

Gino Satta

Etnografia e politica

Citare questo documento / Citer ce document / Cite this document :

Satta, G. *Etnografia e politica*, nostos n° 1, dicembre 2016. pp. 377-396;
<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos/article/view/3>

Generato il 25/12/16

ETNOGRAFIA E POLITICA*

Dopo l'incontro del 15 gennaio, tenuto presso la Fondazione Istituto Gramsci, anche il secondo di questa serie seminariale si svolge in un luogo denso di storia e di memoria, intorno al quale si sono intrecciati molti percorsi dell'antropologia italiana, e degli itinerari politici e culturali che hanno avuto in Ernesto de Martino un protagonista di primo piano.

Mi sembra opportuno ricordare che – come sottolineano Dei e Fanelli – proprio de Martino, nel periodo dell'immediato dopoguer-

* Il testo riproduce, in modo parziale e introducendovi alcune modifiche, soprattutto bibliografiche, gli appunti elaborati in occasione del secondo incontro del Seminario *Lecture demartiniane*, organizzato dall'Associazione Internazionale Ernesto de Martino in collaborazione con la Fondazione Lelio e Lisli Basso. L'incontro, che si è tenuto a Roma, presso la sala conferenze della Fondazione, il 18 febbraio 2016, aveva per oggetto la nuova edizione di *Sud e magia* curata da Fabio Dei e Antonio Fanelli (Donzelli 2015), e *Il tarantismo oggi* di Giovanni Pizza (Carocci 2015). Al seminario partecipavano, oltre a chi scrive, Fabio Dei, Antonio Fanelli, Giovanni Pizza.

ra, nel quale riveste le cariche politiche di segretario della federazione socialista di Bari prima, e commissario di quella di Lecce poi, fu strettamente legato alla linea politica che aveva in Lelio Basso il suo principale punto di riferimento. Al punto da decidere di abbandonare il partito per avvicinarsi al PCI quando la linea politica di Basso fu sconfitta.

Fa dunque particolarmente piacere che la Fondazione Basso abbia voluto condividere questa iniziativa, e non solo perché ciò consente di ricordare antichi e cari legami, ma anche e soprattutto perché la discussione di oggi porta a sollevare quella memoria e a rifletterci sopra, ragionando intorno a due libri usciti nel corso dell'anno demartiniano 2015.

Se i carteggi con Macchioro e Pettazzoni, pubblicati da Di Donato e Gandini ne *Le intrecciate vie*, di cui si è discusso nel primo incontro¹, hanno offerto un nuovo importante contributo alla conoscenza di quel periodo di formazione che va dal conseguimento della laurea alla pubblicazione del *Mondo magico*, i testi di cui ci occupiamo in questo secondo incontro riportano entrambi – seppure in modi diversi – alla stagione della sua attività intellettuale che può essere definita “meridionalistica”, o – con una espressione coniata e utilizzata dallo stesso de Martino – del lavoro intorno a una “storia religiosa del Sud”. Una fase che potrebbe essere fatta iniziare con la pubblicazione di un saggio programmatico, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, che nel 1949 ha avviato su *Società* il cele-

1 R. Di Donato e M. Gandini (a cura di), *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, ETS, Pisa 2015. Vi veda, in questo stesso numero, il resoconto di Marcello Massenzio.

bre dibattito sul folklore², e che si potrebbe far terminare nel 1961, con la pubblicazione dell'ultima delle tre grandi monografie dette meridionaliste: *La terra del rimorso*.

I due libri si confrontano in modi molto differenti con quella stagione degli anni '50, in cui Ernesto de Martino persegue il suo progetto di ricerca della "storia religiosa del sud", e in particolare con due "classici", *Sud e magia* e *La terra del rimorso*, che di quel progetto sono (insieme a *Morte e pianto rituale*) i principali risultati scientifici.

Dei e Fanelli hanno curato una nuova edizione di *Sud e magia*, nella quale alla classica etnografia lucana e alle fotografie che la accompagnano è aggiunto un nuovo apparato, intitolato "Il cantiere di Sud e magia", che ripercorre lungo il suo decennale sviluppo la ricerca che è confluita nel testo del 1959. A una densa introduzione è affidato il compito di contestualizzare il percorso di ricerca di Ernesto de Martino negli anni '50, mettendolo in relazione con gli altri materiali raccolti nel cantiere – abbastanza eterogenei, ma proprio per questo di grande utilità nel delineare dimensioni extratestuali del "classico" demartiniano.

2 E. de Martino, "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno", *Società* V, pp. 411-435. Il "dibattito sul folklore" è stato oggetto di diversi lavori di raccolta e analisi, a cominciare da P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano 1976. Si vedano anche R. Rauty, (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976; C. Pasquinelli (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977; P. Angelini, (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma 1977.

Il libro di Giovanni Pizza è invece un intervento pubblico sulle politiche della cultura nel Salento contemporaneo, che prende le mosse dalla *Terra del rimorso*, l'etnografia del tarantismo pugliese del 1961, per analizzare il campo patrimoniale che si è venuto a costituire intorno al fenomeno, oggi rivitalizzato in forme piuttosto differenti da quelle descritte nel libro; un campo dove l'etnografia di de Martino costituisce un riferimento obbligato, tanto in senso mimetico, quanto in senso critico, di tutti i diversi posizionamenti che si sono venuti a determinare nel corso degli ultimi due decenni.

Nonostante questa evidente e macroscopica differenza (da un lato la ripubblicazione e ricontestualizzazione di un classico demartiniano, dall'altro una riflessione sulle politiche contemporanee della cultura che intrattiene con il testo demartiniano un rapporto a distanza, osservando il modo in cui agisce, o è agito), queste due pubblicazioni sembrano essere attraversate da una serie di temi comuni: il rapporto tra politica e conoscenza antropologica; il ruolo degli intellettuali e la loro presenza nel dibattito pubblico e nella costruzione della democrazia; il rapporto tra de Martino e Gramsci, letto in maniere differenti, ma in entrambi i casi considerato a ragione come un elemento centrale del programma di ricerca e di intervento di Ernesto de Martino, in particolare durante la cosiddetta fase "meridionalistica" della sua attività.

Entrambi i libri sembrano inoltre voler richiamare l'attualità, forse anche la necessità, di un più solido e meditato rapporto tra la dimensione conoscitiva e quella trasformativa dell'impresa intellet-

tuale propria dell'antropologia, e in particolare dell'antropologia "endotica"³.

Tornare al de Martino degli anni '50 è dunque un modo per riflettere su questo aspetto dell'attività nell'oggi, attraverso un confronto con un passato influente e specifico della nostra storia intellettuale, che – dopo essere stato considerato fondativo al punto da indurre i critici più severi a parlare di "tendenze autarchiche" presenti nella disciplina⁴ – è stato negli ultimi decenni messo da parte con qualche leggerezza per aderire a una storia disciplinare *mainstream*, che è soprattutto una storia anglo-americana, all'interno della quale le scelte teoriche e operative degli antropologi italiani risultano difficili da inserire, narrare, comprendere, quando non danno luogo a fraintendimenti "presentistici" e illusioni prospettiche.

Decisamente programmatico nel libro di Giovanni Pizza, dove la presenza del ricercatore e della sua opera sul campo è uno degli elementi costitutivi del campo stesso, e l'incremento di un dibattito pubblico democratico è una delle finalità esplicite del lavoro intellettuale, questo rapporto tra conoscere e agire è anche più volte richiamato nell'introduzione di Dei e Fanelli a *Sud e magia*, come una ca-

3 L'espressione è usata da Pizza per indicare quegli studi antropologici che rivolgono lo sguardo su fenomeni propri della società cui l'antropologo appartiene, che un tempo sarebbero stati chiamati demologici o di folklore o tradizioni popolari, e che oggi appaiono dal punto di vista dell'oggetto e del metodo non differenti dagli studi antropologici condotti in contesti esotici.

4 Il riferimento è al noto saggio di F. Remotti, "Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana", *Rassegna italiana di sociologia*, n. 2 1978: 183-226. Per una replica, si veda A. Signorelli, "Antropologia, culturologia, marxismo", *Rassegna italiana di sociologia*, n. 1 1980, pp. 97-116.

ratteristica propria del lavoro di de Martino e delle sue *équipes*, sul quale sarebbe opportuno tornare a meditare.

Discutere in dettaglio i due testi porterebbe a prendere un tempo decisamente smisurato. Vorrei quindi limitarmi a qualche considerazione su due punti, tra loro collegati, che hanno a che fare con il tema sopra evidenziato.

Il primo punto riguarda il rapporto tra impegno politico meridionalista e ricerca sul campo nel sud d'Italia. Un rapporto che a me pare tutt'altro che lineare, e denso di nodi problematici e di cambiamenti di rotta da parte di Ernesto de Martino.

Come è noto, l'incontro con le "plebi rustiche meridionali" (una espressione che – a mia conoscenza – non ha attirato tutta l'attenzione che meriterebbe, e che indica non solo la "distanza", ma anche la "messa a distanza" di quei "compagni" della cui lotta per l'emancipazione pure partecipa e si sente partecipe), avviene nel contesto della militanza politica. Ma si tratta di un incontro etnografico? Amalia Signorelli, che si è posta la domanda nel suo ultimo libro, ha risposto piuttosto seccamente: no, non lo è. Quando Ernesto de Martino percorre le campagne pugliesi come militante non fa ricerca etnografica, e non ha neanche occasione di venire realmente in contatto con le dimensioni intime della vita culturale dei contadini meridionali, quelle cui poi si interesserà come etnografo, perché l'incontro è «regolato da un'etichetta, da un protocollo che preselezionava ciò che gli doveva essere mostrato, richiesto, detto»⁵.

5 A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, l'Asino d'oro, Roma 2015, p. 20. Qui si aprirebbe una delicata questione su quanto ciò che Signorelli afferma a proposito del politico accada

Certo è che il periodo di impegno diretto da dirigente politico rimane nelle scritture scientifiche demartiniane solo nella forma del frammento autobiografico, spesso molto evocativo (come accade con le figure iconiche del «bracciante di Minervino» o del «vecchio saggio» di Altamura), ma non è generatore di “documenti etnografici”, nel senso preciso che all’espressione attribuiva lo stesso de Martino, nella sua costante attenzione agli aspetti metodologici della ricerca etnologica⁶.

La scoperta del “mondo magico” meridionale e della sua coincidenza con quello primitivo di cui si era occupato nelle sue precedenti ricerche, non sembra ancora avere luogo con il contatto avuto quando, da politico, percorreva le campagne pugliesi e lucane. Sembra invece essere necessaria la mediazione di un testo che apra le porte di quella vita intima che al politico è preclusa. Clara Gallini ha mostrato in modo molto convincente negli scritti che accompagnano la pubblicazione dei materiali della spedizione in Lucania del 1952, la straordinaria importanza del *Cristo si è fermato a Eboli* di Levi: fonte di notizie etnografiche da verificare, guida per organizzare i percorsi delle spedizioni etnografiche, ispirazione letteraria alla cui «efficacia, unità e calore» si propone di aggiungere il rigore della scienza⁷. Lo

anche agli antropologi, come del resto mi pare che il testo di Pizza mostri con evidenza, ma è un aspetto che lascio da parte.

6 Per le figure iconiche del «bracciante di Minervino» e del «vecchio saggio» di Altamura, ci si riferisce rispettivamente a: E. de Martino, “La civiltà dello spirito”, *Avanti!*, 18 agosto 1948, p. 3; E. de Martino, “Intorno a una storia...”, cit. Questa seconda figura ricompare poi in E. de Martino, “Non ci abbandonare! L’esortazione di un vecchio contadino di Altamura”, *Avanti!*, 17 febbraio 1952, p. 3.

7 E. de Martino, V. de Palma, *Note di campo. Spedizione in Lucania* 30

stesso de Martino lo afferma con molta chiarezza nella conferenza del Viesseux del 1951 (già portata all'attenzione degli studiosi da Gallini e ripubblicata nel nuovo *Sud e magia*), in cui annuncia la prima "spedizione etnografica" in Lucania⁸.

D'altra parte, quando torna alla «militanza culturale» dopo una «lunga e oscura parentesi politica» che lo ha visto impegnato come segretario della federazione socialista di Bari (le espressioni sono quelle usate dallo stesso de Martino in una lettera a Pavese del novembre 1947 pubblicata da Pietro Angelini), la «militanza culturale» sembra ancora rivestire le forme che avevano caratterizzato i suoi due precedenti lavori (*Naturalismo e storicismo* e *il Mondo magico*, prossimo alla pubblicazione)⁹.

La reazione tra pensiero e vita di cui de Martino parla nella conferenza di Firenze avviene solo dopo che il suo interesse per l'emancipazione delle "plebi rustiche meridionali" può riconfigurarsi all'interno di un progetto conoscitivo, cioè non direttamente politico, o forse piuttosto politico in modo e senso differente da quello dell'attività che lo aveva visto impegnato nell'immediato dopoguerra. È qui che Levi da una parte e Gramsci dall'altra gli offrono gli strumenti per formulare un progetto dove conoscenza e trasformazione si presentano in stretta connessione. Una connessione, mi sembra, che può essere riassunta nella formula, demartiniana: «conoscere

settembre-31 ottobre 1952, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995. La frase sul libro di Levi era originariamente in E. de Martino, "Risposta a Quaroni", *Il rinnovamento d'Italia* 15 sett. 1952.

8 E. de Martino, *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996.

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

per rischiarare l'azione». Come intellettuale, de Martino ritiene di poter partecipare alla liberazione delle classi oppresse e sfruttate attraverso il proprio lavoro di ricerca e produzione di conoscenza¹⁰.

Sono proprio i testi che accompagnano la nuova edizione di *Sud e magia*, restituendo un contesto più ampio dei significati politici e culturali della ricerca demartiniana, a permettere di seguire la costruzione che Ernesto de Martino fa del suo ruolo di intellettuale dedito a «conoscere per rischiarare l'azione».

La questione del folklore, o della cultura popolare, si presenta in questo contesto come una questione in primo luogo politica. De Martino insiste, fin dall'immediato dopoguerra, sull'importanza di accogliere il popolare nella cultura nazionale:

guadagnare alla cultura le classi popolari, ma anche far penetrare mediamente nella cultura, accogliere nella luce della spiegazione, gli interessi, le esigenze, le esperienze del mondo che (per riprendere l'immagine che piacque al Levi) «vive oltre Eboli»¹¹.

Colmare la distanza tra intellettuali e popolo, ricomporre la frattura nella cultura nazionale, il compito indicato da Gramsci nei *Quaderni*, comporta dunque un movimento in duplice direzione¹².

10 Cfr. G. Satta, «Fra una raffica e l'altra». Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi», *Aut aut* 366, 2015, pp. 185-196.

11 E. de Martino, «Recensione a *Miti e leggende* di Raffaele Pettazzoni», *Avanti!*, LII, 157, 4 luglio 1948, p. 3.

12 La ricerca di Riccardo Ciavolella sul periodo della Resistenza in Romagna (*supra*) sembra portare alla luce, già in quella drammatica esperienza politica, la prima articolazione dei problemi relativi al rapporto tra cultura e popolo che troveranno nel dopoguerra, anche grazie alla lettura di Gramsci, nuovi sviluppi.

Il “cantiere di Sud e magia” si apre con *Note lucane* che rappresenta il luogo dove l’incontro di de Martino con il «mondo contadino meridionale» viene per la prima volta narrato e commentato estesamente, all’interno di uno scritto piuttosto singolare, dal carattere fortemente sperimentale, dove si realizza quel «miscuglio impuro di lavoro sindacale, inchiesta sociale, vecchia raccolta folkloristica, e futura storia orale» che caratterizza, secondo Giordana Charuty, il momento neorealista dell’antropologia demartiniana¹³.

La scena dell’incontro è il quartiere della Rabata di Tricarico «groviglio di tane che si addossano alle pendici alquanto brusche del colle di Tricarico», «labirinto di sconnesse viuzze precipiti, sfogo di fogne della parte alta del paese», «scenario che sembra la negazione della storia» dove tuttavia «vivono alcune migliaia di persone storiche [...] che contendono al caos le più elementari distinzioni dell’essere». Uno scenario dove «la forzata coabitazione di uomini e bestie suggerisce l’immagine di una specie umana ancora in lotta per distinguersi dalle specie animali», ma che è in realtà «tutto percorso da fermenti di ribellione e da eroica volontà di storia».

La scrittura sperimentale di *Note lucane*, appunti di viaggio che mescolano descrizioni d’ambiente, frammenti biografici, canti di protesta, aneddoti sulla vita politica locale e considerazioni sul ruolo antipopolare della Chiesa cattolica, mettendo nello stesso tempo in scena l’intellettuale e le sue reazioni di fronte a quel mondo per lui alieno, sembrerebbe, tra le altre cose, anche un tentativo di rispondere a una complessa duplice richiesta: fare in modo che la denuncia

13 G. Charuty, “Le moment néoréaliste de l’anthropologie demartinienne”, *L’Homme* 3/2010 (n° 195-196), pp. 247-281. E. de Martino, “Note lucane”, *Società* VI(4), 1950, pp. 650-667.

della miseria, nella sua «atroce materialità», non oscuri la «ribellione» e la «eroica volontà di storia» del mondo contadino. Da un lato, dunque, la denuncia della miseria e la testimonianza della volontà di ribellione di chi la subisce; dall'altro il riconoscimento dell'umanità e del valore di una vita culturale che non può essere ridotta alla sola miseria.

Bisogna ricordare che sono gli anni delle Assise per il Mezzogiorno, ma anche gli anni dell'inchiesta parlamentare sulla miseria (1951-1953), risposta conservatrice alle denunce della sinistra, dove la "miseria" si presenta come un ambito discorsivo assai ambiguo, nel quale sono messe in relazione la povertà materiale di una parte della popolazione e una particolare alterità culturale, per lo più concepita in termini esotizzanti e arcaizzanti¹⁴.

Certo de Martino non avrebbe potuto leggere il discorso sulla miseria meridionale in termini di *orientalismo interno*, ma i suoi motivi di diffidenza verso i rischi di naturalizzazione sono invece del tutto chiari ed espliciti. Soprattutto nella sua versione conservatrice, ma in fondo anche in quella "progressista", il discorso della miseria sembra estremamente ambiguo, nel suo contrapporsi oggettivamente alla «eroica volontà di storia» del mondo contadino.

Mi sembra che siano individuabili, negli scritti di questo periodo a cavallo tra anni '40 e '50, due diverse accezioni demartiniane della eroica volontà di storia, che hanno implicazioni differenti.

14 Nel suo operare, la "miseria" schiaccia l'alterità sulla condizione di povertà materiale e la inserisce all'interno di una retorica modernizzatrice che le assegna un unico destino: l'estinzione. Cfr. G. Satta, "Baronia 1959", in C. Bavagnoli, *Sardegna 1959. L'Africa in casa*, a cura di G. Satta e S. Novellu, Ilisso, Nuoro 2010, pp. 7-22.

La prima è quella che rimanda alla «irruzione nella storia» del mondo popolare subalterno, la tesi che aveva disturbato i redattori di *Società*, sia perché postulava che vi fosse stato un tempo in cui quel mondo si trovava fuori della storia, sia perché metteva insieme, in modo un po' frettoloso e indiscriminato, la Rivoluzione d'Ottobre, le rivolte anticoloniali, la storia del movimento operaio. Di questa volontà di storia, il mondo contadino meridionale partecipa prendendo coscienza della propria condizione subalterna, e ribellandosi ad essa. Continuare a trattare il mondo degli oppressi come oggetto, piuttosto che come soggetto di storia, continuare a ridurlo a natura dominabile e sfruttabile, a un mondo di cose e non di persone (l'accusa che rivolge ai naturalismi "borghesi"), rappresenta la forma intellettuale dell'oppressione.

È con la sua lotta contro l'oppressione che il mondo contadino irrompe nella storia, imponendo agli intellettuali, a coloro che «fanno tanto gli intelligenti» (come recita la canzone della Rabata che de Martino riporta e commenta in *Note lucane*), un nuovo compito, che non consiste solo nel «guadagnare alla cultura le classi popolari, ma anche far penetrare mediatamente nella cultura, accogliere nella luce della spiegazione, gli interessi, le esigenze, le esperienze del mondo che (per riprendere l'immagine che piacque al Levi) "vive oltre Ebo-li"».

Ma che cosa è da accogliere di quella cultura, che si presenta agli occhi dei contemporanei come arcaismo, irrazionalismo, arretratezza? La risposta di de Martino a questa domanda sembra cambiare lungo il corso degli anni '50.

Il *folklore progressivo*, che rappresenta una parte importante degli interessi di de Martino tra il 1949 e il 1951, sembra rispondere

all'esigenza di isolare, all'interno della vita culturale degli oppressi, quegli elementi "progressivi" che possono essere integrati, accolti nella cultura della nuova Italia democratica. Ma ciò avverrebbe al costo di lasciarne fuori una parte molto consistente, e probabilmente proprio quella che sarebbe più interessante comprendere.

Dall'altro lato della «volontà di storia», magari stavolta non eroica (o eroica in altro senso) e forse neanche del tutto consapevole di sé, c'è quella che potremmo chiamare una "storicità oggettiva" del mondo contadino meridionale. E cioè il riconoscimento del fatto che, pur nelle ristrettezze, nei drammatici condizionamenti dovuti alla miseria, quella parte di umanità che «vive oltre Eboli» (come dice de Martino riprendendo l'espressione di Levi) ha sviluppato di fronte ai fatti della vita un proprio sistema di risposte culturali. Se di eroismo si può qui parlare è di un eroismo quotidiano che consiste nel «salvare la propria umanità» e nel «respingere la tentazione bestiale delle cose» (come afferma in *Note lucane*).

Mi sembra che in questa dualità stia una delle tensioni che attraversano il progetto conoscitivo meridionalista e che ne determinano anche alcuni dei problemi e limiti. Man mano che dall'accogliere l'eroica volontà di storia, dall'accompagnare l'irruzione del mondo popolare subalterno nella storia, si passa sempre più allo studio delle forme di *miseria psicologica*, alle sopravvivenze e ai relitti, anche il quadro dei rapporti tra impegno politico e conoscenza si modifica, fino a arrivare all'opposizione tra il «fittizio lume della magia» e «l'autentica luce della ragione» che chiude *Sud e magia*, sul cui carat-

tere “illuminista” Fabio Dei e Alessandro Simonicca hanno giustamente richiamato l’attenzione¹⁵.

Mi chiedo se non risiedano in questo modo di guardare al mondo popolare le difficoltà di connettere l’etnografia e la più completa analisi culturale che Dei e Fanelli mi sembra rilevino, quando sottolineano «la netta divisione in due parti», e notano che

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.

E parlano di un autore «che proprio sulle questioni di metodo non riesce a sottrarsi del tutto ai gravami del naturalismo» (XXXII).

Tra il descrivere e il comprendere, c’è in effetti uno scarto che sembra preoccupare lo stesso de Martino, che, nell’introdurre la seconda parte, scrive che è necessario

superare l’isolamento del tutto artificiale dei dati relativi alla “magia lucana”. Tale isolamento è unicamente il risultato della nostra astrazione etnografica, per cui li abbiamo noi stessi separati dal contesto culturale; ed è ovvio che ogni astrazione di questo tipo ha soltanto un carattere provvisorio, e richiede ad un certo momento una reintegrazione nel concreto e nella sua dinamica, se si vuole passare dal descrivere al capire¹⁶.

15 A. Simonicca, F. Dei, “«Il fittizio lume della magia». Su de Martino e il relativismo antropologico”, in C. Gallini e M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 269-281.

Ma la reintegrazione di ciò che è stato astrattamente isolato nel contesto sociale è operazione complessa, ancorché mirabilmente condotta, che si muove su un piano diverso da quello etnografico e che conferisce all'etnografia quel carattere duale che Dei e Fanelli hanno notato.

Il secondo punto sul quale vorrei fare qualche considerazione riguarda il rapporto di Ernesto de Martino con il pensiero di Antonio Gramsci, in particolare per quanto riguarda la questione di cui abbiamo appena discusso, e cioè il rapporto tra conoscenza e trasformazione della realtà.

Nel bel saggio di Giovanni Pizza che costituisce uno dei capitoli centrali e più densi del suo lavoro sul tarantismo, il rapporto tra de Martino e il pensiero del dirigente comunista sardo, a lui noto attraverso la pubblicazione togliattiana dei *Quaderni*, è oggetto di una interpretazione che lo legge alla luce delle riflessioni di Roberto Esposito sul “pensiero vivente”¹⁷. Pizza sembra interpretare la scoperta di Gramsci come il fattore determinante che conduce de Martino dai primi lavori etnologici all'etnografia “endotica”, cioè al programma di studi etnografici sull'Italia meridionale che occupa quasi tutta la sua attività dalla fine degli anni '40 ai primi '60. Mentre sembra vedere nelle ultime ricerche sulle apocalissi culturali un significativo ritrarsi, sia rispetto al pensiero di Gramsci che a quella caratteri-

16 E. de Martino, *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015, p. 80. Il brano è all'inizio del cap. 5, *Magia lucana e cattolicesimo meridionale*.

17 R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

stica di “pensiero vivente”, estroflesso, che lo accomunerebbe a Gramsci.

Che la *Fine del mondo* costituisca una radicale rottura e discontinuità rispetto al lavoro “meridionalista” non è argomento nuovo. Fu per primo Vittorio Lanternari a avanzarlo, ragionando a caldo sulla pubblicazione del libro curato da Clara Gallini, sostenendo che con la ricerca sulle apocalissi culturali de Martino aveva abbandonato il campo dell’etnologia storicistica (da lui stesso fondato) per ritornare a una forma di ontologismo; e cioè di aver abbandonato l’antropologia per una sorta di antropologia filosofica¹⁸.

Dunque l’abbandono e la critica di Gramsci e del marxismo corrisponderebbero a un più generale riorientamento del pensiero e della ricerca di Ernesto de Martino negli ultimi anni della sua vita. Affermazione che credo condivisibile in linea di massima, ma che potrebbe essere anche letta alla luce di ipotesi differenti.

Mi sembra che questo ripensamento estremamente critico sull’importanza del pensiero di Gramsci negli appunti per la *Fine del mondo* potrebbe anche portare a porsi retrospettivamente il problema di valutare con cautela le stesse adesioni di un quindicennio prima. A chiedersi insomma, in che modo de Martino fu gramsciano, quale fu *il suo Gramsci*.

Giovanni Pizza mette correttamente in guardia dalle letture frammentarie, che procedono a interpretare il pensiero di un autore affastellando citazioni, senza seguirne il ritmo interno (come Gramsci sosteneva dovesse essere fatto per Marx per sottrarlo alle letture dogmatiche). È un suggerimento che mi trova d’accordo: almeno nel

18 V. Lanternari, “Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo”, *Studi Storici*, 19(1) 1978, pp. 187-200.

senso che non sembra lecito ricostruire un pensiero articolato e complesso, che si sviluppa lungo il corso di un trentennio, in base a frammenti arbitrariamente scelti. Mi pare però ugualmente importante, o almeno non del tutto futile, per rispondere alle domande che qui ci poniamo, andare a recuperare, nella produzione di Ernesto de Martino, quei luoghi nei quali la riflessione su Gramsci, sul suo pensiero, sulla sua utilizzazione, è condotta in maniera esplicita. Una operazione filologica che de Martino stesso avrebbe probabilmente potuto definire un preliminare «accertamento dei fatti»¹⁹.

Un primo dato che emerge è che i luoghi dove Gramsci è direttamente citato nella produzione demartiniana non sono moltissimi: se ne contano una trentina, concentrati in larghissima parte tra il 1948 e il 1955, una buona metà dei quali sono articoli di quotidiani e periodici. Dopo il 1955, Gramsci compare solo in due articoli dell'*Espresso* mese del 1960, uno dedicato al tarantismo, l'altro al gioco della falce.

Molto spesso, Gramsci è solo nominato, vuoi come terminale della famosa linea De Sanctis–Croce–Gramsci, vuoi come nume tutelare di qualche importante impresa intellettuale o politica (per esempio: l'unificazione della cultura nazionale), vuoi come autore di una massima o di una espressione (come diceva – o avrebbe detto – Gramsci).

19 In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, de Martino distingue due momenti necessari dell'analisi storiografica: eurisi e anamnesi. Lo «sterile filologismo» della scuola viennese consisterebbe proprio nel «far valere come storiografia ciò che costituisce solo il momento euristico di essa». Ma, per quanto destinato a non «esorbitare», il momento euristico è per de Martino indispensabile.

Del resto anche nella *Terra del rimorso*, opera che sicuramente risente più di altre di pensieri e tematiche gramsciane, Gramsci è nominato, di sfuggita, una sola volta nell'introduzione, sia pure nel ruolo fondamentale di primo proponente di una "storia religiosa del sud", cioè del progetto che lui stesso sta portando avanti da un decennio. Riferimenti senz'altro importanti, forse anche segno di una tale introiezione del pensiero di Gramsci da rendere superflua la citazione esplicita, la cui importanza non può certo essere sottovalutata, ma anche in qualche misura reticenti, spesso presentati di sfuggita, senza la approfondita discussione che meriterebbe un pensiero con il quale ci si confronta continuamente.

Un secondo dato da sottolineare è il cambiamento nel corso del tempo nei riferimenti gramsciani e nel significato che viene loro attribuito da de Martino. Per sintetizzare un discorso che necessiterebbe una più ampia trattazione, il primo Gramsci che troviamo, negli scritti degli anni 1948-1949 è quello del *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, appena pubblicato: è il Gramsci teorico della revisione storicistica del marxismo, o della «storicizzazione del marxismo», come dice lo stesso de Martino. È evocato inizialmente nel contesto della analisi politica da un dirigente di partito (o ex dirigente di partito) come è allora de Martino, sulle pagine del quotidiano di questo stesso partito.

Il Gramsci che troviamo nel secondo blocco di riflessioni (tra il 1951 e il 1953), è l'autore delle *Note sul folklore* (in *Letteratura e vita nazionale*). È l'intellettuale che legittima lo studio della cultura popolare e pone le basi per una sua rinnovata concezione, lontana dal floclorismo romantico. Ma è anche colui che pone uno dei più seri ostacoli allo studio della cultura popolare, quando teorizza che que-

sto studio abbia valore solo in quanto dovrebbe contribuire a “estirpare” l’arcaico per “sostituirlo” con la più elevata cultura della classe operaia. Più ancora che il primo Gramsci, questo è un Gramsci il cui pensiero va “oltrepassato” e “svolto”: due espressioni che compaiono con frequenza nei passi dove de Martino discute di Gramsci.

De Martino tenta dapprima di “svolgere” il pensiero di Gramsci con il *folklore progressivo* (1951-1952), cioè con il tentativo di individuare una parte vitale e positiva all’interno della cultura popolare. Poi, pur tributando costantemente un omaggio all’idea del conoscere per trasformare, si dedica allo studio del folklore “arcaico”, senza dirette ricadute politiche. Accanto a Gramsci, in questa fase, è Levi a ispirare, in modo non sempre direttamente riconoscibile, i programmi di ricerca demartiniani.

C’è poi un terzo Gramsci, l’ispiratore della “storia religiosa del sud”, quello che ha osservato la pluralità dei cattolicesimi e ha invitato a compiere analisi particolareggiate dei complessi processi egemonici in atto nella società italiana. È un Gramsci che è più raramente oggetto di riflessione esplicita, ma forse anche più profondamente e sotteraneamente presente nei testi demartiniani. E che finisce per scomparire del tutto, anche come semplice riferimento. Ernesto de Martino ha consumato il suo distacco dal PCI – a partire dal 1957 non rinnova la tessera – e forse richiamarsi a Gramsci non gli serve più per legittimare quegli studi che apparivano tanto sospetti agli apparati del partito (cfr. la famosa allusione di Togliatti nel 1953 ai «serissimi studi sul valore conoscitivo della stregoneria»²⁰).

20 Cfr. V. Severino, “Ernesto de Martino nel PCI degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale”, *Studi Storici*, 44(2), 2003, pp. 527-553.

Quello che ricompare nella *Fine del mondo*, è di nuovo il Gramsci del *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, quello del 1948, ma questa volta non è più la guida per ribattere alle critiche degli avversari “borghesi” del materialismo: è lui l’oggetto di quella stessa critica. Che senso possiamo attribuire a questo “ritorno” al primo Gramsci, che ci si presenta peraltro vestito dei panni di quel materialismo dogmatico che doveva servire a combattere? È difficile dirlo, e forse non è questa la sede per avanzare ipotesi: resta il fatto che questo ripensamento invita a riprendere la questione e sondare più a fondo, anche attraverso un lavoro filologico, il rapporto tra de Martino e il pensiero di Gramsci in tutta la sua estensione e durata.