il Rinnovamento d'Italia». Tra le varie iniziative del Centro prevalse quella della produzione di documentari etnografici.

Oltre alla Romagna, in quegli anni, vi era un altro polo di ricerca sul «folklore progressivo», quello di Tricarico, il paese lucano di Rocco Scotellaro, sindaco socialista nel 1946, a soli 23 anni, nonché poeta e amico di Carlo Levi. A casa sua, accompagnato dalla giovane compagna di vita e di lavoro, Vittoria De Palma, de Martino si reca più volte nel 1949 e nel 1950, e da queste prime esperienze scaturiscono le *Note lucane*, uno dei suoi testi più noti (*infra*, pp. 151-63). Il resoconto etnografico sulla vita dei contadini lucani che «vogliono entrare nella storia» somiglia a un dramma neorealista e si chiude con delle pagine intense che mostrano il travaglio del ricercatore di fronte allo scenario di miseria della Rabata.

Ma nel ritorno in Lucania per le spedizioni etnologiche non sarà più Scotellaro il punto di riferimento locale. Dopo aver perfezionato i suoi studi presso l'Osservatorio di economia agraria di Portici diretto da Manlio Rossi-Doria, Scotellaro intendeva approfondire la questione meridionale attraverso la raccolta delle «storie di vita» (che, pubblicate postume da Laterza nel 1954 con il titolo *Contadini del Sud*, furono subito al centro di un'aspra polemica tra socialisti e comunisti che vide tra i critici anche de Martino, in questo caso allineato ai comunisti)¹¹. La distanza tra de Martino e Scotellaro è frutto di alcune

¹¹ Il «caso Scotellaro», come lo ha definito Pietro Clemente (1976), è uno degli snodi cruciali nel dibattito sulla cultura contadina e le scienze sociali e, soprattutto, un tassello importante per capire le vicende della politica culturale della sinistra del tempo (Scotti 2011). Il convegno del Psi su «Rocco Sco-

scelte che maturano in quel periodo. Tramite Rossi-Doria e Carlo Levi – particolarmente invisibili ai comunisti in quegli anni per il loro «terzaforzismo» – il giovane sindaco lucano stava collaborando con gli studiosi nordamericani (Peck e Friedmann) che avevano scelto la Lucania come «laboratorio antropologico». Scotellaro aveva provato a far incontrare i due filoni di ricerca, quello storicista-militante di de Martino e quello statunitense, ma essi rimasero inesorabilmente distanti e incomunicanti tra loro (Angelini 1989; Faeta 1996; Minicuci 2003)¹². Alcuni passaggi di questa polemica si ritrovano negli articoli su «Il Rinnovamento d'Italia» (*infra*, pp. 164-9). Era stato Cesare Zavattini a innescare il dibattito promuovendo l'iniziativa dell'editore Einaudi per una collana fotografica di denuncia neorealista dal titolo «Italia mia». De Martino aveva risposto ribadendo l'esigenza di promuovere spedizioni scientifiche rigorose e politicamente avvertite rispetto al rischio di confinare la vita quotidiana delle classi popolari dentro il canone letterario neorealista. Non è solo l'approccio letterario a essere criticato dall'etnologo napoletano, ma le maggiori riserve sono rivolte proprio all'*applied anthropology* statunitense. Assie-

tellaro, intellettuale del Mezzogiorno» (Matera, 6 febbraio 1955) rappresenta uno dei pilastri del progetto di ricostruzione dell'autonomia politica socialista dopo l'esperienza «frontista» egemonizzata dai comunisti. Un rinnovato protagonismo culturale del Psi che guardava a «sinistra» e vedeva in Panzieri il punto di raccordo dentro il partito per gli intellettuali socialisti come Franco Fortini, Giovanni Pirelli, Gianni Bosio. A Matera, in particolare, Panzieri cercò di ricucire dentro la tradizione socialista le esperienze del meridionalismo liberale, offrendo inoltre una sponda politica al fermento culturale sorto grazie alle iniziative di Carlo Levi e di Manlio Rossi-Doria, suggellate dal ricordo e dall'esempio di Rocco Scotellaro. Si faceva strada una politica per il Mezzogiorno con al centro il protagonismo dei contadini. Tale visione suscitò a più riprese le critiche degli alleati comunisti che ribadivano l'esigenza di rafforzare l'alleanza dei contadini meridionali con la classe operaia del Nord e criticavano in particolare Scotellaro (1954) per aver dato voce alle «zone grigie» della civiltà contadina, senza porre in risalto le aspirazioni al cambiamento sociale. Se a Matera troviamo tra i partecipanti Alberto Cirese e Gianni Bosio, spiccherà proprio l'assenza di Ernesto de Martino. Con la fine del «frontismo» de Martino è approdato al Pci e il tentativo di Panzieri lo vedrà ormai distante. La successiva esperienza politica di de Martino è segnata dal suo scambio epistolare con Secchia (Di Donato 1993) e da alcune partecipazioni ai convegni e alle riunioni dell'Istituto Gramsci (si veda Severino 2003) ma senza alcuna iniziativa di rilievo. Con la fine della stagione delle lotte contadine meridionali, de Martino non sarà più in sintonia con l'agenda politica della sinistra. La successiva fase storica che vede l'Italia cambiare radicalmente con l'emigrazione al Nord, il boom dell'industria e il protagonismo sociale degli operai del triangolo industriale del Nord-ovest, non sarà oggetto di alcun intervento di de Martino, né come militante né come studioso.

¹² Vi era anche un terzo filone di studi, più strettamente folklorico, rappresentato da Giovanni Battista Bronzini, allievo di Paolo Toschi e autore di una monumentale raccolta delle tradizioni lucane che si svolgeva negli stessi anni e negli stessi luoghi di de Martino (Bronzini 1953; cfr. *infra*, «Appendice. Itinerari di ricerca in Lucania»). Lo studioso napoletano, pur apprezzando il notevole sforzo documentario di Bronzini, come attesta la recensione al suo lavoro (de Martino 1954c), mosse allo studioso lucano alcune critiche, riscontrando dapprima l'assenza dei temi del lavoro e della fatica nei testi poetici raccolti, incorrendo così nel rischio di rappresentare i contadini lucani in modo parziale e romantico-bucolico (*ibid.*) e poi, in modo ancora più radicale, de Martino criticava tutto l'impianto di studi di Bronzini basato su un approccio filologico-letterario avulso da alcun problema di carattere storico-politico relativo alla storia del Mezzogiorno. Isolando i materiali folklorici dal contesto socio-culturale, essi restavano – secondo lo studioso napoletano – muti e inerti di fronte al dramma storico delle classi subalterne (cfr. *infra*, *Il documento etnografico*, pp. 194-7).

me alla diffidenza ideologica, vi era una motivazione profonda, di natura epistemologica, visto che l'antropologia culturale era da lui tacciata di naturalismo, di superficialità teorica priva di senso della storia (de Martino 1953b). Lo studioso, ancora su «Il Rinnovamento d'Italia» (15 settembre 1952), nella *Risposta a Quaroni* imputava alla spedizione Friedmann e al progetto – sostenuto da Adriano Olivetti – di *community research* nei Sassi di Matera, di poggiare su una metodologia di lavoro eterogenea ma dispersiva, in quanto priva di un tema di ricerca «forte» e, pertanto, in preda al rischio della dispersione centrifuga dei dati raccolti dai singoli ricercatori.

De Martino è scettico verso le applicazioni del lavoro scientifico e pensa che l'obiettivo politico del lavoro intellettuale e il frutto migliore della spedizione che sta progettando in Lucania sia quello della comunicazione tramite il «libro»:

Ciò di cui abbiamo bisogno è un'opera che abbia l'efficacia, l'unità e il calore di *Cristo si è fermato a Eboli* e che, al tempo stesso, sia opera di scienza e non di letteratura (de Martino 1952a, p. 3; *infra*, p. 169).

La spedizione del 1952 viene preparata, in un certo senso, come una sorta di ritorno sui luoghi di Levi, una «verifica» dei fatti narrati nel celebre romanzo da sottoporre al vaglio dell'analisi scientifica e della rilevazione sul campo. Nella fase preparatoria della ricerca, de Martino ha usato l'opera di Levi come testo etnografico da cui trarre dati e riferimenti utili per stabilire gli itinerari del viaggio e per ampliare gli orizzonti della ricerca (si vedano *infra*, *L'opera a cui lavoro*, pp. 170-6 e *Dalle note preparatorie*, pp. 177-89). In effetti proprio quelle pratiche magiche che per Levi erano «fuori dalla storia» per de Martino invece erano frutto di un dramma storico da cui scaturivano degli istituti culturali ben definiti.

A Ernesto de Martino viene richiesto di tirare le conclusioni del convegno di studi meridionalisti di Napoli nel 1952: in questa occasione lancia la proposta di costituire un «Centro per la difesa e lo sviluppo della cultura del Mezzogiorno» (de Martino 1952b). È questo il clima politico che prepara il terreno per la ricerca in Lucania, ma tale fermento culturale tramonerà ben presto e risulterà ormai ben lontano – tanto da non comparire – quando, alcuni anni dopo, *Sud e magia* vedrà la luce.

6. *Le ricerche in Lucania: materiali, percorsi, protagonisti.*

L'accurato lancio mediatico del progetto di ricerca era volto a creare un movimento di opinione favorevole alle spedizioni etnologiche nel Mezzogiorno che, in un certo senso, de Martino riuscì a conquistare, ottenendo il sostegno economico di istituzioni pubbliche e di soggetti del mondo della cultura

e della politica. Un sottile equilibrio da gestire con particolare cura, visto che, nonostante una certa fama pubblica, egli era ancora precario nel sistema universitario e non voleva esporsi alle accuse di svolgere attività di propaganda camuffata da ricerca scientifica. Il Pci, del resto, pur svolgendo una meritoria funzione di supplenza del carente ruolo delle istituzioni pubbliche, attraverso il finanziamento di attività innovative di ricerca, come quelle ideate da de Martino, non poteva mettere il proprio marchio su tali attività e preferiva, quindi, restare dietro le quinte¹³.

La ricerca da cui nasce *Sud e magia* si svolse tra il 30 settembre e il 31 ottobre del 1952 ed ebbe due specifiche tematiche di indagine, diverse e complementari, ma poi separate negli esiti successivi di analisi e di pubblicazione dei materiali. La magia e il canto popolare, al centro della spedizione, verranno raccolti attraverso le note di campo e i taccuini di ricerca di de Martino e di Vittoria De Palma e le registrazioni magnetofoniche e fotografiche condotte da Diego Carpitella e Franco Pinna. Il ciclo della vita, dalla culla alla bara, sarà l'indicazione metodologica ispiratrice dei criteri di raccolta del materiale. Un questionario era stato predisposto, ma esso svolse solo una funzione di orientamento nella scelta dei temi; dalle schede preparatorie notiamo invece l'attento lavoro di note e postille al *Manuel de folklore français contemporain* di Arnold Van Gennep (1946), che rappresenta il testo base della formazione dell'équipe. La cura metodologica di queste «note preparatorie» mostra l'attenzione demartiniana verso lo statuto conoscitivo del «documento etnografico» (*infra*, pp. 194-7). Nello svolgimento della ricerca de Martino si riserva i colloqui con quegli «informatori non popolari» – il prete, il medico, l'insegnante – che richiedono un interlocutore colto e autorevole. Si occupa anche dell'incontro con gli operatori magici di più difficile accesso come i serpari di Colobraro e il mago di Valsinni. Interi blocchi di informazioni relative alla gravidanza, al puerperio, alle malie d'amore compaiono solo nei taccuini di Vittoria De Palma, la cui funzione è stata quella di avvicinare il mondo delle donne, difficilmente accessibile al tempo per degli uomini, spe-

¹³ I costi complessivi della spedizione del 1952 ammontano a 700 000 lire, in parte anticipate dallo stesso de Martino (de Martino 1995a, 1996). Per un'informazione dettagliata delle spese, cfr. *infra*, *Una spedizione etnologica in Lucania*, pp. 200-1. Integrando i dati contenuti nella relazione con quelli del primo taccuino di de Martino emerge una notevole divergenza e viene in evidenza il sostegno finanziario alla spedizione da parte del Psi e in particolar modo della Cgil e del Pci, sia in modo diretto attraverso la Commissione Cultura, la Commissione stampa e propaganda e l'organo ufficiale di stampa («l'Unità»), sia in modo indiretto grazie a enti, riviste e case editrici collaterali (il Centro del Teatro e dello Spettacolo popolare, «Il Rinnovamento d'Italia» e l'Universale Economica). Tra i sostenitori occultati compare anche la rivista «Specchio», un periodico di carattere sensazionalistico, poco adatto a figurare tra i promotori di una spedizione scientifica. Nel diario etnografico *Note di viaggio* (*infra*, pp. 228-53) e nelle trasmissioni radiofoniche per la Rai, la soluzione ideale sarà quella di presentare al pubblico solo due enti promotori: il Centro nazionale Studi di Musica popolare dell'Accademia di Santa Cecilia-Rai e il Centro Etnologico Italiano.

cie per ciò che riguardava gli aspetti più intimi della sessualità (Barbati, Mingozzi, Rossi 1978, p. 29).

Al ritorno a Roma i materiali subiranno un primo trattamento di trascrizione e di analisi che li separerà nettamente in due tronconi: *Canti lucani*, secondo la denominazione che darà loro Clara Gallini curandone l'edizione, e *Magia 1* che è invece un titolo scelto da de Martino per isolare quei documenti sulla magia che inizialmente dovevano costituire il libro ideato con il sostegno di Einaudi, *Magia lucana*, e che invece andranno a comporre la prima parte, i capitoli da 1 a 6, di *Sud e magia*. I testi dei canti sono da subito esclusi dall'analisi demartiniana e destinati all'Accademia di Santa Cecilia a cura di Diego Carpitella. Successivamente, in anni più recenti, i materiali sonori verranno editati da Giorgio Adamo (2012)¹⁴. Il materiale sulla magia non vedrà la luce prima del 1959 per due ordini di motivi. La «scoperta» durante la ricerca del 1952 della lamentazione funebre cattura l'interesse di de Martino e diviene il tema chiave del suo lavoro nelle successive spedizioni in Lucania del periodo 1953-56 (cfr. *infra*, «Appendice. Itinerari di ricerca in Lucania», pp. 293-303). La lamentazione funebre verrà trattata in modo autonomo da de Martino rispetto agli altri materiali lucani e confluirà in un'ampia ricostruzione storico-antropologica che gli varrà, con il volume *Morte e pianto rituale*, un inaspettato e rilevante successo editoriale, grazie alla vittoria del Premio Viareggio nel 1958. L'altra ragione dell'attesa per l'uscita di *Sud e magia* si deve alla scelta di non considerare i materiali sulla magia lucana come un *corpus* a sé stante e come il frutto di una sfera culturale autonoma e separata dal resto della società, come avveniva nel campo degli studi folklorici. Tali documenti saranno invece riletti e ricompresi all'interno della dialettica storica tra magia e ragione che andrà a costituire il motivo ispiratore di *Sud e magia*; così, al materiale etnografico della prima parte del libro, si affiancherà l'altro versante del volume attento alla ricostruzione delle vicende del cattolicesimo meridionale e dell'Illuminismo napoletano, con la particolare e rilevante attenzione per quello strano e duraturo fenomeno di compromesso e mediazione che è l'ideologia della jettatura.

¹⁴ Le spedizioni in Lucania di de Martino assurgeranno a mito di fondazione dell'etnomusicologia italiana che proprio grazie a Diego Carpitella riuscirà a costituirsi come disciplina universitaria. In diverse occasioni il fondatore dell'etnomusicologia italiana ha raccontato l'esperienza al fianco di de Martino, sottolineando come lo studioso napoletano, che si considerava un analfabeta-musico, lo coinvolse nel lavoro sul campo perché si rendeva conto che in ogni ambito di esplorazione etnografica in Lucania affioravano suoni e musiche che egli non sapeva decifrare (Carpitella 1980, 1992). Se nel caso di *Sud e magia* i due filoni di ricerca – la magia e il canto popolare – resteranno su ambiti separati e ben distinti, nelle successive spedizioni demartiniane sul lamento funebre e sul tarantismo emergerà la complessa e inestricabile relazione tra le pratiche rituali e le forme coreutico-espressive (Agamennone 1989, p. 22). Carpitella assieme alla ricerca etnografica – che lo vide impegnato non solo con de Martino ma anche nel 1954 con Alan Lomax in una mitica campagna di ricerca in tutta la penisola – si era battuto strenuamente anche da un punto di vista teorico per rinnovare i quadri di riferimento della musicologia presentando al pubblico italiano gli scritti di Béla Bartók che verranno pubblicati nel 1955 nella «Collana viola» di Einaudi su proposta di Ernesto de Martino.

La tensione etico-politica del lavoro di de Martino non verrà meno negli anni che vanno dalla spedizione sul campo alla pubblicazione di *Sud e magia*, assumerà però dei tratti molto diversi, non più legati a una militanza attiva. Come ha spiegato Tullio Seppilli (1995), il collegamento tra scienza e politica non implicava per l'etnologo «la fusione del piano cognitivo e di quello etico», ma «consisteva nello stimolo a indagare sui processi reali che costituivano la base del problema storiografico a cuore dello studioso e non nelle scelte di campo operate a livello ideologico e politico. Tanto che si pensava in quegli anni che anche ricerche finanziate da gruppi conservatori potevano, se orientate da questi presupposti, essere utilizzate in funzione di liberazione per la loro stessa natura di istanza conoscitiva sui processi reali che producevano dislivelli di potere e di status». Infatti lo stesso de Martino nel 1957 effettuerà una ricerca ad Albano in Lucania sui guaritori e la loro clientela¹⁵, con dei cospicui finanziamenti di una Fondazione newyorchese, e parte di questi materiali darà vita al capitolo 7 della prima parte di *Sud e magia*.

I taccuini della ricerca del 1952 ci aiutano a riflettere su alcuni aspetti fondamentali dell'etnografia demartiniana. Se il tarantismo – che in *Sud e magia* si trova in appendice come una sorta di preludio alla futura spedizione – verrà osservato durante lo svolgimento del rito coreutico-musicale nell'estate del 1959 nel Salento, la magia lucana non è oggetto di un'osservazione diretta e resta, nel suo aspetto rituale in azione, coperta dalla massima segretezza. Pertanto anche le foto e le registrazioni sonore ci mostrano il «racconto» del mondo magico, la rete di parole che sostiene la credenza collettiva. Ma l'assenza dell'osservazione non è necessariamente un limite metodologico – come una certa lettura pedissequa e un po' datata di Malinowski lascerebbe credere – in quanto, come ci fa notare con il solito acume critico Clara Gallini, «gran parte della forza della magia risiede nel suo ergersi a sistema di credenze generalizzate: cioè nel suo racconto» (Gallini 1999, p. 24).

I materiali di lavoro di de Martino riportano le «parole degli altri» e nessuna concessione è data alla soggettività del ricercatore. Il suo diario di campo *sui generis* è costituito invece dalle affascinanti *Note di viaggio*, pubblicate nel 1953 su «Nuovi Argomenti» (*infra*, pp. 228-53). Se nei taccuini della ricerca viene scelta una procedura oggettivante di raccolta dei materiali, in questo reportage di viaggio emerge un io narrante che scruta, ascolta, analizza e rimonta i frammenti narrativi raccolti e riorganizzati dall'impeto di una *vis* polemica ispirata da valori etico-politici. Una memoria che riunisce i due ambiti della spedizione, la magia lucana e la poesia popolare, che invece verranno separati nelle analisi scientifiche e nelle pubblicazioni monografiche. In questo celebre

¹⁵ I materiali della ricerca del 1957 sono ora pubblicati integralmente, a cura di Adelina Talamonti, con introduzione di Clara Gallini, nella collana Argo «L'opera di Ernesto de Martino» con il titolo *Ricerca sui guaritori e la loro clientela* (2008).

scritto emerge un'altra dimensione dell'esperienza di ricerca sul campo che ci mostra un singolare esperimento «populista» – secondo la definizione di Clara Gallini (1995, p. 26) – di chiamata a raccolta dei cittadini delle località toccate dalla spedizione per favorire la partecipazione collettiva alla registrazione dei canti e soprattutto per il successivo momento della «restituzione» e del dialogo-confronto innescato dal riascolto dei materiali sonori e musicali, che diventa una sorta di rito pubblico sulle piazze dei paesi lucani, mediato dai mezzi tecnici della Rai che allestivano delle postazioni di rilevamento dei canti in furgoni attrezzati.

Un'ulteriore ed efficace forma di comunicazione dei lavori in corso è la rassegna radiofonica *Panorami e spedizioni* del 1953-54 (de Martino 2002); una serie di puntate che tocca non solo i tradizionali generi della poesia d'amore e del canto di lavoro (che lo studioso riesce comunque a presentare in una nuova luce legata alla fatica e alla «misera psicologica») ma anche i temi a lui più congeniali del lamento funebre e della magia. De Martino racconta l'etnografia poi ricompresa in *Sud e magia* spiegando agli ascoltatori come «la forma più caratteristica di questa passione magica lucana è il *malocchio* o *fascinatura*» (*ibid.*, p. 107). Nel finale della puntata troviamo un momento di approfondimento del «folklore progressivo» lucano dove «la tensione delle classi popolari verso l'emancipazione e la modernità si riflette con nuove esperienze finanche nel patrimonio culturale tradizionale» (*ibid.*, p. 112). L'esempio musicale scelto da de Martino si riferisce a un'esecuzione con il tradizionale «cupa cupa» – tamburo a frizione – dell'inno partigiano *Fischia il vento* da parte di un contadino lucano che aveva partecipato alla Resistenza in Francia.

Il lavoro di divulgazione si muove a tutto campo (come si evince dai contributi del «Cantiere di *Sud e magia*») lungo una traiettoria che vede de Martino impegnato, con una certa spregiudicatezza, a diffondere il suo lavoro nei canali più disparati (dalla rivista comunista «Vie Nuove» a un rotocalco popolare e *glamour* come «Stagioni», fino al settimanale *liberal* «Il Mondo» di Mario Pannunzio) e con i mezzi più innovativi (reportage fotografici, conferenze, audio e video-proiezioni)¹⁶. La capacità di comunicare gli esiti del la-

¹⁶ Archivio di Stato di Torino, Archivio Giulio Einaudi Editore – Serie Collaboratori Italiani, cartella 96, fasc. 970 «Ernesto de Martino»: «Caro Calvino, puoi comunicare ad Antonicelli che accetto di tenere la conferenza progettata venerdì 29 a Milano e sabato 30 a Torino. Il tema è “Viaggio in Lucania”. Potrete formulare il biglietto di invito così: “Ernesto de Martino, libero docente in etnologia, terrà una conferenza dal titolo “Viaggio in Lucania””. La conferenza sarà accompagnata dalla audizione di dischi di canti popolari lucani». Così ci informa una lettera di Ernesto de Martino a Italo Calvino del 13 gennaio 1953, a testimonianza di quanto fosse solido il legame tra de Martino ed Einaudi che non fece mancare il sostegno della casa editrice alla spedizione etnologica del 1952. Il libro promesso all'editore torinese sarà però un altro, *Morte e pianto rituale* (1958), e *Sud e magia*, invece, vedrà la luce l'anno successivo presso Feltrinelli. Tra le carte conservate a Torino si delinea abbastanza chiaramente questo passaggio del nostro autore a un'altra casa editrice. Le vicende della «Collana viola» dopo la morte di Pavese registrano, infatti, un lento logoramento dei rapporti di de Martino con la sua

voro scientifico a un pubblico più vasto della ristretta cerchia degli addetti ai lavori rappresenta uno dei lasciti più attuali – e purtroppo meno seguiti – dell’opera demartiniana.

7. *La struttura e i temi di «Sud e magia».*

Abbiamo fin qui seguito i due percorsi convergenti che portano de Martino alla scrittura di *Sud e magia*: lo sviluppo di una teoria antinaturalista delle pratiche magiche, da un lato, e dall’altro l’incontro politico ed etnografico con le «plebi rustiche del Mezzogiorno». Vediamo dunque in che modo il libro combina e svolge questi due approcci. La prima cosa che si nota è la sua netta suddivisione in due parti. La prima, «Magia lucana», presenta i materiali etnografici raccolti nelle spedizioni, articolandoli in sette capitoli. I primi sei sono relativi alla spedizione del 1952 e si focalizzano soprattutto sui testi di incantesimi e scongiuri, classificandoli tematicamente (la magia erotica, la rappresentazione magica della malattia, gli scongiuri relativi all’infanzia e al latte materno ecc.). Il settimo capitolo è dedicato alla vita magica di Albano di Lucania: basato sui risultati della spedizione del 1957, presenta estratti di interviste e ricostruisce percorsi terapeutici e brevi storie di vita che implicano il ricorso a guaritori locali. La seconda parte del libro si intitola «Magia, cattolicesimo e alta cultura» ed è composta da due blocchi: quattro capitoli densamente teorici sulle tecniche destoricanti del rituale, e altri quattro che, attraverso il caso dell’invenzione della jettatura, tentano di collocare la magia popolare lucana nel quadro di una più complessiva storia religiosa del Mezzogiorno.

casa editrice, dovuti in modo particolare ai dissapori con Paolo Boringhieri che aveva preso in carico nel 1957 le Edizioni Scientifiche Einaudi presso la nuova casa editrice omonima, da poco fondata. I reciproci malumori si acuirono proprio nel momento del successo di de Martino al Premio Viareggio nel 1958 con *Morte e pianto rituale*. Inoltre il distacco da Einaudi è dovuto al fallimento di un progetto editoriale che de Martino aveva ideato assieme a Antonio Giolitti e di cui vi sono numerose testimonianze d’archivio nel periodo 1953-56. Si trattava di una collana di «Inchieste» sulla società e la cultura italiana, con reportage e studi a vasto campo, dal rapporto tra «clero e contadini» affidato alla moglie Anna Macchioro, al mercato del lavoro, fino alle «human relations» (Calabrese - Cruso 2008, pp. 69-114). Altri testi vennero discussi, ad esempio, un libro-bianco sulla censura nel cinema, ma dei vari progetti messi in cantiere uno solo vide la luce: l’inchiesta su Palermo di Danilo Dolci pubblicata nel 1956, che de Martino seguì personalmente sia nella lavorazione che nella fase redazionale. Nello stesso anno c’è un «caso» editoriale: la redazione boccia il manoscritto di Costantino Janni, un documento di accusa verso le autorità italiane sulla gestione dell’esodo migratorio oltreoceano. Per Einaudi è un testo troppo polemico che non valorizza le storie di successo dell’emigrazione, ma de Martino si sente scavalcato nella sua veste di direttore della collana e resta profondamente deluso. Così cercherà nuovi sbocchi editoriali e passerà a Feltrinelli per poi approdare al Saggiatore dove ebbe un certo ruolo nelle scelte editoriali dell’ambito etno-antropologico e storico-religioso. Ma il legame con Giulio Einaudi resterà sempre attivo, anche in questa fase, e in quegli anni si consoliderà maggiormente; non a caso, verrà progettata una nuova collana di studi religiosi, poi riassorbita nella collana scientifica omnibus e soprattutto verrà discusso il piano di lavoro per la sua *Fine del mondo* che vedrà la luce solo dopo la sua morte nel 1977 presso Einaudi.

Nella Prefazione de Martino si scusa con i lettori per quella che gli sembra un'eccessiva ampiezza – nell'economia generale del volume – della sezione sulla bassa magia cerimoniale lucana. Dietro le scuse vi è un imbarazzo piuttosto evidente verso un'organizzazione dei materiali che li fa assomigliare troppo a un repertorio folklorico. Un problema serio per chi aveva insistito in ogni occasione nel distinguere la propria ricerca – storica ed etnologica – da quelle puramente documentarie dei folkloristi. D'altra parte, l'impostazione filologica e classificatoria era contenuta nel metodo di lavoro seguito da de Martino e dalla sua équipe, e nei limiti stessi di una breve permanenza sul campo che non avrebbe certo consentito nulla di simile alla «osservazione partecipante». Come abbiamo visto, i materiali del 1952 erano stati raccolti utilizzando i modelli di schedatura tratti dal manuale di Van Gennep. Lo studioso cerca di allontanarsi progressivamente dalla staticità delle schede (la pubblicazione delle note di campo – de Martino 1995a, 1996 – ci consente oggi di ricostruire i diversi passaggi che i documenti attraversano transitando dalla voce degli informatori alla pagina del libro), ma la loro struttura archivistica e filologica resta sempre in qualche modo presente. Si può forse dire che proprio sulle questioni di metodo de Martino non riesce a sottrarsi del tutto ai gravami del naturalismo. Ne sembra assolutamente consapevole, ma i limiti pratici della ricerca (specialmente finanziari e temporali) gli impediscono di esplorare altre soluzioni. In parte diverso è il metodo della ricerca del 1957, che dispone di un ampio finanziamento (4000 dollari) della Parapsychology Foundation di New York (ottenuto attraverso la mediazione dello psicoanalista e studioso di metapsichica Emilio Servadio, che fa parte della spedizione). Qui i materiali di campo, la cui trascrizione è principalmente dovuta a Vittoria De Palma, consistono in interviste e dialoghi: la personalità degli agenti sociali e il loro contesto culturale sono rappresentati con maggiore profondità, e l'approccio complessivo è senz'altro più etnografico che folklorico (si vedano i materiali della spedizione in de Martino 2008) – anche se in *Sud e magia* di tutto ciò finisce per arrivare ben poco, perché de Martino decide di limitare lo spazio e seleziona solo alcuni frammenti relativi in particolare a zio Giuseppe, il guaritore di Albano.

In ogni caso, più che la qualità etnografica dei dati, per de Martino è decisiva la loro interpretazione. La sua lettura della «bassa magia cerimoniale» sviluppa le premesse già tracciate, come abbiamo visto, in *Morte e pianto rituale*. La magia è dunque posta in relazione a una crisi della presenza considerata come caduta psicopatologica causata dalle pressioni del «negativo» in un regime di vita dominato dalla miseria e dall'oppressione. «In condizioni di miseria psicologica, qualunque manifestazione del negativo comporta il rischio di una negatività ancora più grave, cioè la caduta della stessa energia morale di decisione e di scelta, lo smarrirsi della presenza individuale» (*infra*, p. 17). «Mise-

ria psicologica» è la nozione che de Martino utilizza per creare un legame tra le condizioni materiali di vita e le condizioni di soggettività dei contadini del Sud (nonché un legame tra un'analisi materialista e il linguaggio fenomenologico-esistenziale che predilige). Dal punto di vista dei soggetti sociali, la crisi si manifesta nelle forme della «fascinazione», vale a dire dell'esperienza di essere-agito-da (piuttosto che agire) – esperienza che l'autore descrive con il ricorso a materiali psichiatrici (che peraltro aveva usato già nel *Mondo magico* e sui quali tornerà ampiamente a riflettere nel lavoro incompiuto su *La fine del mondo*). In questo quadro, la magia svolge un'efficace funzione «protettiva»: è «un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere la presenza dalle crisi di “miseria psicologica” e a ridischiudere mediamente [...] le potenze operative realisticamente orientate» (*infra*, p. 65).

Rispetto al *Mondo magico*, vi sono almeno tre importanti ordini di differenze. Il primo consegue dal già discusso ripensamento sulla storicità delle categorie. La magia non si presenta né come epoca storica a sé stante, né come contrassegno di una forma di soggettività autonoma e di una connessa nozione di «realtà». La questione della realtà dei poteri magici, tanto centrale nel libro di dieci anni prima, viene ora dismessa. La magia è efficace come protezione o terapia rispetto a quella forma psicopatologica radicale che è la «crisi della presenza». Ma tale efficacia è nettamente distinta da quella reale: «in apparenza la bassa magia cerimoniale lucana combatte sul piano immaginario le particolari manifestazioni del negativo che punteggiano l'esistenza: in realtà essa protegge la presenza individuale dal rischio di non potersi mantenere dinanzi alle particolari manifestazioni del negativo» (*infra*, p. 17). Qui de Martino si allontana decisamente da quel relativismo epistemologico che, sia pure in modo non dichiarato, aleggia costantemente nel *Mondo magico*, come conseguenza dell'idea di «realtà» come formazione storica che non può essere assolutizzata. La distinzione tra efficacia esistenziale della magia e sua illusorietà sul piano «realisticamente orientato» ricorda semmai alcune teorie che l'autore del *Mondo magico* avrebbe considerato naturaliste: quella di Malinowski, ad esempio, che sottolinea proprio una funzione protettiva della magia, la quale agisce su un piano psicologico ed emotivo nettamente separato da quello dei saperi empirici e dei comportamenti tecnici¹⁷. D'altra parte, solo l'illusorietà della magia può giustificare la conclusione così scopertamente illuministica del libro: «impallidirà anche il fittizio lume della magia, col quale uomini incerti in una società insicura surrogano, per ragioni pratiche, l'au-

¹⁷ L'influenza che Malinowski esercita su de Martino è dimostrata dall'inserimento di due brani dell'antropologo polacco nell'antologia *Magia e civiltà* (de Martino 1962b, pp. 189 sgg.); brani che de Martino commenta riconducendoli al proprio linguaggio teorico: «Per Malinowski gli stessi comportamenti magici divengono incomprensibili se non si stabilisce di volta in volta il loro nesso con i momenti critici dell'esistenza quotidiana, nella concretezza di un determinato regime di esistenza e nei limiti che, nella civiltà data, hanno i procedimenti razionali di comportamento efficacia» (*ibid.*, p. 203).

tentica luce della ragione». Certo, è un auspicio coerente con l'impianto storico-politico di de Martino: l'abbandono della magia è per lui correlativo all'emancipazione materiale e sociale dei contadini del Sud. Eppure resta una conclusione sorprendente per questo «esploratore del lato oscuro». E non priva di difficoltà: gli sviluppi storici renderanno palese che la modernizzazione, con condizioni di vita migliori, con maggiore benessere, democrazia e livello di istruzione non esaurisce affatto l'*appeal* della magia; la quale, al contrario, si svilupperà in nuove e insospettate forme, rendendo necessari tortuosi riadattamenti della teoria protettiva.

Una seconda peculiarità di *Sud e magia* rispetto ai testi precedenti è la dettagliata analisi delle tecniche di funzionamento del rito. Esso istituisce un piano che de Martino definisce «metastorico», il quale da un lato «fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato», capace di configurare e assorbire tutta una varietà di esperienze rischiose, caotiche e non ordinabili intellettualmente; dall'altro destorifica il divenire, crea cioè (attraverso l'iterazione delle formule e dei gesti rituali) uno spazio e un tempo che annullano la varietà storica del negativo, consentendo di «stare nella storia come se non ci si stesse» (*infra*, p. 66)¹⁸.

Infine, in *Sud e magia* è naturalmente cruciale la parte storica: gli ultimi quattro capitoli, basati quasi interamente su fonti letterarie, sono dedicati alla creazione del concetto di jettatura tra gli intellettuali della Napoli illuminista. Non ci soffermeremo qui a discutere queste pagine, se non per notare schematicamente che per l'autore si tratta di un primo sondaggio in direzione di una più ampia «storia religiosa del Mezzogiorno», nella quale i materiali colti e quelli popolari, o «alti» e «bassi», dovrebbero trovare una composizione unitaria. Interpretando correttamente Gramsci, de Martino pensa infatti che la comprensione della cultura dei ceti subalterni non possa avvenire separatamente da quella della cultura dominante (da qui, crediamo, il «disagio» per la presentazione «isolata» e «sincronica» dei materiali folklorici nella prima parte del libro). Non rendersi conto di questo collegamento porta agli errori di quegli studiosi di magia che trattano la jettatura come una diretta manifestazione di una cultura popolare arcaica e paganeggiante, non comprendendo che si tratta al contrario proprio di una reazione moderna e intellettuale di compromesso. Ma porta anche all'errore dei folkloristi che pretendono di documentare la cultura del popolo come autonoma e separata. Proprio i successori di de Martino, come vedremo, non sempre si ricorderanno di questo ammonimento metodologico, producendo ricerche nelle quali la dimensione storica va progressivamente perduta.

¹⁸ Per un approfondimento del concetto di destorificazione si vedano i saggi raccolti a cura di Marcello Massenzio nel volume *Storia e metastoria* (de Martino 1995b).

8. Dopo «Sud e magia».

Vorremmo adesso svolgere alcune considerazioni sulla «fortuna» di *Sud e magia*, vale a dire sull'influenza che il libro ha esercitato sugli studi successivi alla prematura scomparsa dell'autore, avvenuta nel 1965. Non prima, però, di alcuni rapidissimi cenni sulle ultime opere di de Martino. L'etnografia del tarantismo salentino, *La terra del rimorso*, è l'ultima delle tre monografie meridionaliste. Basata su una spedizione in Salento del 1959, è considerata da molti l'opera più matura e riuscita del nostro autore. Rispetto a *Sud e magia* (che ne anticipava in appendice i temi), articola in modo forse più compatto le componenti della ricerca sul campo, dell'analisi storica e delle suggestioni teoriche. Il quadro interpretativo non è però molto diverso. Ne viene confermata e rafforzata l'idea del rito come protezione rispetto a un rischio psicopatologico radicato nel «negativo» della vita quotidiana. Dal momento che al centro dell'analisi sta una pratica di guarigione pubblica e collettiva, maggiore risalto assumono le componenti performative del rito e il suo carattere terapeutico. Il meccanismo della destorificazione si configura come una forma di «efficacia simbolica», in un senso del concetto vicino a quello che negli stessi anni stava elaborando Claude Lévi-Strauss (1958) e che viene oggi riconosciuto come la base dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria moderne.

Nel 1962 de Martino pubblica altri due libri importanti, *Furore simbolo valore* e *Magia e civiltà*. Il primo è una raccolta che accosta e cerca di far interagire contributi di diverso tipo: saggi teorici, materiali della ricerca (incluse le *Note lucane* del 1950, vero e proprio manifesto di una ricerca sul campo politicamente impegnata e volta a «dar voce» ai ceti subalterni e infine tre brevi scritti sulle forme che il rito e il mito assumono nella società contemporanea (i «nuovi riti» in Unione Sovietica, l'occultismo in Germania, le violenze giovanili nel capodanno di Stoccolma del 1956). Questi ultimi, per quanto si tratti solo di abbozzi, assumono particolare rilievo poiché mostrano un potenziale interesse di de Martino per la cultura di massa: un ambito che sembra non appartenere pienamente né al piano egemonico né a quello subalterno. Cosa succede quando la tradizione (magica e religiosa, in questo caso) viene assorbita e riformulata nei media, nelle mode, nei prodotti dell'industria culturale? Sono temi che gli studi successivi affronteranno, non sempre con la necessaria lucidità: ed è un peccato che de Martino non abbia avuto il tempo di impostare con la consueta profondità e acutezza questo tipo di problema.

Magia e civiltà è un'antologia di scritti scelti e commentati da de Martino stesso sul tema della magia. Sono raccolti saggi o brani di storici della filosofia e delle religioni (Garin, Rossi, Eliade), di psicologi (Piaget, Freud, Jung, Volmat), filosofi (Cassirer e Lévy-Bruhl), etnologi e antropologi (Frazer, Durkheim, Malinowski, Lévi-Strauss, Jensen), per includere infine alcune pagine

proprio da *Sud e magia*. Si tratta di uno strumento di studio ancora oggi molto utile, anche per i commenti che de Martino appone ad ogni autore, e che può essere letto come un'integrazione teorica di *Sud e magia*. Il filo rosso è lo stesso concetto espresso nell'*incipit* dell'opera: l'idea che «la civiltà occidentale si è venuta plasmando come civiltà moderna in una assidua polemica antimagica, le cui varie istanze e modalità operano inconsapevolmente in chi si appresta a giudicare i comportamenti magici delle civiltà extraeuropee» (de Martino 1962b, pp. 5-6). Acquisire una simile consapevolezza è dunque passo cruciale se vogliamo perseguire una comprensione antropologica sia della storia occidentale che delle altre culture. È insomma un ritorno alla problematica del *Mondo magico*, pur senza i medesimi accenti relativistici. In quell'opera liberarsi dai pregiudizi etnocentrici significava ipotizzare speculativamente un'età magica, un mondo e una persona magici originari. Adesso la prospettiva dell'«etnocentrismo critico» rende futile la questione di un'«età» magica: mostra piuttosto che ogni epoca storica definisce «polemicamente» la sfera della magia in relazione alle proprie dinamiche culturali.

Già dai primi anni sessanta, inoltre, de Martino lavora a una nuova monografia dedicata al tema delle apocalissi culturali: vale a dire alle rappresentazioni della «fine del mondo», considerate nelle loro manifestazioni psicopatologiche, mitico-religiose, politiche e letterarie. Pubblica in proposito un paio di articoli preparatori (de Martino 1964a, 1964b), ma non fa in tempo a completare il lavoro. Al momento della sua improvvisa scomparsa, nel maggio del 1965, lascia abbondanti materiali preparatori a uno stato magmatico: alcune parti già redatte in più stesure alternative, altre abbozzate e sostenute da appunti e schede di lettura. Clara Gallini, la sua più diretta allieva, si fa carico di curarne la pubblicazione, che esce molti anni dopo, nel 1977, con il titolo *La fine del mondo*. La sua scelta è di pubblicare integralmente tutti i materiali. Ne risulta un testo ampio, complesso e non sempre equilibrato, ma di grande interesse per la capacità di introdurre il lettore nel laboratorio del pensiero demartiniano. Come nel *Mondo magico*, al centro della riflessione vi è il concetto di «crisi» quale crollo di un universo di significati, e la capacità della cultura di riscattare la crisi attraverso il trascendimento nel valore. Ma non si tratta più delle vicende della «presenza» di un'ipotetica umanità primitiva: la crisi di cui il libro parla è quella dello stesso «Occidente», di una civiltà «borghese» che per la prima volta nella storia contempla la possibilità della propria fine, nella forma da un lato dell'autodistruzione nucleare, dall'altro della «rivoluzione» dei ceti oppressi e dei popoli coloniali. In quanto raccolta di frammenti, il libro si presta a letture selettive: i commentatori ne trarranno volta per volta temi e concetti che hanno oggi guadagnato cruciale importanza nel dibattito delle scienze sociali, come quelli di «umanesimo etnografico», «etnocentrismo critico», «patrie culturali». Si tratta anche di un'opera densa di

schede di letture filosofiche, che mostrano soprattutto i debiti dell'autore (fino ad allora in parte nascosti) verso la fenomenologia e l'esistenzialismo (de Martino 1977; per una selezione delle parti filosofiche, a cura di Roberto Pastina, de Martino 2005b).

La «fortuna» dell'opera di de Martino nella cultura italiana, e in particolare negli studi storico-religiosi ed etnoantropologici, segue fasi alterne di cui indichiamo qui qualche tappa. Tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta il de Martino influente è quello meridionalista: il suo posizionamento politico-scientifico diviene punto di riferimento per un'intera generazione di studiosi che tenta di rileggere la tradizione folklorica in termini gramsciani, collegandola cioè a una teoria dei rapporti tra ceti egemonici e subalterni. È un'influenza che si sviluppa sia in ambito accademico che al di fuori di esso, in quello che si chiamava allora il «lavoro culturale». Su quest'ultimo terreno il tema demartiniano del «folklore progressivo» ha ispirato nel corso degli anni sessanta il filone di ricerca sul canto sociale e la «storia dal basso» sostenuto da Gianni Bosio e dal gruppo di ricercatori che facevano capo al Nuovo Canzoniere Italiano. Condividendo le critiche di de Martino agli studi folklorici, Bosio aveva formulato una visione storicista (e radicale) della ricerca sulla cultura popolare, contrapponendo l'immagine vetusta e bucolica dell'«uomo folklorico», raffigurato dagli studi romantici e positivisti unicamente come stornellatore, a quella nuova dell'«uomo storico», partecipe di un processo di emancipazione collettiva dal basso. In tal modo gli studi di folklore venivano spinti a confrontarsi con le trasformazioni in atto nella cultura dei ceti popolari investiti dal boom economico, concentrandosi sulle aree dinamiche del Nord Italia e non solo sul Mezzogiorno rurale (Bermani 1997).

Ma non è solo sul piano teorico e metodologico che de Martino rappresentava un punto di riferimento. Il suo impegno intellettuale e i suoi sforzi come «organizzatore di cultura» (con il Centro Etnologico Italiano e quello del Teatro e dello Spettacolo popolare) ispirarono una nuova visione del lavoro culturale che Bosio condenserà nella formula radicalmente gramsciana dell'*intellettuale rovesciato* (che dà anche il titolo alla celebre raccolta dei suoi scritti politico-organizzativi). L'intellettuale rovesciato è quello che, piuttosto che insegnare al popolo, impara dal popolo. Le sue attività – inclusa la ricerca – hanno l'obiettivo di restituire alle classi popolari subalterne la consapevolezza del loro ruolo storico e della loro stessa cultura. Ciò può avvenire grazie a quella sorta di strumento magico che è il magnetofono, di cui Bosio scrisse un famoso *Elogio*, in grado di trasformare l'effimera tradizione orale in documento storico e patrimonio culturale. In tale prospettiva, l'intellettuale sarà gramscianamente «organico» alla cultura delle classi subalterne e non solo ai partiti che la rappresentano. Da qui una certa tensione politica fra Bosio e il Pci – il quale, da parte sua, ricambiava con una malcelata ostilità

verso il lavoro di ricerca sull'«altra cultura», accusato di enfatizzare ed esasperare i caratteri autonomi e alternativi nella cultura popolare. Ulteriore elemento di collegamento, questo, con la precedente vicenda intellettuale di de Martino. Quando nel 1966 Gianni Bosio, con la collaborazione di Alberto M. Cirese e altri studiosi, decise di creare un archivio storico e un centro di organizzazione culturale per «la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario», fu quasi naturale intitolare il nascente istituto a Ernesto de Martino (Fanelli 2007). Attivo ormai da quasi cinquant'anni, con alterne vicende, prima a Milano e oggi a Sesto Fiorentino, l'Istituto Ernesto de Martino ha posto le basi per la nascita in Italia della storia orale e del *folk revival*; e rappresenta ancora oggi nel nostro paese il più importante archivio storico dedicato alla cultura delle classi popolari del Novecento.

9. *Magia e demologia.*

Anche sul piano accademico, nei vent'anni successivi alla scomparsa di de Martino, i temi della cultura popolare e della storia dal basso godono di grande fortuna. Un'intera generazione di studiosi – fra i quali Vittorio Lanternari, Alberto M. Cirese, Alfonso M. Di Nola, Luigi M. Lombardi Satriani, Clara Gallini, Tullio Seppilli – hanno raccolto e sviluppato questo aspetto dell'eredità demartiniana: hanno cioè tentato di sottrarre la cultura dei gruppi «popolari» all'approccio puramente classificatorio e «pittresco» della folkloristica classica, per porla invece al centro di una complessa teoria sociale centrata sulle nozioni gramsciane di egemonia e subalternità. La discontinuità col passato è stata tale da condurre a una diversa denominazione disciplinare: lo studio delle tradizioni popolari viene ribattezzato «demologia». Gramsci riletto attraverso de Martino è il nucleo concettuale di un tale approccio: il quale identifica il proprio oggetto non in una generica «tradizione» ma in tutti quegli aspetti della cultura che, in un dato contesto storico di rapporti di potere, si connotano in riferimento ai ceti subalterni. *Cultura egemonica e culture subalterne* è per l'appunto il titolo del libro più rappresentativo di questo momento degli studi italiani: un manuale pubblicato da Cirese a inizio degli anni settanta che sarà per alcuni decenni l'indiscusso punto di riferimento di questo campo di studi (Cirese 1973).

C'è semmai da dire che questo interesse per il de Martino meridionalista e «demologo» ha il paradossale effetto di portarlo su sentieri che forse non sarebbero stati a lui stesso molto graditi. Come abbiamo più volte notato e come risulta chiaro in *Sud e magia*, nell'intraprendere le sue ricerche nel Mezzogiorno il nostro autore intendeva distaccarsi da una tradizione folklorica centrata su statici repertori di tratti culturali «bassi», nettamente separati

da quelli «alti»¹⁹. Non gli interessava descrivere in sé la «cultura» dei contadini poveri della Lucania o della Puglia, ma comprendere i rapporti storicamente mutevoli fra quella cultura e la produzione egemonica. Il sapere che de Martino produce si colloca all'interno di una dimensione storica complessiva in cui non è mai possibile separare il piano egemonico e quello subalterno: il problema è semmai capire come i due si producano l'uno in relazione all'altro. Molti tra i suoi seguaci ne usano invece la lezione per riallacciare una continuità con la tradizione folklorica, circoscrivendo il «popolare» come «oggetto» o campo di studio autonomo. Così la nuova demologia finisce talvolta per non distanziarsi troppo dal vecchio folklore: pur nel quadro di una maggiore consapevolezza teorica, si continuano a produrre repertori di tratti culturali tradizionali, relativi in particolare a un mondo contadino e pastorale il più possibile autentico e alternativo rispetto alla cultura dominante. Con il rischio di trascurare l'analisi dei modi in cui la frattura egemonico-subalterno si ridefinisce costantemente nei processi di impetuoso mutamento culturale di quegli anni, e in particolare con la diffusione dei mezzi di comunicazione e della cultura di massa. Ha finito così per generarsi una situazione di stallo degli studi demologici, che a nostro parere può essere superata solo ripartendo dalle più profonde implicazioni dello storicismo di Gramsci e de Martino (rimandiamo su questo punto a Dei 2012, 2013; Fanelli 2014).

Tornando agli anni successivi alla scomparsa di de Martino, è importante sottolineare una conseguenza più specifica delle monografie meridionaliste e in particolare di *Sud e magia*. Il libro si è ben presto imposto come modello paradigmatico, legittimando un oggetto di ricerca (la fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno) e un approccio teorico (la tesi della funzione protettiva o terapeutica della magia) che sono stati adottati da una vasta letteratura nei decenni successivi. Non è qui evidentemente possibile fornirne un quadro completo. Si possono però almeno ricordare alcune autrici e autori (di cui indichiamo gli estremi anagrafici), per mostrare la compattezza generazionale di questo «movimento». Clara Gallini (1931) nel 1967 pubblica la ricerca sui rituali sardi dell'argia, iniziata insieme al maestro²⁰, e negli anni successivi importanti monografie dedicate alle forme devozionali popolari e al malocchio, sempre in riferimento alla Sardegna (Gallini 1967, 1971, 1973). Tullio Seppilli (1928) conosce de Martino nel 1953 e diventa suo assistente nei primi corsi tenuti a Roma come libero docente, iniziando con lui un percorso che dai temi

¹⁹ Una puntuale ricostruzione dei dibattiti degli anni cinquanta in cui de Martino attacca in modo netto la tradizione folklorica positivista, rappresentata da un autore come Giuseppe Pitrè, è contenuta in Alliegro 2012, pp. 338 sgg. Si veda inoltre su questo punto Dei 2012, pp. 97-114.

²⁰ De Martino aveva organizzato un convegno e pubblicato due brevi note sul tema (de Martino 1963a, 1963b). Clara Gallini, insoddisfatta dal carattere troppo scolastico e troppo pedissequamente demartiniano di questo primo lavoro, ritornerà sui riti dell'argia in un volume successivo di più complesso spessore (Gallini 1988).

della «fattura» lo porterà verso la medicina popolare e poi verso la moderna antropologia medica (si vedano gli scritti raccolti in Seppilli 2008). Annabella Rossi (1933-1984), ricercatrice e museografa, conosce de Martino nel 1959 e svolge numerose ricerche sulle feste religiose e sul tarantismo (Rossi 1969, 1970). Luigi M. Lombardi Satriani (1936) alla fine degli anni sessanta elabora una lettura forte del folklore progressivo inteso come «cultura di contestazione», e in tale quadro documenta svariati aspetti delle pratiche di affidamento magico-religioso nel Sud e tra gli emigrati meridionali all'estero (Lombardi Satriani 1971, 1973, 1979). Lo psichiatra Michele Risso (1927-1981) negli anni sessanta studia i culti carismatici in Campania e utilizza pionieristicamente i concetti di affascino e di crisi della presenza nel suo lavoro con gli immigrati italiani in Svizzera (Risso - Boker 1964; Risso 1972); l'antropologa Elsa Guggino (1935) è autrice negli anni settanta di un importante studio sulla magia in Sicilia, che fa largamente i conti con de Martino (sebbene se ne distacchi metodologicamente nei decenni successivi, producendo lavori di grande intensità etnografica basati sulla partecipazione e il coinvolgimento soggettivo: Guggino 1978, 1986, 1993).

È significativo che alla fine degli anni sessanta siano entrati nel quadro concettuale demartiniano anche studiosi provenienti da una diversa formazione e già dotati di un profilo scientifico indipendente. È il caso ad esempio di Alfonso M. Di Nola (1926-1997), storico delle religioni di orientamento marxista, che inizia negli anni settanta a occuparsi di tradizioni magico-religiose popolari (in particolare in Abruzzo e in Toscana) producendo numerosi lavori centrati sui temi della precarietà esistenziale, sul rischio e sul riscatto connessi al rito religioso (Di Nola 1976, 1983). Ed è il caso, soprattutto, dell'etnologo Vittorio Lanternari (1918-2010), autore già nel 1959 di un libro importante come *La grande festa* e, negli anni sessanta, di studi di rilievo internazionale sugli aspetti religiosi dei movimenti di liberazione anticoloniale; distante dalle basi idealistiche di de Martino, Lanternari finisce per stabilire comunque con lui un'«alleanza» (Lanternari 1997) e per usare largamente i suoi strumenti concettuali nelle ricerche sulle feste popolari e sui movimenti religiosi carismatici nell'Italia fra gli anni sessanta e settanta (Lanternari 1977, 1983, 1994).

La metà degli anni settanta rappresenta il momento di maggiore visibilità pubblica e scientifica della eredità magica di de Martino. Lo testimonia fra l'altro un convegno palermitano del 1975, che riunisce molti dei principali studiosi italiani attorno al tema «La magia segno e conflitto», cercando di combinare la «teoria protettiva» di de Martino con approcci semiologici e marxisti (Aa.Vv. 1979). E lo testimonia ancora di più un'inchiesta televisiva a puntate intitolata proprio *Sud e magia*, realizzata nel 1976-77 (con la consulenza di Annabella Rossi e la regia di Gianfranco Mingozzi) e trasmessa dalla Rai nel 1978, interamente centrata sulla figura di de Martino e suoi temi meridionalisti (Barbati,

Mingozzi, Rossi 1978). Per quanto severamente criticato dagli specialisti per una certa spettacolarizzazione del folklore (Lanternari 1997, pp. 143 sgg.; Sanguineti 2010, pp. 171-2), il documentario mostra la capillarità della diffusione di questa specifica tematica e della sua interpretazione gramsciano-demartiniana.

Diffusione che va di pari passo, d'altra parte, con una qualche semplificazione. In particolare, questa letteratura ha difficoltà a mantenere in relazione il piano della cultura subalterna con quello della produzione egemonica: *Sud e magia* funziona come modello solo per la sua prima parte, e raramente si riesce a porre in relazione il contesto delle pratiche e credenze popolari con la storia della cultura dominante. Con l'effetto di essenzializzare il quadro folklorico, proprio ciò che de Martino voleva evitare²¹. Un secondo punto di debolezza, peraltro strettamente legato a questo, riguarda la comprensione dei mutamenti culturali in corso e i modi in cui l'ideologia magico-religiosa tradizionale si intreccia con i processi di modernizzazione e con l'avvento della cultura di massa. I venti anni successivi a *Sud e magia* sono un periodo di mutamenti rapidi e impetuosi, anche e soprattutto nel Sud. La nozione di «cultura della miseria», che alcuni fra gli autori citati impiegano per legare la magia all'insicurezza e alla labilità dell'esistenza quotidiana, si fa assai più problematica. Davvero è solo il contesto di miseria materiale e intellettuale a determinare credenze e pratiche magiche? Come si spiegherebbe, allora, la permanenza e anzi la forte ripresa della magia in contesti modernizzati e urbani e fra segmenti sociali di ceto medio e istruiti, che caratterizza gli ultimi decenni del Novecento? E come si spiegherebbe il suo intreccio con i mezzi di comunicazione e le forme della cultura di massa? La cultura di massa, quando viene affrontata (è il caso di molti interventi nel citato convegno di Palermo), è trattata per lo più come uno strumento egemonico che minaccia di travolgere la tradizione e l'autenticità delle forme di vita popolari. Malgrado la fortuna di Gramsci in quegli anni, non vi sono tracce di un'interpretazione gramsciana della modernizzazione culturale in termini di mutate relazioni fra ceti dominanti, intellettuali e popolo, nelle quali si ridefinisce costantemente la frattura fra l'egemonico e il subalterno.

10. Conclusioni.

Questo importante filone post-demartiniano di studi sulle forme magico-religiose della cultura popolare finisce insomma per trovarsi in una posizione

²¹ Vi sono naturalmente eccezioni di rilievo, prima fra tutte quella di Clara Gallini, particolarmente attenta ai fenomeni del mutamento culturale e che, nelle opere successive alle ricerche sarde, si concentra su temi di storia delle idee che vedono l'intreccio costante di cultura alta e bassa. È il caso degli importanti lavori sul mesmerismo e sul culto di Lourdes (Gallini 1983, 1998).

di stallo teorico. I suoi oggetti tradizionali sembrano scomparire – la «cultura della miseria» e la labilità della presenza, i sistemi compatti di credenze e pratiche magiche in contesti rurali relativamente isolati. D'altra parte, la demologia ha spinto (contro Gramsci e de Martino, malgrado le opposte intenzioni) verso una ri-folklorizzazione della cultura subalterna; non è dunque attrezzata per spostare l'attenzione su più complessi contesti di stratificazione sociale nonché di produzione e circolazione culturale. È forse per questi motivi che l'eredità paradigmatica di *Sud e magia* si esaurisce progressivamente. O, per meglio dire, viene reincorporata all'interno di cornici disciplinari diverse. Ad esempio, i temi della ritualità terapeutica e dell'efficacia simbolica sono riletti nel quadro dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria: discipline che nel corso degli anni si autonomizzano largamente, recuperando de Martino nella propria genealogia come una sorta di antenato fondatore (Seppilli, a cura di, 1983; Pizza 2015; Beneduce - Taliani 2015). A considerare de Martino come antenato sono anche l'etnomusicologia e l'antropologia visuale, dal momento che le spedizioni in Lucania e in Puglia sono state fra le prime in Italia a impiegare in campo etnografico tecniche di ripresa fotografica e cinematografica e di registrazione audio di alta qualità (certo, con la mediazione di musicologi come Diego Carpitella e di fotografi come Franco Pinna)²². E ancora, come dimenticare l'importanza che le monografie demartiniane hanno avuto nello sviluppo – a cavallo fra anni novanta e duemila – dell'antropologia del patrimonio cosiddetto intangibile? Si pensi ad esempio al ruolo di *La terra del rimorso* nel movimento di valorizzazione del neotarantismo in Salento – al di là del fatto che la recente patrimonializzazione, che spettacolarizza il fenomeno e lo pone al centro di rivendicazioni identitarie, finisce per rovesciare completamente la lettura proposta da de Martino (Pizza 2015).

Occorre anche riconoscere, nel ripensare oggi la portata dei capolavori di de Martino, che gli sviluppi epistemologici e metodologici dell'antropologia culturale hanno messo in evidenza alcuni limiti del suo metodo: in particolare, i limiti di imprese di ricerca condotte in tempi troppo brevi e senza quell'ingrediente dell'immersione partecipante che le grandi scuole anglosassoni e francesi hanno ritenuto l'aspetto cruciale nella produzione del sapere etnografico. Ciò è tanto più importante in relazione ai temi della magia, della stregoneria e delle esperienze religiose. La descrizione e la comprensione di questi fenomeni è oggi pensata non tanto in termini di repertori di credenze o di comportamenti rituali dettati dalla tradizione, quanto di forme di esperienza e di

²² In realtà de Martino, come ha osservato Francesco Faeta (2011), pur facendo ampio uso di documenti visuali e sonori, non sembra aver mai concesso loro una vera e propria autonomia conoscitiva. Nei suoi libri, incluso *Sud e magia*, vi è una preminenza assoluta della parola scritta, e le immagini (talvolta i suoni, come nel disco allegato alla prima edizione di *La terra del rimorso*) accompagnano il testo con una funzione decisamente ancillare (si veda anche Gallini - Faeta, a cura di, 1999).

relazioni di potere cui il ricercatore non può fare a meno in qualche modo di partecipare. Una ricerca francese degli anni settanta, condotta da Jeanne Favret-Saada, ha una volta per tutte trasformato questo campo di studi: indagando le pratiche della stregoneria nel Bocage normanno, la studiosa si è accorta di non poter procedere semplicemente chiedendo informazioni e facendosi raccontare storie. La forza della magia si basa proprio sulla parola, la quale non è neutrale ma dotata di potere. La ricercatrice gira a vuoto finché non viene scambiata ella stessa per un soggetto attivo nel sistema, e allora deve partecipare provando letteralmente sul suo corpo l'esperienza dei poteri, degli attacchi e dei conflitti legati alla stregoneria (Favret-Saada 1977). Questo è in fondo un modo di porre lo stesso problema della «realtà dei poteri magici» che de Martino ha sempre evidenziato, e che può esser compreso solo ponendosi all'interno di una comunità di concrete relazioni umane – parentali, economiche e politiche. Politiche – in un altro senso – sono anche le letture di magia e stregoneria proposte dall'etnologia extraeuropea (soprattutto dell'africanistica) negli ultimi decenni. Qui l'accento non è sulla «sopravvivenza» di credenze arcaiche, ma sulla vivacità di sistemi culturali che rispondono ai grandi mutamenti economici e sociali rielaborando un immaginario di poteri occulti, dove i temi tradizionali si rimodellano costantemente in relazione alle nuove tecnologie e ai nuovi rapporti di potere (Comaroff - Comaroff, a cura di, 1993; Moore - Sanders, a cura di, 2001).

Questi approcci non sono stati particolarmente sviluppati nella tradizione demologica italiana. Eccezioni di rilievo sono i già ricordati lavori di Elsa Guggino, basati su rapporti molto stretti e personali tra ricercatrice e guaritori magici, e quelli di Paolo Apolito sulle apparizioni mariane in Campania, che propongono un'analisi dal vivo dei modi in cui una comunità locale costruisce la «realtà» delle visioni (Apolito 1990, 1992). Ma si tratta di opere che restano largamente isolate, e che comunque escono dal quadro teorico e metodologico della demologia. L'ispirazione di Elsa Guggino sta piuttosto nell'opera di Marcel Griaule, e Apolito trova i suoi principali strumenti nelle scuole dell'etnometodologia e dell'interazionismo simbolico. Quest'ultimo autore, in una sua più recente riflessione, ha anzi posto sotto accusa la tradizione di studi demologici sulle culture subalterne proprio per la sua opacità riflessiva: vale a dire, per la difficoltà a rendersi conto delle implicazioni di potere (di classe e di genere) messe in gioco sul campo, e delle dinamiche di appropriazione egemonica che la stessa ricerca impone ai soggetti subalterni. Tanto che la stessa pretesa dell'etnografo di parlare in nome dei soggetti «esclusi dalla storia» – su cui de Martino fonda il suo rapporto con le contadine e i contadini meridionali – potrebbe rivelarsi un gesto estremo di dominio (Apolito 2006).

D'altra parte, non si poteva certo chiedere a de Martino di anticipare di decenni simili forme di antropologia dell'esperienza, o le attuali sensibilità etno-

grafiche di tipo riflessivo. Non che nelle sue ricerche tali questioni (il coinvolgimento personale, i rapporti di potere interni al contesto etnografico) non siano presenti: non sono però esplicitamente tematizzati nelle scritture finali dei testi. Li troviamo semmai nelle note diaristiche, e magari nella riflessione informale di altri membri delle spedizioni, come Vittoria De Palma, che stabilisce con le donne lucane e pugliesi rapporti più intimi ed emotivi, ben al di là delle metodologie di ricerca, lasciandosi anche coinvolgere nel loro «mondo magico» (Gallini 1999, p. 33). Su questo punto è tornato a riflettere più specificamente Diego Carpitella, in una lezione di fine anni ottanta:

Accanto all'osservazione scientifica dei fenomeni esisteva poi una implicazione esistenziale e personale: direi che su questo punto la posizione di de Martino (e anche di altri tra noi) era ambigua, ambivalente. Questa ambivalenza traspare anche nei discorsi teorici generali di de Martino sulla magia, sulla lamentazione funebre o sul tarantismo. Da una parte, nel suo modo di accostarsi a un evento, ci sono degli interstizi e delle fessure che fanno intravedere un processo di identificazione esistenziale – e questo è stato anche uno dei motivi di critica all'atteggiamento di de Martino, soprattutto da parte dei «rigorosi» storicisti crociani. D'altra parte, però, c'era anche un forte illuminismo, ideologizzato da un orientamento marxista, che faceva da freno razionale all'osservazione di quello stesso evento. Cioè l'evento aveva un momento di «coincidenza emotiva» e allo stesso tempo, però, c'era il bisogno di controllarlo illuministicamente: dove l'identificazione esistenziale favoriva l'osservazione partecipante e l'illuminismo voleva essere una zona neutra, oggettiva dell'evento. Bisogna dire che dal punto di vista del vissuto esistenziale gli eventi cui abbiamo assistito, sul piano emotivo hanno colpito molto spesso tutti noi, non solo de Martino (Carpitella 1992, p. 33).

Nel rileggere oggi *Sud e magia* è importante tener presente l'esistenza di una tale tensione, che pure raramente si lascia scorgere tra le righe del libro. Tuttavia, non dobbiamo cadere nell'equivoco di forzare a tutti i costi de Martino verso posizioni «postmoderne»²³. Piuttosto, ciò che possiamo recuperare oggi tornando a riflettere su un testo come *Sud e magia* è il senso profondo della sua operazione storicista – come detto, in buona parte dimenticata dagli sviluppi successivi. L'idea, vale a dire, che la cultura popolare non è costituita da un repertorio più o meno stabile di tratti arcaici da raccogliere e classificare, e magari trasformare in forme di patrimonio culturale: ma nel frutto sempre provvisorio di una storia di relazioni di potere, di interazioni fra il piano egemonico e quello subalterno. Oggi queste relazioni non hanno certo più come protagonisti i contadini illetterati di un Sud isolato e immerso in una «cultura della miseria» relativamente compatta, tanto da poter apparire come un sistema folklorico, un *ethos* nel senso antropologico del termine; e, dall'altra parte, una cultura alta altrettanto univoca e compatta, come poteva apparire ne-

²³ Si veda su questo punto Saunders 1993 e la discussione aperta sulla rivista «Ossimori» (1995) attorno alla traduzione italiana di questo articolo, con interventi di Lia de Martino, Vittorio Lanternari, Luigi M. Lombardi Satriani, Tony Galt, Dorothy L. Zinn, Tullio Seppilli.

gli anni cinquanta quella della Chiesa, dello Stato nazionale, dei saperi ufficiali e istituzionali. E di sicuro i protagonisti della relazione etnografica non sono più pensabili nei termini del contadino pugliese che dice al professore venuto da Roma: «Vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai, non ci abbandonare...» (de Martino 1949a, 1952b). Una «questione meridionale» esiste ancora, ma ha una fisionomia assai diversa e più complessa. Lo stesso si può dire per il concetto di «cultura popolare» – che non può essere abbandonato solo perché è molto più difficile da trattare rispetto al passato. Nondimeno, crediamo che la cornice storiografica che Gramsci e de Martino hanno proposto per interpretare tali problemi rappresenti ancora un punto di riferimento obbligato, dal quale è necessario ogni volta ripartire.

Pisa, settembre 2015

F. D. - A. F.