

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

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

REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Fabiana Dimpflmeier,
Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Martina Giuffrè,
Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Federico Melosi,
Luigigiovanni Quarta, Emanuela Rossi, Lorenzo Urbano

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Pietro Clemente (Coordinatore - Università degli studi di Firenze), Dionigi Albera
(CNRS France), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale),
Lia Giancristoforo (Università degli studi di Chieti), Angela Giglia (Universidad Autónoma
Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi di Udine),
Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della
Basilicata), Fabio Mugnaini (Università degli studi di Siena), Silvia Paggi (Université de Nice-
Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università degli studi di Perugia), Leonardo Piasere (Università
degli studi di Verona), Alessandro Simonicca (Università degli studi di Roma «La Sapienza»)

Miscellanea

| | |
|--|-----|
| PIETRO CLEMENTE – FABIO DEI, <i>Editoriale</i> | 3 |
| FRANCESCA CERBINI, <i>Etnografie dell'autogoverno nelle carceri latinoamericane</i> | 7 |
| VALENTINA GAMBERI, <i>Tra ontologia ed epistemologia: il disegno come comprensione e costruzione del mondo a Flums (Svizzera)</i> | 27 |
| IN RICORDO DI LUISA ORRÙ | |
| <i>Bio-bibliografia di Luisa Orrù</i> | 63 |
| PIETRO CLEMENTE, <i>L'archivio di Luisa Orrù e il tempo delle polifonie orali</i> | 67 |
| FULVIA PUTZOLU, <i>L'archivio ASDALO. Archivio sonoro demo-antropologico 'Luisa Orrù'</i> | 79 |
| VÉRONIQUE GINOUVÈS, <i>Quali memorie? Gli Archivi della ricerca in scienze umane e i dati condivisi nella prospettiva del patrimonio culturale immateriale. Usi sociali, scientifici e istituzionali</i> | 111 |
| VALENTINA LAPICCIARELLA ZINGARI, <i>Terreni etnografici: tra comunità narrative, archivi e politiche del patrimonio</i> | 125 |
| LIVIA MONNE, <i>Storie di vita fra produzione di conoscenza e soggettività: percorsi di donne comoriane a Marsiglia</i> | 147 |
| GIOVANNI PIZZA, <i>Finestre, muri, vetri. Archivi e antropologia</i> | 165 |
| FORUM | |
| La Fin du Mond di Ernesto de Martino. Un dibattito sull'edizione francese | 185 |
| FABRICE JESNÉ, <i>La Fin du Mond di Ernesto de Martino come primo risultato della cooperazione scientifica franco-italiana nel campo delle scienze umane e sociali</i> | 186 |
| MARCELLO MASSENZIO, <i>Traduzione della quarta di copertina de La Fin du Monde</i> | 187 |
| MARCELLO MASSENZIO, <i>Osservazioni su alcuni tratti distintivi dell'edizione francese dell'opera postuma di Ernesto de Martino</i> | 188 |
| GIORDANA CHARUTY, <i>Riflessioni sulla ricezione di de Martino in Francia e sulla pubblicazione di La Fin du Mond</i> | 191 |
| EMMANUEL TERRAY, <i>Ernesto de Martino, filosofo, storico, antropologo</i> | 197 |
| CARLO A. BONADIES, <i>Ernesto de Martino, la casa editrice Einaudi e le scienze umane</i> | 204 |
| FABIO DEI, <i>Tra storia e dasein. Dove stava andando de Martino?</i> | 214 |
| ARCHIVIO, <i>Lettera di Angelo Brelich a Guido Bollati (16 gennaio 1967)</i> | 221 |
| Gli Autori | 225 |

FABIO DEI *

TRA STORIA E DASEIN:
DOVE STAVA ANDANDO DE MARTINO?

1.

Le scelte che hanno guidato la traduzione francese di *La fin du monde* (d'ora in poi FM) e i commenti ad essa da parte dei curatori – Marcello Massenzio, Giordana Charuty e Daniel Fabre – sono una ricca occasione anche per ripensare il ruolo di questo libro nella storia degli studi DEA ('demo-etnoantropologici') italiani e della ricezione di de Martino al loro interno. Cercherò di farlo partendo da una osservazione e da un problema che pone Daniel Fabre, nel suo testo introduttivo (tragicamente non concluso, per la prematura scomparsa dell'autore proprio mentre vi stava lavorando). Fabre parla di una «*contradiction principale*»¹ che attraversa il libro (e forse l'intera opera di de Martino): quella fra l'impianto storicistico e quello esistenzialista. Da un lato, un interesse etnografico per contesti precisamente situati sul piano storico-sociale, come nelle sue monografie meridionaliste, nelle quali appare sempre molto cauto nelle generalizzazioni e nelle possibilità di comparazione (si pensi alle polemiche in *La terra del rimorso* contro la 'riduzione' del tarantismo ai suoi antecedenti storici o alla categoria generale di 'riti di possessione'). Dall'altro lato, un interesse teorico che lo porta a mettere a fuoco aspetti universali della condizione umana, i processi di crisi e reintegrazione della presenza che agiscono nei contesti più diversi: con la conseguenza che in *La fine del mondo* sono accostati casi di 'apocalissi culturali' di natura assai diversa.

Fabre ritiene che su questa contraddizione (e altre che ne seguono 'a cascata')² si basi la presa di distanza di Clara Gallini, che nella *Introduzione* del 1977 alla prima edizione einaudiana di *La fine del mondo* parla di un 'ritorno indietro' di de Martino a un idealismo filosofico di stampo universalista. Il testo di Fabre si interrompe proprio nel tentativo di capire la posizione critica di Clara Gallini: che cosa era successo negli studi DEA italiani nei 12

* Dipartimento Civiltà e Forme del Sapere, Università degli studi di Pisa.

¹ D. FABRE, *La réception controversée de La fine del mondo*, in E. DE MARTINO, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, Paris, EHESS, 2016, p. 41.

² *Ibid.*

anni che separano la scomparsa di de Martino dall'uscita di *La fine del mondo*? E, parallelamente, in quale direzione teorica ed epistemologica si stava muovendo de Martino nel lavorare alla sua opera a metà degli anni '60? Le due domande (e le relative risposte) sono a mio parere collegate.

Su un piano più evidente, la presa di distanza di Gallini riguarda la mancata adesione di de Martino a una visione marxista. Nel 1977 l'antropologia italiana è una disciplina che cerca una propria unitarietà e specificità proprio nel marxismo. Rispetto a 12 anni prima, si è consolidata sul piano accademico (nella fase di un ampliamento di massa dell'università italiana, con un vasto accesso agli studi avanzati della generazione del *baby boom*), reclutando una nuova generazione di studiosi formati nelle esperienze del '68 e spesso in movimenti della sinistra cosiddetta extraparlamentare. Questa transizione al materialismo storico pare a molti epocale e irreversibile (laddove in realtà durerà molto poco, esaurendosi progressivamente nel corso degli anni '80); e anche per Clara Gallini è così. Al tempo stesso, tuttavia, Gallini se la prende con i tentativi di riconcettualizzare de Martino come un semplice meridionalista militante.³ Numerosi libri e convegni, proprio intorno alla metà degli anni '70, stavano insistendo infatti su quella dimensione, ricostruendo il 'dibattito sul folklore' degli anni '50, conferendo assoluta centralità al de Martino del discusso saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*,⁴ e dimenticandosi del suo prevalente interesse per una più generale teoria della cultura. Penso ad esempio all'incontro «Ernesto de Martino: riflessioni e verifiche» tenuto a Firenze nel dicembre 1975,⁵ e ai libri dedicati al dibattito sul folklore fra il 1976 e il '77, a cura di Pietro Angelini, Pietro Clemente *et al.*, Carla Pasquinelli, Raffaele Rauty.⁶ Le note di Clara Gallini in proposito sono molto chiare: «de Martino va visto anzitutto come un teorico della cultura, e poi anche (ma non necessariamente solo) come meridionalista».⁷

2.

Io credo che si possa rileggere oggi la 'presa di distanza' di Gallini come un commento e una insoddisfazione verso ciò che de Martino era stato fatto

³ C. GALLINI, *Introduzione*, in E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, p. xxiv.

⁴ E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 3, 1949, pp.411-435.

⁵ ISTITUTO ERNESTO DE MARTINO (Milano), ISTITUTO GRAMSCI (sezione di Firenze), *Ernesto de Martino: riflessioni e verifiche. Incontro-dibattito: 15-17 dicembre 1975*, Firenze, 1975.

⁶ P. CLEMENTE - M.L. MEONI - M. SQUILLACCIOTTI (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, 1976; R. RAUTY (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1976; C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; P. ANGELINI, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-1950)*, Roma, Savelli, 1977.

⁷ C. GALLINI, *Introduzione*, cit., p. xxv.

diventare in quei 12 anni. Vale a dire, appunto, un meridionalista militante; e ancora di più, contro le sue esplicite intenzioni, il pretesto per una ricostituzione su base 'naturalistica' degli studi folklorici. Ciò può esser dimostrato seguendo almeno due filoni della recezione demartiniana post-1965. In primo luogo, un filone di studi sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno, che assume *Sud e magia* (1959) come paradigma teorico e di ricerca ma 'psicologizza' la tesi della protezione e riscatto della presenza e trascura completamente l'aspetto dell'inquadramento storiografico, che per de Martino era invece così essenziale. È dunque la prima parte di *Sud e magia* ad esser presa a modello, dimenticandosi della seconda; con l'effetto, come diremmo oggi, di 'essenzializzare' il folklore magico-religioso o le pratiche di medicina popolare, sottraendole all'analisi dei rapporti storicamente mutevoli fra cultura alta e bassa, fra 'popolo' e intellettuali. Il nuovo paradigma si incentra sulla magia come risposta alla labilità esistenziale – che può essere quella delle plebi rustiche del Mezzogiorno (come nei lavori di Annabella Rossi, Michele Riso e altri)⁸ ma anche quella indotta dalle condizioni anomiche del capitalismo contemporaneo (come ad esempio negli studi di Lanternari sui movimenti carismatici giovanili). O, detto altrimenti, la magia come 'terapia dei deboli': una tesi fascinosa che rischia tuttavia di approssimarsi a una visione funzionalista più che storicista. È significativo che, fra gli autori che in quegli anni lavorano su temi magico-religiosi, sia proprio Clara Gallini a tenersi accuratamente lontano da questa prospettiva. I suoi lavori sulle feste religiose e sul malocchio in Sardegna,⁹ a inizio anni '70, vanno in cerca di cornici di senso molto diverse: esplorano i nessi tra piano ideologico e piano economico-sociale, e sottolineano più il tema strutturalista della reciprocità che non quello esistenziale dell'efficacia simbolica. Nei decenni successivi, poi, Gallini sarà l'unica studiosa demartiniana a seguire il maestro sulla strada di una etnologia storica, con i lavori sul mesmerismo e sul culto di Lourdes – nei quali le cesure e i nessi tra cultura egemonica e subalterna sono costantemente tenuti al centro dell'attenzione e seguiti nelle loro mutazioni epocali.¹⁰

Il secondo filone della ricezione di de Martino cui vorrei riferirmi riguarda la sua assunzione, insieme a Gramsci, come padre nobile della sub-disciplina che dalla fine degli anni '60 si comincia a chiamare 'demologia'. De

⁸ Si vedano fra gli altri: A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969; M. Riso, *Miseria, magia e psicoterapia. Una comunità magico-religiosa nell'Italia del Sud*, in D. CARPITELLA, a cura di, *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1972, pp. 329-352; M. Riso et al., *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, in *Folklore e analisi differenziale di cultura*, a cura di D. Carpitella, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 145-162 (ed orig. 1972); C. BARBARI et al., *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da «Sud e magia»*, Milano, Feltrinelli, 1978.

⁹ C. GALLINI, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari, Laterza, 1971; EAD., *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

¹⁰ EAD., *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983; EAD., *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori, 1998.

Martino, come si sa, si era sempre rifiutato di considerarsi 'folklorista', e aveva attaccato con violenza la tradizione degli studi folklorici, ritenendo di non poter isolare il folklore dalla storia; in altre parole, di non poter studiare le culture subalterne separatamente da quelle egemoniche, parlando infatti dello «spropósito del folklore come scienza autonoma» e scagliandosi contro le basi positivistiche di questa disciplina, rappresentate per lui da un autore come Giuseppe Pitrè.¹¹ Ma molti studiosi che ne raccolgono l'eredità sono invece interessati proprio a dare nuovo vigore alla folkloristica, e a ricostruire una continuità disciplinare con gli studi pre-gramsciani. In particolare, questa operazione è consapevolmente sostenuta dal manuale di A. M. Cirese del 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*,¹² così come dalle politiche accademiche di quegli anni, volte appunto a costituire la 'storia delle tradizioni popolari' come disciplina autonoma. Per dirla schematicamente, sia Cirese che gli altri studiosi di formazione folklorica convergono sull'idea che l'impianto gramsciano e demartiniano innovi radicalmente questo campo di studi, ridefinendone l'oggetto in termini di rapporti differenziali fra piano egemonico e subalterno. Da elemento pittoresco, come si esprimeva Gramsci, il folklore diventa così parte di una teoria delle differenze di classe e di un progetto di emancipazione degli strati più poveri (in particolare delle 'plebi rustiche del Mezzogiorno'). Ma questa nuova definizione dell'oggetto, che per Gramsci e de Martino dissolveva l'autonomia del folklore riportandolo dentro i processi storici, viene usata proprio per ricostruire una separazione disciplinare. La demologia, scrive Cirese, «fra tutti i fatti culturali isola e studia tutti quelli che hanno uno specifico legame di solidarietà con il popolo».¹³ Qui isolare è inteso nel senso di un approccio scientifico che ritaglia e astrae un oggetto per poterlo meglio analizzare. Ma è chiaro che 'isolare' la cultura subalterna da quella egemonica, o il folklore dalla storia, è proprio quello che per Gramsci e de Martino non si poteva fare (e de Martino resta a mio avviso sempre coerentemente gramsciano in questo, anche se negli ultimi anni cita raramente il pensatore sardo).

Dunque, a me pare che Gallini intendesse reagire in buona parte proprio contro queste tendenze. In altre parole, criticava de Martino per criticare gli usi prevalenti che ne erano stati fatti (per di più, da parte di ambienti accademici con i quali lei non ha mai avuto buoni rapporti). *L'Introduzione a La fine del mondo* è stata letta spesso come un richiamo un po' dogmatico al marxismo. Può darsi però che il lessico e la teoria marxista fossero per Gallini l'unico possibile strumento (nel clima intellettuale di quegli anni) per contrastare quella che doveva sembrarle una pericolosa 'naturalizzazione' di de Martino. Quanto quella lettura fosse pericolosa lo dimostra la crisi

¹¹ E. DE MARTINO, *Storia e folklore*, «Società», X, 5, 1954, pp. 940-944.

¹² A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973.

¹³ *Ivi*, p. 13.

che la demologia avrebbe dovuto ben presto affrontare di fronte alla 'scomparsa del folklore'. La nuova disciplina mancherà proprio della capacità di seguire il rapporto egemonico-subalterno oltre i processi di modernizzazione, di abbandono delle campagne (e della relativamente isolata cultura contadina) e di costruzione di una società di massa. Potrà solo trasformarsi (dagli anni '90 in poi) in una antropologia del patrimonio culturale, senza la possibilità di aggredire i modi in cui le differenze culturali si manifestano nell'arena della cultura di massa. Per i demologi, la cultura di massa (e le nuove arene comunicative e tecnologiche in cui si dispiega il rapporto egemonico-subalterno) resta un limite invalicabile. Da qui lo stallo che porta alla sua odierna crisi: da un lato un dispositivo teorico che imporrebbe di seguire i rapporti egemonico-subalterno nella loro evoluzione storica, dall'altro una ingessatura ideologica dell'oggetto di studio (i repertori di un ideale mondo contadino 'di una volta') che impedisce di farlo. Un tema, peraltro, che Lares ha di recente approfondito con il doppio volume su *La demologia come "scienza normale"?*¹⁴

3.

Ora, se è vero che de Martino sta del tutto a monte all'operazione di costituzione della demologia (che pure a lui si richiama), e se è vero che resta sempre coerentemente gramsciano e storicista, non potremmo allora leggere i suoi scritti dei primi anni '60 (e specialmente gli scritti preparatori a *La fine del mondo*) come un tentativo di affrontare proprio questo problema? In che modo la modernizzazione comunicativa e la società di massa spostano la linea di cesura fra l'egemonico e il subalterno? In che modo il complesso crisi-reintegrazione della presenza, e l'azione mitico-rituale che lo accompagna (i veri centri di gravità dell'intera opera demartiniana), si manifestano in un mondo che va superando l'isolamento, l'attardamento o l'esclusione delle plebi rustiche – non per la loro emancipazione rivoluzionaria ma per la loro integrazione nei mercati di massa tardo-capitalistici? La questione che agitava de Martino nei primi anni '60 era, io credo, proprio questa: laddove quindici anni prima era stato necessario 'scendere' nel mondo magico del Mezzogiorno per costruire una adeguata 'coscienza storiografica' e rintracciare i meccanismi della crisi e del riscatto mitico-rituale nella loro viva azione storica, oggi (anni '60) occorreva confrontarsi direttamente con la cultura moderna e di massa. Occorreva trovare in essa la traccia degli antichi meccanismi culturali di domesticazione del mondo, la catabasi e l'anabasi o la 'discesa agli inferi' su cui si basa l'efficacia mitico-rituale.

¹⁴ F. DEI – A. FANELLI, a cura di, *La demologia come scienza normale? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», numero monografico, 2-3, 2015.

Vi sono evidenze in questo senso? Dovremmo – mi pare – esaminare a fondo un corpus di scritti che include fra l'altro i saggi conclusivi di *Furore simbolo valore* (quelli sulle subculture giovanili nel Capodanno di Stoccolma, sul problema della nuova ritualità o cerimonialità secolarizzata nell'Unione Sovietica, sulla ripresa dell'occultismo nella Germania moderna);¹⁵ ancora, il dibattito un po' dimenticato con Camillo Pellizzi sui 'rituali moderni' e sulla possibilità di un simbolismo che si distacchi dal mito e sia compatibile con il senso umanistico della storia, cioè con il principio della origine e destinazione umana di tutti i beni culturali;¹⁶ e, naturalmente, molte notazioni di *La fine del mondo*. In definitiva il tema portante di quest'ultimo libro, ciò che lo distingue dalle opere precedenti, è proprio la ricerca delle dinamiche di crisi e reintegrazione nelle dinamiche socio-culturali e nell'immaginario diffuso contemporaneo. Usare Sartre o Moravia, la letteratura esistenzialista, l'immaginario degli astronauti o dell'olocausto nucleare, e così via, non è oblio della cultura popolare a favore di quella borghese (come è stato detto all'epoca della prima apparizione del libro). È piuttosto la ricerca di una nuova configurazione del popolare. Questi testi sembrano indicare un de Martino decisamente propenso all'analisi della cultura di massa; interesse che la generazione successiva avrebbe invece lasciato completamente nelle mani dei sociologi, espungendola in quanto 'inautentica' dal proprio campo disciplinare.

In questo senso, per tornare alle osservazioni di Daniel Fabre, l'ampio spazio concesso alle forme contemporanee della crisi o della sua immaginazione non sono, credo, da leggere in chiave di un interesse ontologico contrapposto a quello storico (né, tanto meno, come un abbandono dei contadini poveri della Rabata di Tricarico a favore delle classi medio-alte urbane). Il problema è che la storia stessa chiedeva in quegli anni di andar oltre la Rabata, cogliendo il modo in cui il medesimo problema di trasformare il caos in ordine veniva configurandosi in coordinate storiche diverse, in una diversa dimensione della condizione 'popolare' e del rapporto egemonico-subalterno. Propongo questa come una possibile linea di lettura di *La fine del mondo*, consapevole della forzatura ma convinto che i segni di questa direzione di ricerca siano consistenti. Non sto trasformando de Martino in una specie di sociologo della comunicazione di massa. Esattamente il contrario (anzi, questo è proprio il fulcro della sua polemica con Pellizzi): de Martino cerca di portare la sua visione del dramma storico – quello che comincia negli anni della guerra con il 'Cristo magico' – all'interno delle condizioni attuali della vita sociale e culturale, marcando continuità e discontinuità. Con una visione della cultura di massa che non è né da apocalittici

¹⁵ E. DE MARTINO, *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, 1962.

¹⁶ C. PELLIZZI, *Caproni, parrucche ed altro*, «Rassegna italiana di sociologia», II, 1, 1961, pp. 96-212; E. DE MARTINO, *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, «Rassegna italiana di sociologia», II, 3, 1961, pp. 389-399.

né da integrati (per usare le categorie coniate da Umberto Eco nel 1964).¹⁷ La cultura di massa non è né la salvezza né la dannazione. Non interessa a de Martino la critica snobistica à la Marcuse o Pasolini che caratterizzerà soprattutto la stagione degli anni '70: per lui si tratta semplicemente della materia prima nella quale si plasma un dramma culturale antico ma sempre rinnovantesi. Se fosse vissuto, avrebbe forse evitato agli studi demoetno-antropologici italiani di barricarsi su posizioni 'apocalittiche', scartando la cultura di massa dal proprio campo e lasciandola totalmente all'interesse della sociologia e della semiologia; così come avrebbe evitato le essenzializzazioni del folklore come 'cultura alternativa' così diffuse in quegli anni.

¹⁷ U. Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani, 1964.