

nostos

ΝΟΣΤΟΣ



Laboratorio di ricerca storica e antropologica

n° 2 - dicembre 2017

nostos

Laboratorio di ricerca storica e antropologica

rivista annuale dell'ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE ERNESTO DE MARTINO



Direttore: Marcello Massenzio

Comitato di direzione: Pietro Angelini, Annalisa Bini, Nicola Gasbarro, Valerio Petrarca, Giovanni Pizza, Enrico Sarnelli, Gino Satta, Pino Schirripa, Adelina Talamonti, Giuseppe Vacca

Comitato scientifico: Roberto Beneduce, Giordana Charuty, Fabrizio Ferrari, Serge Gruzinski, Roberto Pastina, Gennaro Sasso, Valerio Severino, Dorothy Zinn

Redazione: Gino Satta (coordinatore), Chiara Cappiello, Roberto Evangelista, Giuseppe Maccauro

La rivista ha sede presso l'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, Roma

ISSN 2532-1269

Progetto grafico: Gino Satta

In copertina: *Sulla "rotta balcanica"*, fotografia di Gino Satta, Kos (GR), agosto 2014



l'ultimo laboratorio di Clara Gallini

Gino Satta, <i>L'ultimo laboratorio di Clara Gallini</i>	5
Marcello Massenzio, <i>La bizarre meravigliosa</i>	13
Paola Pallottino, <i>Microbiografia dalle lettere</i>	25
Clara Gallini, <i>Prefazione</i>	35
Clara Gallini, <i>Bibliografia di Marc Soriano</i>	53
Adelina Talamonti, <i>Il lato oscuro degli uomini e delle cose</i>	61
Clara Gallini, <i>I territori del meraviglioso</i>	71
Clara Gallini, <i>La soglia del dolore</i>	95

saggi

Berardino Palumbo, <i>L'occhio del re</i>	137
Giovanni Pizza, <i>Ernesto de Martino fuori di sé</i>	193

laboratorio

Gino Satta, <i>La crisi e l'oltre</i>	237
Pasquale Voza, <i>Apocalisse culturale e mutazione antropologica</i>	251
Roberto Beneduce, « <i>Des mots tordus</i> »	265
Simona Taliani, <i>In un mondo rigenerato</i>	305
Marcello Massenzio, <i>Fine del mondo, fine di mondi</i>	337

à propos

Roberto Evangelista, <i>Letteratura e antropologia</i>	355
Andrea Carlino - Giovanni Pizza, <i>Ernesto de Martino 50</i>	361

autori

L'ULTIMO LABORATORIO DI CLARA GALLINI

Il primo numero della nostra rivista era uscito da poche settimane, quando, il 20 gennaio 2017, proprio in occasione di una riunione della direzione che avrebbe dovuto cominciare a programmare il secondo, ci ha raggiunto la notizia del ricovero di Clara Gallini all'ospedale San Giovanni di Roma. Si trattava di una emorragia cerebrale, dalla quale non si sarebbe più ripresa e che avrebbe portato nella notte alla sua improvvisa scomparsa.

È ancora difficile, a meno di un anno di distanza, fare i conti con il vuoto lasciato da Clara Gallini per coloro che hanno avuto il privilegio di conoscerla, lavorare con lei, condividere i momenti di convivialità che costituivano per lei un necessario complemento dell'attività intellettuale.

Altrettanto difficile è misurarsi con l'enorme lascito intellettuale di una studiosa originale e di straordinaria levatura, i cui sostanziali contributi all'antropologia dell'ultimo mezzo secolo, forse anche a causa della sua ritrosia verso le celebrazioni, della sua costan-

te attitudine auto-ironica e anti-retorica, del suo giocare a nascondersi nelle vesti dimesse dell'“allieva” di consacrati maestri, sono ancora in larga parte poco esplorati, se non addirittura misconosciuti.

Sarà necessario del tempo – e non poco – per assumere il lasciato in tutta la sua ampiezza e profondità, in relazione ai diversi temi che hanno costituito gli assi portanti della sua ricerca, e alle diverse dimensioni della sua attività intellettuale, non ultima quella intrapresa come presidente dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, fin dal giorno della sua fondazione oltre 20 anni fa. Se questa è stata un luogo di incontri e di intersezioni di percorsi di studio, aperto senza preclusioni di scuola ai più diversi apporti, attivo nella promozione della ricerca e determinante nel ritorno di interesse su una importante tradizione degli studi antropologici italiani, lo si deve soprattutto a lei.

Nonostante le molte difficoltà appena accennate, abbiamo ritenuto che fosse necessario, già in questo numero della rivista progettato così a ridosso della sua scomparsa, cominciare a riprendere i fili di un'attività che – come nota Adelina Talamonti – non era stata affatto interrotta dalla “malattia” con la quale Clara Gallini conviveva faticosamente da anni; e che aveva anzi ripreso negli ultimi tempi una particolare intensità, come testimoniano le numerose iniziative nelle quali era impegnata, in un ostinato tentativo di “resistenza” al male e di riappropriazione della vita, e soprattutto della libertà e autonomia personale, che la malattia aveva fortemente limitato e rischiava continuamente di annullare.

Per questo abbiamo voluto riunire qui alcuni preziosi materiali che recano traccia delle fasi più recenti del suo ininterrotto lavoro intellettuale e scientifico, in attesa di poter dedicare alla sua figura un

più ampio progetto di studio e di analisi che richiederà altri tempi e altro impegno.

Si tratta dunque di tracce, che certo non esauriscono la ricchezza dell'attività di Clara Gallini negli ultimi anni della sua vita, ma che consentono di entrare almeno in parte nel suo ultimo laboratorio intellettuale e di seguire alcuni percorsi della sua ricerca, nei quali memoria e rivalutazione critica si intrecciano per produrre nuove prospettive e nuove conoscenze.

Nella prima sezione della rivista, che abbiamo per questo intitolato *l'ultimo laboratorio di Clara Gallini*, raccogliamo alcuni materiali relativi a due tra i “cantieri” della sua attività più recente. Il primo riguarda una pubblicazione alla quale stava lavorando proprio nei giorni che hanno preceduto la sua scomparsa. Marcello Massenzio, che presenta i materiali, ricostruisce con partecipazione e emozione il contesto e la storia del progetto editoriale di cui facevano parte. Si trattava di pubblicare le lettere indirizzate a Clara da Marc Soriano, scrittore e studioso cui l'aveva legata una lunga amicizia, e al quale era stata accomunata – come ci racconta Marcello Massenzio – da una *bizzarrie* assunta auto-ironicamente come «sigillo della propria identità intellettuale», nonché dalla passione per la libertà, intesa in un senso radicalmente partecipativo («la parola “libertà” raggiunge il suo senso più pieno solo se si aggiunge il termine “con”», scriveva in quei giorni Clara Gallini), e da uno stile di scrittura sempre (auto)ironico e dissacrante, cifra stilistica che rimandava a profonde convinzioni in tema di etica della conoscenza e della ricerca. Per questo incompleto carteggio (mancavano le sue lettere a Marc Soriano, che lei non disperava tuttavia di poter ritrovare e pubblicare) Clara aveva appena terminato di scrivere una *Prefazione*: «un pre-

zioso, singolare frammento di autobiografia intellettuale» lo definisce Marcello Massenzio, che trascende le caratteristiche del testo di servizio, alle cui regole pure si attiene magistralmente, aprendo una prospettiva di grande interesse sul suo ultimo laboratorio. Per questo ci pare opportuno pubblicarla, pur in assenza del testo che avrebbe dovuto presentare, insieme all'introduzione di Massenzio che ne offre una approfondita lettura, a una *Nota* biografica su Marc Soriano di Paola Pallottino, costruita su frammenti autobiografici, che prendiamo in prestito dall'editore Sellerio, e a una (parziale ma cospicua) bibliografia dell'autore compilata da Clara Gallini.

Il secondo "cantiere" riguarda invece una raccolta di propri saggi che Clara stava progettando, la cui storia e le cui caratteristiche sono illustrate nella presentazione di Adelina Talamonti. Tra i saggi della raccolta, tutti scritti nell'arco di circa un decennio tra il 1983 e il 1994, Talamonti ne ha selezionato due, pubblicati rispettivamente nel 1990 (*I territori del meraviglioso*) e nel 1993 (*La soglia del dolore*)¹, che sembrano particolarmente rappresentativi tanto degli interessi scientifici quanto dei diversi stili e registri della scrittura di Clara Gallini. Sono saggi che si collocano nella fase probabilmente più densa e originale della sua ricerca, quella che si apre con la pubblicazione de *La sonnambula meravigliosa*², il capolavoro che la riedizione nel 2013 da parte de *L'Asino d'oro* ha meritoriamente riproposto

1 C. Gallini, *I territori del meraviglioso*, in *Linguaggio, ragione, follia*, a cura di R. Beneduce, ESI, Napoli 1990, pp. 193-212 (qui alle pp. 69-91); Ead., *La soglia del dolore*, in "Etnoantropologia", 2, 1993, pp. 8-31 (qui alle pp. 93-133).

2 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983; II ed. *L'Asino d'oro*, Roma 2013.

all'attenzione dei lettori, e che si spinge fino al "cantiere" de *Il miracolo e la sua prova*³, prosecuzione ideale e, nello stesso tempo, punto di arresto di quella feconda linea di ricerca⁴. Li ripubblichiamo – per gentile concessione degli editori – nella convinzione che anche questi costituiscano un documento di notevole interesse sull'ultimo laboratorio intellettuale di Clara Gallini.

Oltre all'incursione nell'ultimo laboratorio di Clara Gallini e alla rubrica *à propos*, il numero contiene altri due blocchi di testi che ritornano su temi che sono stati al centro degli interessi dell'Associazione e dei suoi soci. La sezione *saggi* accoglie due contributi che, a partire da riflessioni intorno a Ernesto de Martino, ragionano su alcuni nodi di particolare rilevanza per gli studi antropologici italiani. Nel primo, Berardino Palumbo rielabora l'intervento presentato al

3 C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova*, Liguori, Napoli 1998.

4 Ricordo di aver letto in dattiloscritto il lavoro su Lourdes mentre ero dottorando all'Orientale di Napoli, e di aver avuto modo di intuire – se non discutere apertamente – le perplessità di Clara non tanto sul risultato della sua ricerca, come sempre di altissimo livello analitico e letterario, frutto di raffinatissime capacità di lettura e ricostruzione storica, quanto sugli aspetti metodologici dell'operazione da lei condotta nel libro, che – progettato per essere frutto di una ricerca sul campo – aveva finito per trovare in Zola un rifugio accogliente quanto scomodo. Credo non sia superfluo ricordare che, mentre era aperto il "cantiere" di Lourdes, proprio nell'intervallo che separa i saggi della progettata raccolta dalla monografia, Clara Gallini lavorava alla ricostruzione dell'attività di etnografo "sul campo" di Ernesto de Martino. Cfr. E. de Martino, *Note di campo: spedizione in Lucania, 30 sett.-31 ott. 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995; 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.

convegno *De Martino antropologo del mondo contemporaneo*, organizzato e ospitato dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana nella sua sede romana di Palazzo Mattei di Paganica il 26 e 27 maggio 2016, in occasione delle celebrazioni per il cinquantesimo anniversario della morte dello studioso. Il testo di Palumbo propone una critica dell'antropologia politica di Ernesto de Martino, che individua nelle sue opzioni teoriche radicalmente storicistiche e anti-naturalistiche l'origine di alcune difficoltà – proprie non solo dell'autore, ma di tutto un filone di studi che ne ha seguito più o meno da vicino le orme – nel confrontarsi con l'etnografia dello Stato e dei processi politici in atto in Italia, e nel meridione in particolare. Nel secondo, Giovanni Pizza parte da una acuta analisi dell'assenza dell'antropologia prodotta in Italia dalla scena e dal dibattito internazionale, anche quello relativo alle *World Anthropologies*, e da una riflessione sulla egemonia linguistica e sul problema della traduzione, per poi ragionare su due recenti e importanti edizioni di de Martino in inglese (*The Land of Remorse*) e in francese (*La fin du monde*), che rendono finalmente accessibili a un pubblico non italofono opere di fondamentale importanza storica e dense di suggestioni ancora attuali, nonostante i diversi decenni trascorsi dalla loro prima pubblicazione. Due contributi fondamentali alla conoscenza dell'antropologia prodotta in Italia, che nello stesso tempo – al di là dei meriti indiscutibili di curatori e traduttori e certo non per loro responsabilità – rischiano di non essere sufficienti a dissipare *cultural misunderstandings* di remota origine, soprattutto per quanto riguarda il mondo anglofono.

La sezione *laboratorio* raccoglie le rielaborazioni, più o meno radicali, di alcuni tra i contributi presentati in occasione di un seminario, anch'esso parte delle iniziative per il recente cinquantenario

demartiniano. Del seminario, *La crisi e l'oltre*, organizzato dalla Associazione Internazionale Ernesto de Martino, con il contributo del Comune di Bassano Romano, che lì si è tenuto nell'ottobre del 2015, pubblichiamo il mio intervento introduttivo, preceduto dal testo scritto a nome dell'Associazione per convocare i convegnisti, fornendo loro una traccia, per quanto generica, di discussione, seguito da quattro interventi che, in modi differenti, riprendono sollecitazioni di Ernesto de Martino per aprire interessanti spazi di riflessione.

Partendo da una rilettura di passi della *Fine del mondo* sulle apocalissi senza *escaton*, Pasquale Voza interroga il pensiero di Pasolini intorno alla “mutazione antropologica” e al “genocidio culturale” per trovarvi spunti di analisi che, ricollegati ad altri, precedenti e posteriori, possono fornire importanti stimoli conoscitivi per interpretare un presente sempre più monodimensionale, appiattito sulle logiche dell'accumulazione di capitale; Roberto Beneduce mette in relazione le analisi demartiniane sulle apocalissi psicopatologiche con le ricerche di Clara Gallini sui percorsi oscuri della guarigione, per analizzare i materiali etnografici relativi alle visioni; Simona Taliani riprende, a partire da un recente dibattito tra David Graeber e Eduardo Viveiros de Castro, il tema della realtà dei poteri magici, interrogandosi – in uno spirito molto demartiniano – sui severi limiti epistemologici di una ermeneutica antropologica che si rifiuti di chiamare in causa la dimensione ontologica.

Chiude la sezione l'intervento nel quale Marcello Massenzio ripercorre il tema della fine nel pensiero antropologico di Ernesto de Martino ricorrendo a «un excursus articolato su due livelli interconnessi: l'inquadramento teorico, da un lato e, dall'altro lato, l'analisi di situazioni storico-culturali concrete». A partire dal capitolo cen-

trale (anche dal punto di vista teorico) de *Il mondo magico* Massenzio segue l'articolazione del pensiero di de Martino, da un lato nell'analisi dei dispositivi di destorificazione mitico-rituale, e dall'altro nella concretezza delle diverse dimensioni etnografiche in cui questi sono messi in opera, dall'angoscia territoriale degli Achilpa al furore del capodanno svedese, mettendo in evidenza i nessi teorici che – pur nelle loro diversità – le congiungono.

Nel mese di gennaio, un convegno dedicato a Clara Gallini, a un anno dalla scomparsa, inizierà quel lungo e complesso lavoro di riflessione sul suo lascito cui ho accennato sopra. Organizzato per conto dell'Associazione da Enrico Sarnelli e Adelina Talamonti, il convegno si terrà presso la "Sapienza" Università di Roma, l'Ateneo dove Clara Gallini aveva concluso la sua lunga carriera di docente e che l'aveva insignita del titolo di Professore Emerito. Parteciperanno alcuni tra i molti studiosi i cui percorsi di ricerca si sono intrecciati con quelli di Clara: non tutti, purtroppo, perché sarebbe impossibile riunire in una sola occasione i numerosissimi studiosi di varie discipline e orientamenti culturali con i quali ha intrattenuto relazioni, o che hanno trovato in lei un riferimento importante per le loro ricerche, sempre ammesso che fosse cosa facile, o anche solo possibile, stilare una lista; e date anche le scarsissime risorse di cui si dispone oggi per questo genere di attività.

A questa prima occasione intendiamo comunque farne seguire altre, di carattere seminariale, nelle quali ci proponiamo di riprendere l'opera di Clara Gallini per sottoporla a nuove approfondite letture. Convegno e seminari dovrebbero in seguito costituire il nucleo centrale del prossimo numero di *Nostos*.

LA BIZARRE MERAVIGLIOSA

La parola “libertà” raggiunge il suo senso più pieno solo se si aggiunge il termine “con”

Clara Gallini, gennaio 2017

1. L'ultimo scritto di Clara Gallini, perfettamente compiuto e rimasto inedito, è la *Prefazione* alla progettata pubblicazione della raccolta di lettere che, tra il 1981 e il 1994, le aveva indirizzato Marc Soriano, scrittore, saggista dalla personalità complessa e poliedrica: in breve, un intellettuale impegnato nel sociale e ribelle a ogni sorta di convenzioni accademiche, autenticamente libero, *bizarre* al pari della sua illustre interlocutrice. Frammenti della biografia di Soriano, scritti con mano leggera, sono disseminati nella *Prefazione* che alla nostra rivista è concesso il privilegio di pubblicare, esaudendo – almeno in parte e nei limiti delle nostre possibilità – l'ultimo desiderio di Clara. Il lettore che voglia conoscere più da vicino Marc Soriano

potrà fare riferimento alla biografia «concisa ma acutissima» contenuta nella *Nota* di Paola Pallottino, ristampata qui di seguito.

Credo che non sia privo d'interesse mettere a parte il lettore della circostanza in cui Clara mi ha riferito – con ampiezza di dettagli – del progetto cui stava dedicando tutte le proprie energie: è stato nel corso di una visita che le ho reso, in cui si è immediatamente stabilito tra noi un clima raro, improntato al calore dell'amicizia e al fervore intellettuale, dal quale il progetto stesso sembrava trarre nuova linfa. Per questa ragione, superando la barriera del riserbo, attingerò alla sfera dei ricordi personali nella prima parte di questo scritto, in cui il distacco critico è temperato dai riflessi della partecipazione emotiva.

Ho incontrato Clara – per quella che non avrei mai pensato potesse essere l'ultima volta – in un pomeriggio del fatidico gennaio 2017: un incontro lungo, vivace, dominato dal reciproco desiderio di dialogare *alla nostra maniera*; lei era piena di curiosità per il seminario parigino dedicato alla presentazione di *La fin du monde* di De Martino, cui avrei preso parte di lì a poco; io ero ansioso di conoscere qualcosa di preciso circa l'opera cui stava lavorando. Rimasi colpito dall'impegno profuso nel lavoro propedeutico alla pubblicazione del *corpus* di lettere che le aveva inviato Marc Soriano: in questa prospettiva aveva già approntato la *Prefazione* che promise di farmi leggere al più presto, dopo averla rimeditata.

Sapevo che l'incontro con Soriano aveva avuto su di lei un effetto folgorante, fonte di un'intesa umana e intellettuale profonda e prolungata nel tempo, nutrita di contenuti politici e culturali di rilevante spessore: da qui il bisogno, innanzitutto etico, di dare alle stampe le missive di Soriano, sufficienti – a detta della stessa Clara –

a dare un'idea dell'intero carteggio, per il momento pressoché impossibile da completare, per via delle molteplici difficoltà fino ad allora incontrate nel rintracciare le eredi di Soriano. Nell'ascoltare le parole di Clara percepivo che alla radice dell'impegno gravoso di tradurre dal francese le lettere di Marc Soriano – e di dettarle alla collaboratrice-amica Adelina Talamonti – ci fosse anche un non detto: l'esigenza, forse, di rivivere quel rapporto al fine di fare interagire il passato con il presente tanto sul piano personale, quanto su quello politico-sociale.

È poi accaduto che, nel corso del nostro animato dialogo, i suoi e i miei discorsi finissero per trovare un punto di convergenza assolutamente insospettato: nell'enumerare i partecipanti al citato seminario parigino, ho fatto il nome di Jean-Claude Schmitt; nel sentirlo pronunciare, Clara ha avuto un sussulto esclamando, come era solita fare nelle situazioni che la riempivano di stupore di fronte agli insondabili misteri che governano le coincidenze: «Ma non è possibile! Jean-Claude? Ma non è possibile!».

Clara mi spiegò che era stato proprio Jean-Claude Schmitt ad aver favorito il suo incontro con Soriano, avendo invitato entrambi a partecipare ad un convegno dedicato allo *Charivari*, tenutosi all'*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, nelle cui edizioni (altra coincidenza) era stato appena pubblicato il volume *La fin du monde*. Il ruolo del grande medievista non si era limitato al duplice invito; egli aveva intuito che l'intesa intellettuale che si era stabilita da subito tra Soriano e *madame* Gallini era cementata dalla comune inclinazione alla *bizarrierie* (termine-concetto di cui solo leggendo e rileggendo il testo della *Prefazione*, ho imparato a valutare il vasto ambito semantico). È tuttora impresso nella mia mente il ricordo del piacere

sottile che provava Clara nel rievocare, in quel pomeriggio ormai mitico, gli aggettivi che Jean-Claude aveva utilizzato per definirla – «colta e bizzarra» – in un biglietto inviato a Soriano e che quest’ultimo aveva passato alla stessa Clara, la quale l’aveva riposto in uno dei tanti cassette delle memorie. Mi confessò che trovava lusinghiero, in particolare, il fatto di essere stata percepita come studiosa *bizarre* da un collega tanto stimato di cui avrebbe voluto conoscere altre opere oltre al celebre *Santo levriero*: promisi che le avrei portato, al prossimo incontro, *La conversion d’Hermann le Juif*, che affrontava il problema del rapporto tra autobiografia, storia e *fiction* che sapevo starle molto a cuore.

Dialogando con lei mi venne da pensare che quell’aggettivo – *bizarre* – era affiorato dal passato perché lei potesse cogliervi, *a posteriori*, una delle costanti della propria esistenza: quella fertile inquietudine intellettuale che faceva di lei una studiosa “a parte”, spingendola a sperimentare, a inoltrarsi con le sue ricerche in territori inesplorati, fuori dai sentieri normalmente battuti dagli antropologi di professione. Cominciavo a capire che l’obiettivo che Clara stava perseguendo con tutto il suo impegno era più complesso di quanto avessi potuto immaginare: certo, le stava a cuore pubblicare – per non vederlo condannato all’oblio – un corpus di lettere ricco di saperi, di scambi, di fermenti tuttora vitali; in parallelo, ad un livello più profondo, la sua impresa editoriale rispondeva anche a una finalità di carattere introspettivo, di cui intravedevo appena i contorni e che in seguito, dopo la lettura della *Prefazione*, mi sarebbe apparsa in piena luce.

Riprendo il filo del racconto: il fatto di poter contattare, per mio tramite, Jean-Claude Schmitt fece sorgere in Clara l’idea di po-

ter recuperare le lettere che lei stessa aveva inviato a Soriano e, quindi, di pubblicare il carteggio nella sua integrità. La prospettiva la emozionò molto e insieme ci mettemmo a studiare la strategia migliore per conseguire il risultato agognato, sperando che Schmitt avesse ancora rapporti con la famiglia Soriano e ne possedesse l'indirizzo preciso; sperando, inoltre, che le eredi di Soriano avessero conservato il fascio di lettere dell'amica Clara. Valeva la pena, in ogni caso, di seguire la pista che si era aperta all'improvviso, come per incanto. Io avrei illustrato a Jean-Claude questa vicenda che aveva dello straordinario; Clara mi chiese con gentile levità di farle da *messaggero*: avrei dovuto consegnare a Schmitt un plico contenente una sua lettera e, in più, come *memento*, il vecchio biglietto che metteva positivamente in luce il suo lato *bizarre*.

Al momento del congedo, Clara mi disse che mi avrebbe fatto pervenire, tramite Adelina Talamonti, il plico per J.-C. Schmitt in occasione dell'assemblea dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino, fissata per venerdì 20 gennaio. È quanto, di fatto, è accaduto, ma il clima era divenuto, inaspettatamente, tragico: in quello stesso venerdì Clara aveva iniziato il suo lungo viaggio verso la notte che sarebbe giunto a termine all'alba del giorno dopo. Clara mi aveva anche fatto pervenire due copie della *Prefazione* datata gennaio 2017, una per Schmitt e una per me, accompagnata da un delicato invito alla lettura. Ho assolto a Parigi il mio compito di messaggero.

2. Il testo della *Prefazione*, letto e riletto, mi ha conquistato non solo per l'aura in cui l'hanno avvolto la circostanza della sua stesura e quella della consegna nelle mie mani, ma anche per l'obiettivo riconoscimento dei suoi valori intrinseci; mi ha conquistato malgra-

do io non conoscessi il dossier delle lettere che si proponeva d'introdurre: questo dato paradossale mi ha indotto a riflettere e ad operare opportuni *distinguo*. La prefazione, di norma, è uno scritto che esiste in funzione di un altro scritto, fornendo, a tale scopo, le coordinate storiche e le chiavi di lettura ritenute più idonee ai fini della sua ricezione critica. La prefazione di Clara si adegua a questo modello che si potrebbe definire *strumentale* e, al tempo stesso, lo trascende: ciò perché essa possiede una propria autonomia concettuale, persegue una finalità che va oltre l'occasione contingente e che fa di essa anche un testo fruibile in sé e per sé. In breve, la *Prefazione* in questione rispetta i codici del genere letterario cui appartiene e poi, sottilmente, si emancipa da essi, senza che si avverta alcuna frattura, grazie al tono uniforme della scrittura, di alto spessore letterario.

La personalità e l'opera di Marc Soriano sono lumeggiate nei loro aspetti salienti; altrettanto vale per l'occasione dell'incontro dei due protagonisti che, visto a distanza di tempo, assume i caratteri dell'*apparizione irripetibile di una lontananza*. L'autrice riconsidera il pensiero che ha nutrito l'opera dell'amico-collega e, nel farlo, scruta contemporaneamente in se stessa: fa affiorare l'immagine di sé risalente all'epoca del primo contatto con Soriano (un vero «colpo di fulmine» intellettuale) per poi passare, con cenni rapidi, all'oggi, alle attuali condizioni di vita. Nell'intrecciarsi degli sguardi e nel continuo trascorrere dal passato al presente (e viceversa) risiede, forse, la cifra di questa prefazione di cui noi privilegeremo – in questa sede – il côté autobiografico. Rispetto al libro, bello e coraggioso, *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia* (Nottetempo, Roma 2016) apertamente autobiografico, la *Prefazione* ci appare come un'autobiografia *sotto traccia*, velata più che dichiarata; è come se la traduzione

le lettere di Soriano avesse dato a Clara l'opportunità (più o meno dichiarata, più o meno esplicita) di ricostruire mentalmente la fase che ha segnato una svolta significativa nel proprio percorso di studiosa. Una svolta in cui, a distanza di anni, ella si riconosce, palesando il proprio debito di riconoscenza nei confronti di tutto ciò che l'ha resa possibile: le persone, i libri e, sullo sfondo, la città-simbolo di rivoluzionarie proposte culturali e politiche, la *mitica* Parigi degli anni '80 del Novecento. Sia ben chiaro: la lettura qui proposta riflette un personale punto di vista (determinato da motivazioni in cui non è agevole separare il piano affettivo da quello intellettuale) che non esclude ma, anzi, sollecita altre scelte, altri tipi di approccio.

Agli inizi degli anni '80 del secolo scorso, quando approda a Parigi, Clara Gallini è una studiosa affermata, in possesso di una propria metodologia della ricerca antropologica e forte di una personale linea di pensiero; ha interiorizzato, in modo criticamente sorvegliato, l'insegnamento di Ernesto de Martino; ha stretto un importante sodalizio scientifico con Vittorio Lanternari, del quale ammira entusiasticamente *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Feltrinelli, Milano 1960); ha assorbito la lezione di Antonio Gramsci. Tutto questo si riflette nella produzione saggistica, già imponente; essendo persona del tutto restia all'autocelebrazione, ella si limita a segnalare un solo titolo, *Protesta e integrazione nella Roma antica* (Laterza, Bari 1970), al quale si sente particolarmente legata e di cui rivendica il carattere innovatore, anticipatore di temi e di problematiche che avrebbe avuto modo di approfondire nel corso dei frequenti soggiorni di studio a Parigi. È una studiosa affermata, si diceva, ma – come ogni autentico intellettuale – non appagata: l'esigenza di ampliare i propri orizzonti culturali; l'aspirazione a fare

dell'antropologia un terreno di relazioni e di scambi, un crocevia di diversi saperi; la necessità, avvertita con sempre maggiore urgenza, di mettere in dialogo, con rigore, la dimensione scientifica e la dimensione socio-politica: tutto questo fa sì che ella trovi in *quella* Parigi il proprio humus ideale. Mi pare commovente, per sobrietà e intensità, il ritratto che Clara fa di sé: «Io avevo la bellezza di cinquant'anni, ma nell'animo era come se fossi adolescente. Adolescente di allora, s'intende. Con tanta voglia d'imparare dai libri, e ne avevo anche già scritti un po'». La voglia d'imparare, in effetti, non l'ha mai abbandonata; l'adolescenza intesa come *categoria dello spirito* è una costante del suo essere: persino dalla malattia che l'ha colpita, coraggiosamente oggettivata e trasformata in terreno d'indagine, è stata capace d'imparare, per poi trasmettere agli altri quanto aveva appreso.

La svolta cui ho fatto cenno si pone soprattutto nel segno di Michel Foucault. Ancor prima di soggiornare a Parigi e di frequentare l'*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* con tutte le teste pensanti che allora la popolavano, Clara era stata folgorata dalla lettura di *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Gallimard, Paris 1975) che aveva risvegliato alla coscienza interessi culturali che preesistevano in lei allo stato latente e che avrebbero occupato un posto sempre più rilevante nella sua produzione scientifica: penso, tra l'altro, all'analisi delle dinamiche di potere e, in particolare, alla messa a punto delle tecniche di neutralizzazione/soppressione di tutto ciò che è visto come una minaccia portata all'ordine costituito. La fascinazione intellettuale esercitata su Clara dal volume di Marc Soriano *La Semaine de la Comète. Rapport secret sur l'enfance et la jeunesse au XIX^e siècle* (Stock, Paris 1981) è dovuta anche alla sua affinità ideale con il classico di Foucault: rinviemo il lettore al brano della *Prefazio-*

ne in cui l'autrice chiarisce in modo esemplare il significato di tale nesso. L'acutezza dell'analisi di *La Semaine de la Comète* proposta da Clara colpisce profondamente Soriano, che ne scrive a Jean-Claude Schmitt: da qui trae origine il circuito di scambi di cui ho parlato all'inizio e che *magicamente* si è esteso al presente, coinvolgendomi.

A consolidare l'intesa tra Marc Soriano e Clara Gallini ha contribuito in modo non meno determinante il comune interesse per Antonio Gramsci e, più precisamente, la convergenza delle loro posizioni nell'approccio critico al suo pensiero. Quello per l'autore dei *Quaderni del carcere* è un «amore condiviso, ispiratore dei nostri stessi metodi» fondati sull'interazione tra storia, sociologia e politica: è quanto si legge in uno dei passaggi più densi della *Prefazione*, a conclusione di una riflessione ricca di spunti fertili anche ai fini del dibattito odierno.

Vi sono gli elementi che consentono di formulare una prima sintesi: l'ultimo progetto culturale accarezzato da Clara risponde al bisogno interiore di ravvivare la consapevolezza di tutto ciò che l'incontro con Marc Soriano ha significato e continuava a significare per lei come persona e come studiosa; in parallelo, la traduzione delle lettere e l'implicita riappropriazione dei loro contenuti hanno riaccessato in lei la memoria di altri incontri con altri importanti studiosi, frequentati assiduamente o conosciuti attraverso la lettura assidua dei loro scritti, i quali hanno illuminato il suo originale e *ininterrotto* percorso di ricerca, stimolando la sua creatività. Ne consegue che la *Prefazione* ci offre un prezioso, singolare frammento di autobiografia intellettuale, da cui emerge la volontà tenace di uscire dal chiuso della tradizione culturale italiana (non solo in materia di antropologia) per vivificarla grazie al confronto con altri orientamenti

del pensiero, con altre tradizioni culturali, quella francese, in particolare. È in un simile retroterra che affondano le radici le sue opere più mature, che paiono dotate di uno spessore teorico e di una sottigliezza analitica che hanno pochi termini di confronto nell'ambito dell'antropologia italiana, poco incline, solitamente, a cogliere e a valorizzare le innovazioni.

Le lettere di Marc Soriano, che recano tracce consistenti delle missive di Clara, ci consegnano una complessa immagine di entrambi e del clima politico-culturale in cui è avvenuto e si è sviluppato il loro incontro. La *Prefazione* ci dona qualcosa di più: l'opportunità di gettare uno sguardo all'interno dell'ultimo laboratorio intellettuale di Clara Gallini. Tre livelli temporali s'intrecciano idealmente tra loro: il passato relativo agli anni della corrispondenza, il presente di Clara, intenta a interrogarsi sulla portata del carteggio e, infine, il nostro presente teso a riflettere sull'inesausta operosità della stessa Clara.

Cosa ci rivela la *Prefazione* riguardo all'ultimo laboratorio? Un clima fervido, in cui l'autoriflessione si accompagna alla meditazione, acuta anche se fatta per brevi cenni, sull'odierno, sconcertante contesto politico-culturale. A contatto con l'epistolario (non importa se incompleto) Clara ravvisa il sigillo della propria identità intellettuale nella *bizzarrie*, passibile di molteplici declinazioni: essa è, innanzi tutto, amore e ricerca di libertà «nelle opere e nel pensiero, nella vita e nella morte». Libertà che, lungi dall'esaurirsi nella sfera individuale, è posta nel segno della condivisione, della capacità di relazionarsi all'altro, percepito come parte costitutiva di sé: «La parola "libertà" – è il messaggio più luminoso che Clara ci trasmette – raggiunge il suo senso più pieno solo se si aggiunge il termine "con"».

Sul piano scientifico la «sua» libertà-*bizzarrie* si manifesta nella tendenza a sperimentare, alimentata da un'insaziabile curiosità intellettuale.

La *bizzarrie* implica, a livello psicologico, l'attitudine all'ironia e all'autoironia, la capacità di «prendersi per mano e giocare con il proprio essere e con i propri errori»; sul piano politico, mai scisso dalla dimensione etica, essa si traduce nell'avversione – decisa, concreta – per le Istituzioni «una volta fissate e utilizzate come luogo di Potere» e, di riflesso, nel ricorso alla protesta contro ogni forma di prevaricazione, di emarginazione, di razzismo, d'ingiustizia sociale.

Per concludere, alla radice della riscoperta-traduzione del carteggio con Soriano vi è la medesima esigenza interiore che ha caratterizzato l'attività intellettuale degli ultimi anni di Clara: meditare sul processo di formazione delle scelte culturali che hanno conferito – e continuavano a conferire – senso e intima coerenza alla propria persona, al di là delle contingenze dell'esistenza, per quanto traumatiche potessero risultare. In questo caso il suo meditare è un *meditare con*: con Marc Soriano, l'amico ritrovato che poteva fornirle il modello cui attenersi per non piegarsi di fronte ai limiti imposti dal corpo malato e dolente; modello di suprema intelligenza che Soriano aveva elaborato per sé e che Clara ha saputo interiorizzare e adattare a sé stessa. In tal modo l'intesa umana e intellettuale iniziata in tempi lontani ha riacquisito tutto il suo smalto, arricchendosi, nel presente, di un nuovo, fondamentale capitolo.

Quando leggiamo questo sobrio ritratto che Clara fa di Soriano («Durante gli anni della malattia pensò e scrisse, difendendo i suoi diritti di persona, accanendosi nella scrittura») non possiamo impedirci di pensare, avendola a lungo frequentata, che ella stava

tracciando – in modo indiretto, nascosto, estremamente pudico – il ritratto dei suoi ultimi anni segnati da una malattia grave, certo, ma non tale da comportare la resa dell'intelletto e l'abdicazione alla perfezione della scrittura. Tutto questo ce la rende “meravigliosa”.

Non è tutto: la decisione di Clara di dare alle stampe l'intero epistolario (o quanto meno la parte della corrispondenza rimasta in suo possesso) risponde alla volontà di mettere a disposizione degli altri, di noi tutti, il patrimonio d'idee e d'ideali in esso racchiuso: un lascito intellettuale che giova, tra l'altro, alla comprensione del nostro difficile presente.

MICROBIOGRAFIA DALLE LETTERE*

«I miei libri hanno tutti, senza eccezione, dato scandalo e sono, ancora e sempre, combattuti da truppe di universitari conformisti che, o me li fanno a pezzi o me li liquidano in tre righe»¹.

Quanto scriveva Marc Soriano in una lettera in italiano, dell'8/9 giugno 1992, riflette molto bene la situazione che, nonostante i numerosi riconoscimenti nazionali ed esteri, ha sempre caratterizzato il suo rapporto con una parte della cultura francese.

Nato al Cairo nel 1918 da famiglia benestante, ultimo di tre sorelle, il rovescio economico seguito alla morte del padre, induce la madre a emigrare in Italia presso i parenti del marito residenti a Pisa, dove il piccolo Marc soggiognerà dal 1921 al 1927, prima del definitivo trasferimento a Parigi, apprendendo l'italiano e ispirando alla traumatica scoperta del fascismo: *Un balilla e il suo cane*, racconto

* Per gentile concessione dell'editore Sellerio, che ha pubblicato questo testo in M. Soriano, *I racconti di Perrault. Letteratura e tradizione orale*, Sellerio, Palermo, 2000, pp. 547-52.

1 In italiano nelle lettere.

che «dice il mio amore – intellettuale e fisico insieme – per l’Italia, dove sono spesso tornato, percorrendola in ogni senso, a piedi, in bicicletta, più tardi, come reporter in macchina e infine con mia moglie e le mie figlie» (12/15-7-92).

Le difficoltà economiche faranno di Marc Soriano un borsista rigoroso e attento, avido di imparare. Superati brillantemente gli studi secondari e superiori, nel 1939 è ammesso all’École Normale Supérieure, la mitica “rue d’Ulm”, dove studia insieme al coetaneo Louis Althusser «ragazzo delizioso che è stato uno dei miei migliori amici e testimone alle mie nozze» (16-10-92).

Allo scoppio della guerra Soriano entra nella Resistenza, e l’orrore di uccidere, sia pure il nemico nazista, verrà rievocato nel 1978 in un racconto dedicato a Michel Tournier: *Le Doppelgänger (Il doppio)*;

soggetto di ogni tempo, che ho trattato con la mia sensibilità di filosofo nutrito di cultura tedesca e con lo slancio della giovinezza che crede ancora che le parole corrispondano alle cose, per scoprire solo più tardi le ambiguità verbali (12/15-7-92).

La mia vera vocazione era di raccontare (novelle e romanzi) ma nel dopoguerra era quasi impossibile vivere di “letteratura” senza vendersi; allora ho scelto di insegnare, mestiere che, del resto, mi è piaciuto molto (8/9-6-92).

In quel duro periodo quando a 26 anni

facevo il “negro” (subito dopo la guerra per guadagnarmi il pane, in attesa di superare il concorso del 1946, ho scritto e riscritto una quantità di libri firmati da altri: 12 tesi di laurea e 15 romanzi, uno dei quali vinse un importante premio letterario) (12/15-7-92).

Primo classificato nel concorso per l'insegnamento superiore di Filosofia, Marc Soriano lavora per due anni a Ginevra come assistente del pedagogista Jean Piaget e inizia l'insegnamento nei licei di Marsiglia e Chartres, dove incontra Françoise Meyroune, di formazione giuridica, che gli sarà compagna di vita e di battaglie civili – come quella contro la guerra in Indocina o per i diritti umani conculcati in Brasile, dove Soriano sarà arrestato nel 1974 – e gli darà tre figlie, allevate

dividendo il lavoro con mia moglie che aveva un mestiere molto impegnativo (amministrava un liceo). Ci siamo spartiti i biberon di notte e ho colto tutti i primi sorrisi delle mie figlie che ho visto nascere. All'epoca (1953, '56, '61) ero un precursore. Oggi ci sono tanti "uomini padri". È vero che ho perso molto tempo con loro e con due cuginetti ospitati durante la guerra del Vietnam, gli appunti di quel periodo sono disordinati o inesistenti, ma quello che ho appreso allevando bambini è inestimabile e non ha nessun rapporto con l'erudizione universitaria (16-10-92).

Nel 1968 pubblica con Gallimard: *Les Contes de Perrault, culture savante et traditions populaires*, opera precorritrice nella sua interdisciplinarietà, nella quale fonde mirabilmente i più aggiornati studi di scienze umane, dalla storia alla demografia, dalla linguistica alla pedagogia, dalla psicoanalisi all'antropologia: ed è subito scandalo!... Al prestigioso premio Sainte-Beuve dello stesso anno, si oppone l'ostilità della parte più retriva della cultura accademica francese, tanto che, nel 1970, Jacques Le Goff pubblicherà su le «Annales» gli esiti della tavola rotonda - poi ristampata nell'edizione tascabile del 1984 - tenuta con Emmanuel Le Roy Ladurie e lo stesso Soriano, per ana-

lizzare e presentare ai propri lettori quel “caso nazionale” rappresentato dai *Contes*.

Dopo la pubblicazione ho subito la solita esclusione nonostante i miei titoli (e li avevo tutti: la sorte di essere povero mi obbligava ad essere un ottimo allievo!). Mi fu rifiutato un posto all'Università con la scusa che ero “atipico”, che dalla matematica ero passato alla filosofia, che avevo scelto una disciplina minore (Perrault, letteratura orale e per l'infanzia), in breve, che ero “inclassificabile”. Per fortuna era ancora vivo Fernand Braudel direttore dell'École Pratique des Hautes Etudes [dove Soriano era entrato nel 1969 come docente di Filosofia], che mi cooptò come direttore didattico. Fu sempre lui a segnalarmi alle Università americane [Berkeley, Stanford, Columbia] che mi chiamarono in qualità di visiting professor. E fu dopo avere navigato due anni tra Parigi e gli USA, che venni nominato professore nel 1972 (7-10-92).

È l'anno in cui apparirà, presso Hachette, *Le Dossier Charles Perrault*, monumentale e appassionante biografia, esaurita da tempo, che impiega la stessa metodologia dei *Contes*, per restituire l'inedito ritratto di un *grand classique inconnu* e della sua epoca.

Professore incaricato all'Università di Limoges e ordinario a Bordeaux, Soriano viene chiamato a Paris VII (Sorbonne Nouvelle) nel 1975. Lo stesso anno pubblica: *Guide de la littérature pour la jeunesse* presso Flammarion e, nel 1978, oltre alla riedizione dei *Contes* nella Collection TEL, pubblica presso Julliard: *Jules Verne (Le cas Verne)*, premio Lise Delamare, Société des Gens de lettres, tradotto dalla Emme Edizioni nel 1982, mentre si moltiplicano i cicli di conferenze e i seminari in Italia, Germania, Unione Sovietica, Brasile, Argentina.

«Una mattina di maggio del 1978, rischiai di strangolarmi con un boccone di pane. Tentai di scioglierlo con un sorso di caffè, ma anche il caffè non passava più». L'incipit di *Testamour*, introduce con leggerezza e humor il resoconto della tragedia in agguato: due anni tra la vita e la morte, paresi e perdita della parola causati da una grave forma di miastenia.

La mia vita è fragile e dipende dalla macchina che mi permette di respirare la notte ed all'ostinazione di Francoise a tenermi in vita. Completamente paralizzato, a poco a poco ho ritrovato i movimenti, ma lavoro in condizioni difficili, sostenuto dalla mia cara e ammirevole moglie, dalle mie figlie che ormai sono sposate e hanno bambine e bambini deliziosi e da tanti e tanti ex studenti e amici conosciuti di persona o no (8/9-6-92).

Sul filo della scrittura, unico mezzo di comunicazione che si dipana, autorevole e ininterrotta, lungo migliaia di fogli, viene così a crearsi «una straordinaria rete di intelligenza e di cuore» che supera ogni latitudine e stimola Soriano a ricominciare le ricerche e riprendere il lavoro. Il suo eccezionale “coraggio di vivere” darà presto splendidi frutti.

Nel 1981 appare *La Semaine de la comete. Rapport secret sur l'enfance et la jeunesse aa XIX^e siècle*, testo folgorante contro la violenza sull'infanzia, che subirà il consueto ostracismo.

È un romanzo nel quale ho messo tutto il mio cuore e le mie ricerche. Nel 1977 le edizioni Stock mi avevano commissionato una *Histoire de l'enfance*, in occasione dell'anno dell'infanzia celebrato dall'UNESCO. Avevo raccolto un'enorme quantità di documenti sul passato e il presente, ma avevo scoperto un tale orrore di violenze e persecuzioni, che mi ero detto: non riuscirò mai a espri-

merlo tutto in una storia, ci vuole un romanzo per fare comprendere questi abomini a un pubblico più vasto e contribuire a cambiare le mentalità. E scelsi un aneddoto - inventato ma che recuperava diverse cronache di rivolte dell'infanzia per dire l'indicibile. La critica francese si dimostrò indifferente, diciamo pure ostile, rimproverandomi di avere spacciato per vera una storia inventata e di ingannare i ricercatori (23-1-93).

Ma, in dieci anni, il libro è stato adattato tre volte (male) per il teatro e ha ispirato un film (soggetto rubato e fallito). Non passa settimana senza che qualcuno me lo chieda (esaurito e non ristampato). Un musicista vorrebbe trarne una "cantata" (26-10-92).

E intanto

diventa sempre più attuale, perché la situazione della nostra gioventù somiglia sempre di più a quella che ho descritto! Lacerata tra la disoccupazione e l'indifferenza degli adulti, invidiata e straziata allo stesso tempo, punita per un oscuro spirito di rivincita. Oggi vedo chiaramente come questo libro non potesse venire compreso nel 1882, prima delle rivolte suburbane, e comunque in Francia, dove gli scrittori preferiscono autoanalizzarsi all'infinito, interessandosi molto raramente ad altra gioventù che non sia la propria (23-1-93).

Nel 1982 le edizioni du Sorbier pubblicano *Le Testamour, ou remèdes à la mélancolie*, prezioso "dialogo terapeutico" a tre voci, esorcismo d'amore contro la malattia, scritto insieme alle figlie Isabelle e Véronique che, a sua volta, non sfuggirà alla delirante accusa di «impudore incestuoso». Ristampato con successo nei Castor Poche di Flammarion nel 1992, *Il Testamour o dei rimedi alla malinco-*

nia, insieme a *La settimana della cometa* (1994), è stato pubblicato da Sellerio editore nel 1995.

Stranamente i miei libri, che tuttavia sono limpidi (credo) e scritti in un linguaggio non specialistico, impiegano dieci anni per venire compresi e passare nei tascabili. Mentre, sotto l'etichetta di "pioniere" di Perrault, di Verne, di letteratura per l'infanzia, di Althusser, di Gramsci ecc., i miei saggi critici sono accettati in anticipo, le novelle non sono di moda in Francia, così solo riviste italiane [come "Belfagor"], americane e giapponesi, mi chiedono novelle, stimandole ricche di humor italiano, americano, giapponese. Tutto, salvo quello francese (26-10-92).

Così temo di avere accordato troppa attenzione ai miei saggi, mentre le mie novelle, soprattutto le nostre novelle (quelle scritte insieme a Françoise) sono migliori, dicono meglio quello che abbiamo da dire e inoltre creano un genere - quel tono di humor nero, da Twain a Buzzati, che non esiste più - inaugurato nella prima novella scritta insieme a Françoise nel 1953: *Vie et mort du Lieutenant Kije* [tradotto in un Millelire di Marcello Baraghini nel 1993], critica della burocrazia sovietica (eravamo dei precursori!), che credo possa valere anche per quella francese o italiana. Aragon se ne innamorò e volle pubblicarla su "Les Lettres Françaises" (7-10-92).

Seguono anni di lavoro sempre più intenso, nel 1989 appaiono sia la nuova edizione critica dei *Contes* presso Flammarion, che *La brosse à reluire sous Louis XIV. «L'Épître au Roi» de Perrault annotée par Racine et Boileau*, nella prestigiosa «Biblioteca dei Quaderni del Seicento Francese», Adriatica, Bari - Nizet, Parigi.

E nel 1991 Marc Soriano riceve il gran premio dell'Académie Française per l'insieme della sua opera. Ma anche il 1992 sarà un anno straordinariamente fertile. Mentre da tutto il mondo si molti-

plicano le richieste di saggi e interventi critici, Soriano non dimentica di mettere erudizione, umorismo e fantasia al servizio della “commessa prediletta”: l’universo dell’infanzia, al quale dedica novelle e indovinelli su giornali per bambini.

Ora sono travolto dall’impegno di una serie di articoli che ho stupidamente accettato di scrivere [. . .] Non so chi abbia scoperto che sono stato il primo a tradurre e pubblicare in Francia estratti degli scritti di Gramsci nel 1953, e che ero compagno di corso e grande amico di Althusser. Purché non scoprano che sono stato anche amico di Joseph Kosma e di Reynaldo Hahn! (2-10-92).

L’allusione è al famoso musicista e al leggendario amico di Proust

conosciuto in rue Vaneau, da André Gide. Privilegio dell’età! Ma lo scrittore francese che mi ha segnato di più, è Colette che mi ha ricevuto a casa sua quando avevo 15 anni e mi ha incoraggiato a scrivere (avevo osato mandarle un racconto che pubblicò nel «Petit Parisien»). Un giorno, forse, evocherò qualcuno di questi ricordi nella seconda edizione di: *Les après-midi d’un aphone!*» (16-10-92).

Impegnato in una vasta opera di ricerca, Soriano estende le sue riflessioni alla condizione femminile:

penso che i nostri problemi politici e sociali non potranno venire risolti prima che le donne siano “realmente” entrate in politica. E penso che in generale, la superiorità della donna sull’uomo sia certa. È il tema del mio nuovo libro sui proverbi fondanti dell’antifemminismo arabo e di un altro che sto preparando su Mlle Lhéritier, “nipote” di Charles Perrault, autrice di racconti femministi coraggiosi e splendidi (8/9-6-92).

Questi, intrecciati ad infiniti altri, i temi e gli interessi di una «vita difficile, ma ancora piena di felicità» (8/9-6-92) che, trascendendo il proprio “particolare” è sempre riuscita a protendersi all’universale, così che, oltre la morte, avvenuta a Parigi il 18 dicembre 1994, resta ineludibilmente attuale l’appello che conclude *Le Testamour*:

Giorno dopo giorno, sul filo del rasoio, contro ogni aspettativa, per il momento sono ancora vivo, ancora sufficientemente vivo per dirvi il mio amore alla vita. Non restate ripiegati su voi stessi. Guardatevi intorno. C’è veramente troppo dolore e troppa miseria. Qui e subito aiutate il nostro mondo a diventare più umano.

PREFAZIONE*

Marc è stato un crocevia al quale ci siamo incontrati in tanti!

Angelo Petrosino

Il terzo cassetto della ribaltina del nonno materno – me lo ero portato a Roma, come ho già raccontato altrove – era stracolmo di fogli, scritti con parole dalle lettere altissime. Quattro o cinque centimetri. La grafia era quella di Marc Soriano, che aveva perso la voce e con la voce anche la possibilità di deglutire e quindi di gustare i sapori – *moi, qui était si gourmand!* Il confronto era analogo a quello che gli avresti sentito dire (ma non poteva dirlo a parole, e solo con la scrittura) nel descrivere la sua situazione di studioso della letteratura orale, colpito proprio nell'uso della voce! Da qualche anno Marc soffriva di una forma grave di miastenia, un male che oggi sarebbe relativamente controllabile, ma cinquant'anni fa molto meno, e l'aveva

* L'editing del testo è a cura di Adelina Talamonti, che è intervenuta con poche modifiche essenzialmente di tipo formale.

lasciato sempre più debole e informe, una larva di magrezza, attaccato a un tubicino che gli permetteva di respirare o deglutire una qualche pappa nutriente. Verrebbe di confrontarlo a Welby, anche per gli anni in cui lottò e poi morì, o forse scelse di morire. Durante tutti gli anni della malattia pensò e scrisse, difendendo i suoi diritti di persona, accanendosi nella scrittura. E riconobbe che ogni sua azione era realizzabile grazie alla collaborazione di una donna, Francoise, la moglie che gli fu vicina, collaborando con lui su tutti i piani, fisico e intellettuale. Da lui ho cominciato ad apprendere una cosa fondamentale: che l'autonomia decisionale raggiunge il pieno senso quando tu sei in grado di decidere tenendo conto non solo della tua persona ma anche di quella con cui ti stai relazionando. E magari dipendendo, com'era anche il caso di Marc.

Qualche data: era nato al Cairo nel 1918, poi la sua famiglia era espatriata a Pisa nel 1921, per restarci fino al 1927, quando si trasferisce a Parigi, il centro di quello che sarebbero stati i suoi studi e il suo insegnamento, con varie escursioni anche fuori della Francia, di cui non parleremo. Ma la lingua italiana gli resta sempre nel più profondo dell'anima. Farà sempre da ponte tra Italia e Francia, in entrambe le direzioni, e consapevole del suo ruolo.

Una sua *Microbiografia* la possiamo leggere in una concisa – ma acutissima – *Nota* di Paola Pallottino¹, che con Angelo Petrosino fu tra le prime persone a far avvicinare all'opera di Marc il vasto pubblico delle Millelire – lui, uno scrittore per l'infanzia, già allora ben noto, lei, una famosa illustratrice, ma tanto poliedrica da essere attratta dalla grande versatilità di Marc, che (come vedremo) sa disso-

1 La nota cui si riferisce l'Autrice è qui riprodotta alle pp. 25-33 [nota redazionale].

dare diversi terreni di ricerca e di espressione, senza mai essere superficiale in nessun ambito. Ha sessant'anni – nel 1978 – quando la miastenia gli cade addosso, e si farà 18 mesi d'ospedale, prima di decidersi in una prova, considerata allora sperimentale e molto coraggiosa, che lo vede ingaggiato in una “terapia domiciliare”, che necessita anche la costante attenzione della moglie – lo vedremo meglio nelle lettere – e di due infermieri dell'ospedale, ingaggiati ad ore fisse. Marc ci lascia il 18 dicembre 1994, andandosene, forse per sua decisione. Resta il *forse* di un gesto, che può esserci stato o non stato, ma del cui lungo, annoso, raziocinare testimoniano varie lettere indirizzate a me.

Tre suoi libri sono stati tradotti in italiano, sempre dalla casa editrice Sellerio, che ha avuto il coraggio di ospitare uno scrittore scomodo e che per di più aveva pensato bene di passare all'altro mondo quando appena si era affacciato sulla nostra scena culturale: *La Settimana della Cometa*, *Il Testamour – o dei rimedi alla malinconia* e *I racconti di Perrault. Letteratura e tradizione orale*², testi che già nei titoli ci invitano ad esplorare mondi, forme e linguaggi tanto diversi, ma mescolati tra loro, come il saggio e la poesia.

Di Perrault possiamo anche leggere, in francese, l'edizione critica di tutti i suoi racconti, preceduta da una lunga *Introduzione* che ci illustra l'ambiente in cui nacque una produzione di storie, di origine contadina ma poi fruite nei salotti, e infine “infantilizzate” passando al livello di racconti per bambini³. Aveva già scritto la monu-

2 La letteratura relativa alle opere di Marc Soriano, comprese le relative traduzioni italiane, è in bibliografia.

3 C. Perrault, *Contes*, a cura di M. Soriano, Flammarion, Paris 1989.

mentale *Guide de Littérature pour la jeunesse*⁴ che poi mi avrebbe regalato, dedicando a me e altri due amici, in una lingua un po' mescolata, «questo grosso libro sur une letterature che, dicono, non esiste. Collettivo e amicale ricordo di Marc(o) Soriano – Parigi 31 maggio 1982». Su questo “non esistere” eravamo tutti invitati a riflettere. La trasmissione orale di una cultura detta popolare era uno dei centri del suo interesse. Poi sarebbe venuto il *Jules Verne*⁵ – in origine non ancora un autore “per ragazzi” – che con somma leggerezza sa inserire una biografia nel quadro più generale della politica e della cultura del tempo... E infine, il suono del violino. Quella della musica – nei suoi rapporti tra “popolare” e “colta” – era una vecchia passione,⁶ ora è quasi un ringraziamento alle cure della sorella Denise, una costante presenza nella sua malattia. Denise – cui il libro è dedicato – era stata la moglie di Jules Boucherit (1877 – 1962) un violinista famosissimo. Marc ne aveva raccolto le memorie, quando era ancora in vita, e poi scrisse quel *Les Secrets du Violon*, che ci introduce nell'inesplorato mondo dei suoni.

Una malata che studi un malato mi pesa sul cuore, ma anche mi rende difficile lasciare Roma per Parigi – come facevo in passato – e ritrovare tutta la saggistica di Marc e su di lui, che fu vastissima, in particolare negli anni precedenti a quelli in cui lo conobbi. Poi inve-

4 M. Soriano, *Guide de littérature pour la jeunesse. Courants, Problèmes, Choix d'Auteurs*, Flammarion, Paris 1975.

5 M. Soriano, *Jules Verne (le cas Verne)*, Julliard, Paris 1978.

6 Già negli anni '50 Soriano scrive nella rivista “La Pensée” su Autori – come Bartok e Dvorjac – che immisero nella musica, e rielaborarono, il tema della “musica popolare”.

ce, ogni suo articolo è marcato da una dedica, che mi consente di ritrovarne contenuti, tempi e affetti...

Il percorso va – come vedremo – in una duplice direzione che connetta Italia e Francia.

Marc Soriano si affaccia in Italia relativamente tardi, negli anni '90, con due storie tradotte per la rivista "Belfagor": una che diremmo di ricordi di un'infanzia italiana sotto il fascismo, *Un balilla e il suo cane* e un'altra, *La Torre Eiffel in abito da sera*⁷, che ci narra sorridendo di come la Torre fosse stata sottratta agli occhi di tutti, per rivelarsi infine sparita, lasciando un grosso buco, vuoto e sinistro, che ci interroga... Forse con le stesse domande sul senso dell'esistere che poneva l'albero sradicato e il foro nella terra beante, nel sogno apocalittico del contadino bernese che ci ricorda Ernesto de Martino nella *Fine del Mondo*⁸...

La piccola raccolta di Millelire fornisce al lettore un esempio di scrittura autobiografica. Ma si può dire che Marc scriva così in quasi tutti i suoi scritti che si vogliono teorici, ma che rifiutano ogni linguaggio astratto, per calarlo nel vivo di una propria e specifica esperienza di vita. Per esempio, il saggio su Gramsci – che testimonia del percorso inverso, Italia Francia – ci racconta come Marc sia stato il primo a cercar di far conoscere in Francia alcuni brani di quella complessa ricerca, presente nelle note allora raccolte sotto il nome di *Gli Intellettuali e l'organizzazione della cultura*, che pionieristicamente analizzavano la cultura anche sotto l'aspetto dell'esercizio del potere

7 V. bibliografia.

8 E. de Martino, *La Fine del Mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977 (II ed. 2002). Il caso del contadino bernese si trova nei brani 100-104, pp. 194-211.

sulle menti umane, fondendo storia, sociologia e politica - un amore condiviso, ispiratore dei nostri stessi metodi. E Gramsci, poliedrico com'era, fu forse l'Autore più vicino alla poliedricità stessa di Marc, il quale metteva anche a confronto due condizioni di detenzione fisica, per scrutarne le forme e le ribellioni. Ma, nello stesso tempo, il saggio ci dà anche testimonianza di come la lettura di Marc abbia conosciuto l'ostracismo di un Partito (dall'Italia), che la riteneva eretica e pericolosa⁹.

Sarebbe in questo senso da recuperare tutto il clima della prima metà degli anni '50, marcato dalla viva presenza di "intellettuali" attivissimi nella sinistra - si era allora in pieno scontro tra "sinistra" e "destra"! Sono anni in cui troviamo Soriano attivo collaboratore della rivista "La Pensée", la cui dipendenza economica dal Partito Comunista Francese non le impediva affatto di ospitare la miglior intelligenza di quei tempi. Ma anche anni in cui, nel proprio interno, lo stesso Partito esercitava un controllo spietato, al quale il nostro cercò sempre di opporsi. A partire dal 1955 non ne troveremo più il nome tra gli Autori della rivista.

Ma c'è un'altra dimensione, che avvicina i due Autori, pur nella loro grande diversità delle scale di valori: la vastità e varietà degli interessi. Nel saggio *À propos de l'interdisciplinarité: une réponse*¹⁰, pubblicato nel 1982, Marc esordisce mettendo in dubbio il concetto di "disciplina", rigido e chiuso, per poi spiegarci, passo a passo, come

9 M. Soriano, *In Francia con Gramsci*, in "Belfagor. Rivista di varia umanità", anno XLVIII, nr. 4 (31 luglio 1993), pp. 465 - 74 (trad. Angelo Petrosino). Possiedo un dattiloscritto intitolato *Gramsci en France* - forse testo originale, ma non ne conosco l'eventuale pubblicazione in francese.

10 V. bibliografia.

nella sua storia di ricercatore di un dato prodotto culturale, via via si siano presentati dei problemi, da indagare anche ricorrendo all'ausilio di una singola disciplina, si chiami essa filosofia, psicologia, sociologia o antropologia. E tutti riusciamo a capirlo, perché è chiaro e non parla difficile come i dotti... E la stessa visione "olistica" – tradotta in un parlar chiaro, risonante e fascinoso - sottende anche a tutta la sua narrativa, numerosissima, per lo più fatta di piccole novelle che si ispirano alla fiaba, ne conservano il ritmo, per portarci nel suo mondo incantato facendoci godere delle sue immagini e dei suoi incanti segreti...

La Semaine de la Comète era stata scritta all'ospedale e poi subito pubblicata. Del mio desiderio di incontrare l'autore di questo libro sconvolgente ho già parlato nella *Prefazione* alla sua traduzione italiana. Ma altro ho da aggiungere. Quando incontrai Marc per la prima volta, l'approccio era ancora – come dire? – molto formale. Ma per la seconda, più ravvicinata forse, si andava costruendo l'intesa: quasi all'improvviso, avevo avvertito tutta la diseguaglianza delle due posizioni – lui che scriveva, io che parlavo. Dovevamo essere su uno stesso piano. Così, presi carta e penna, e scrissi anch'io in silenzio. E in questo modo continuarono, per anni, le nostre conversazioni, ogni volta che andavo a Parigi. Ma ora ho trovato il terzo cassetto della ribaltina completamente vuoto! Non so se l'ho fatto io, in un gesto di stizzosa messa in ordine del passato – forse un passato prossimo, che ha avuto anche a che fare con tre operazioni alla testa, da cui sono uscita "miracolata" – come dicono le bravissime nipoti che mi hanno curato durante gli anni della malattia – ma anche smemorata, smemorata di tante cose che ho fatto o posso aver fatto, specie

in un passato prossimo. A svuotare il cassetto può essere stato chiunque, oltre a me, magari con sentimenti analoghi ai miei... chissà.

Sta di fatto che, scomparsi i fogli, restano le lettere. Le avevo conservate non ricordo più dove, e perfino ordinate un po'. Purtroppo però non sono riuscita a completare tutto il carteggio, trovando anche le mie lettere, che devono essere in Francia, da qualche parte che non sono riuscita a individuare. Ma la loro mancanza è compensata dal fatto che il più delle volte Marc esordisce riferendosi ai miei scritti, con elogi, che io ritengo eccessivi ma che sgorgano sinceri dal suo cuore generoso. L'ottimismo lo marcava, nonostante la sua terribile condizione. Non un ottimismo stupido, magari falso e ostentato. Ma quello vero, e di pochi. Era un amore per la vita, tutta intera, così com'era e in tutte le esperienze che ne aveva, compresa quella della malattia e del dolore e della morte. Un dolore, come dire, laicamente esperito e conosciuto. Una morte intesa come parte –ovvia, necessaria – della vita. E anche – l'uno e l'altra – comunicati appena agli interlocutori, in un dosaggio lieve ma anche progressivo, in rapporto al grado di sintonia di Marc con l'altro.

La storia del mio rapporto con Marc ha inizio nel maggio 1981. L'ho già raccontata in una *Nota* acclusa alla *Settimana della Cometa*, libro che avevo appena letto nella sua edizione originale e che avrebbe atteso la bellezza di tredici anni prima di essere accolto in una edizione italiana curata dalla sottoscritta. Ma tra le scartoffie ho anche trovato la traccia di altri particolari da aggiungere.

Ero a Parigi e frequentavo l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, con tutte le teste pensanti che allora la popolavano e con cui mi confrontavo per trarne suggerimenti di metodo. In particolare, devo al medievalista Jean-Claude Schmitt il suggerimento di incon-

trare Marc. Conosco la mia memoria molto vacillante, ma questa volta ho trovato tra le lettere anche un biglietto, scritto di pugno da Marc, e indirizzato al collega che ha avuto la gentilezza di darmelo:¹¹

Ve lo traduco:

15 maggio 1981

Grazie, caro collega, del suo saluto. No, non avevo situato la nostra amica Gallini (non mi aveva detto niente di lei) ma la sua analisi del mio libro mi aveva commosso e meravigliato. Con poche parole aveva ricostruito le mie intenzioni e in particolare aveva visto che si tratta di una fiction, ma di una “fiction vera” un passaggio al limite e che parte da documenti autentici; aveva anche percepito il senso di questo genere ambiguo “che ho scelto a metà tra il critico e il racconto”: questo le dice a che punto io mi auguro che vadano in porto i suoi progetti di traduzione e di film. Le ho scritto in questo senso. Grazie in ogni caso per la sua simpatia.

Cari saluti cordiali

Marc Soriano

Di Jean-Claude Schmitt – che di lì a un paio d’anni sarebbe diventato direttore dell’*Ecole* – avevo già letto *Le Saint Lévrier*¹², un Santo dall’aspetto canino, cui si rivolgevano le mamme perché guarisse i bambini malati. Il suo culto era già vivo nel Medioevo. Ho anch’io tanti dolori, ma non penso che ci siano esseri soprannaturali, che magari ci abbiano creato, penso invece che siano di fatto “creati”

11 Non ne possiedo la busta, che mi avrebbe dato la prova materiale circa il destinatario.

12 J.-C. Schmitt, *Le Saint lévrier. Guinefort guérisseur d’enfants depuis le XIII siècle*, Flammarion, Paris 1979 [trad. it. *Il santo levriero: Guinefort guaritore di bambini*, Torino, Einaudi 1982].

da noi. È una storia laica quella che vedremo, e che ha per attore principale la persona che, grazie a Jean-Claude, sarei andata a incontrare.

Il collega me l'aveva detto – e ancora ricordo le sue parole (sono una dimenticon, ma queste le ho ben fisse in testa): «è una persona bizzarra. Come te!» Che io fossi bizzarra, lo avevo appreso allora. Non lo sapevo, ma questa doveva essere l'immagine che trasmettevo agli altri – quelli seriosi, come doveva essere ogni persona colta che si rispetti. Colta e bizzarra. Come Marc. Di qui, la nostra intesa.

Ma bizzarri rispetto a che? In entrambi era forse una ricerca di libertà – nelle opere e nel pensiero, nella vita e nella morte – direi con termini forse antichi e comunque riutilizzabili ancor oggi. E a quei tempi non mi rendevo ancora conto che la parola “libertà” raggiunge il suo senso più pieno solo se le aggiungi il termine “con”, se cioè vedi che solo il rapporto con altri è la condizione perché tu raggiunga quella libertà, che avrei chiamato “autonomia decisionale”. Marc l'aveva ben capito, in quella sua condizione di dipendenza, che di fatto era l'unica condizione al cui interno poteva essere quello che era e che voleva essere: uno studioso e scrittore. Io a quei tempi appena lo percepivo, e solo con la malattia fui nella condizione di riflettere fino in fondo sui suoi significati.

Ma torniamo a Marc. La sua “bizzarria” stava anche in quella sua grande capacità di guardarsi dentro, e anche in quel suo saper ridere di sé e della sua condizione. Intervistato da *Antenne 2* – non ricordo bene in che anno preciso – in quelle condizioni e con quella faccia devastata, finì il colloquio con una grande risata, facendo le smorfie e cacciando la lingua! Così era anche la sua scrittura. Da lui

ho imparato un'altra cosa, che avevo già nei miei scritti, che c'era forse per il lettore, ma che io ancora non riconoscevo come valore: l'ironia. Che è anche un prendersi in mano e giocare con il proprio essere e coi propri errori.

Un altro punto unificante delle nostre "bizzarrie" era forse il fatto che le Istituzioni – una volta fissate ed usate come luogo di Potere personale – non piacevano a nessuno dei due. Il '68 l'avevamo vissuto anche nella ricerca, con la sua aura vitale che ancora vibrava all'inizio degli anni '80. Avevo introiettato il pensiero di de Martino, e poi il fondamentale libro di Vittorio Lanternari, *Movimenti di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*¹³ mi aveva influenzata sino alla stesura di *Protesta e integrazione nel mondo antico*¹⁴, un libro in cui esamino altri movimenti, quelli nel mondo romano, le rivolte servili e poi i baccanali, entrambi soffocati nel sangue dal potere dello Stato – uno Stato che però avrebbe fatto propri i temi della protesta, per integrarli nell'ideologia del nuovo Potere dell'Imperatore... (mi viene il brivido pensando all'oggi!).

Ma lasciamo quest'ultimo finale, per tornare al tema della protesta, allora tanto coinvolgente! Marc fa riferimento alla mia comprensione del suo *La Semaine de la Comète*, libretto piccolo ma prezioso, che ci parla di una rivolta di ragazzini nella colonia penale di Mettray, finita tragicamente, se la riferiamo ai suoi tempi, ma che pur continua anche a far risuonare una richiesta di libertà. Il libro

13 V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960.

14 C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Laterza, Bari, 1970.

completa, a modo suo, il grande *Sorvegliare e punire*¹⁵, che analizza le tecniche moderne dell'isolamento di una devianza i cui aspetti creativi venissero considerati una minaccia da tenere sotto controllo. Vera o inventata la storia di Mettray? Marc ce lo dice nella sua lettera, con poche parole: il suo è un "genere ambiguo". Ha rotto i confini tra "vero" e "falso" per narrarci una vicenda, che si attribuisce alla fantasia, ma potrebbe anche essere accaduta, perché costruita con dati presi dalla realtà. Genere ambiguo, perché scavalca quella definizione di un genere letterario, che per forza debba essere o "saggistico" o "fittizionale".

Su questo aspetto mi sono abbastanza dilungata nella *Nota* alla edizione italiana della *Settimana*. Ma c'è un altro aspetto nella scrittura di Marc, che val la pena di guardare più da vicino di quanto non abbia già fatto, e che emerge ancor più chiaramente dalla scrittura delle *Lettere*: la rottura dei confini tra oralità e scrittura, testo parlato e testo scritto. È una scelta consapevole, prodotto di una ricerca terminata solo con la morte dell'Autore. Il quale nella pratica aveva per anni sperimentato il lavoro di comunicare per scritto quei discorsi che invece sarebbero nati come pensieri e parole da dire perché fossero ascoltate. Ogni volta, dunque, non si trattava per lui di "tradurre" un messaggio da qualcosa da udire per voce a qualcosa da disporre in una scrittura formalizzata. È questa stessa "formalizzazione" la cosa che doveva essere ricercata e discussa.

Che cosa sia uno "scritto" è molto controvertibile. Ci sono molti settori, a partire dalla fondamentale divisione tra linguaggio

15 M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 [trad. it. *Sorvegliare e punire: la nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976].

scientifico e letterario, che ha contribuito alla costruzione dell'Europa moderna. E, se guardiamo dentro queste divisioni, ognuno di questi grandi ambiti si suddivide al proprio interno, creando confini più o meno rigidi tra i diversi settori. Quello scientifico, ad esempio, coltiva linguaggi diversi a seconda che si tratti di scienze della natura o dell'uomo, con sottodivisioni interne a seconda che si tratti di scienze "storiche" o "antropologiche". E così via. Si è poi aggiunta la nuova divisione tra linguaggio visuale e linguaggio scritto a complicare una questione di cui Marc aveva avvertito tutte le difficoltà di un apprendimento: un apprendimento del "visuale", che mettesse in discussione proprio ogni creazione di barriere, che erano anche frutto di lotte tra clans...

Anche una definizione di cosa abbia la dignità di essere uno "scritto" e di come tutto questo possa agganciarsi a questioni di potere, a guardare dentro tutte queste cose ce lo ha insegnato Marc. La sua "bizzarria" era dunque anche questo: la curiosità che ne animava lo sguardo. Un guardar *oltre* ogni campetto, non certo per lasciarlo, ma per guardare oltre e al di sopra i suoi confini. Anch'io mi sforzavo allora di raggiungere una scrittura "diversa": e l'incontro con Marc mi avrebbe rafforzato su questa strada.

Un altro campo mi sembra si sia affacciato alla curiosa esplorazione – o forse intensificato in quel periodo: il rapporto con le arti visuali, e in particolare con la televisione. Rapporto ingenuo, non teorizzato, per quanto io sappia. Ma erano anche tempi in cui, se noi potevamo ancora essere abbastanza ingenui creatori, dall'altra parte si andava consolidando il potere dei forti, e magari anche dell'incultura. L'infinita storia – e finita nel nulla! – di Marc con un regista a quei tempi già famoso, Bernard Sobel, è rivelatrice delle difficoltà di

rapporto tra i due personaggi, e tra ciascuno di loro con un'Istituzione già da allora attraversata dalle lotte tra gruppi di potere, o aspiranti tali. Ma anche Marc aveva il suo caratterino! Lo vedremo anche nel suo puntuale appellarsi a Regole e Contratti, presenti, passati e futuri... Quest'ultima dimensione non fa parte del mio carattere – almeno così mi sembra. Ma la televisione mi ha sempre attratto. E il Sandro che è menzionato nelle lettere come possibile interlocutore della RAI era ed è tuttora il mio migliore amico, ahimè non carrierista e sempre privo di Potere nell'Ente...

Insomma, due “bizzarri” si sono incontrati. Ed è stato un colpo di fulmine – intellettuale, naturalmente, non poteva esser diverso. Uno scambio, che va oltre le condizioni fisiche. Lui, era quel che abbiamo visto. Io avevo la bellezza di cinquant'anni, ma nell'animo era come se fossi adolescente. Adolescente di allora, si intende. Con tanta voglia di imparare dai libri, e ne avevo anche già scritti un po'. E giustamente lui mi tratta come una ragazzina, bravissima certo, ma che ha ancora molto da imparare. Ho lasciato passare un bel po' di tempo, esitando a tirar fuori queste lettere, giudicandole troppo elogiative nei miei confronti. Non sono mai riuscita a superare quel senso, che Marc chiamava col nome di modestia. Lo faccio ora, perché non si perda non tanto la mia modestia, quanto tutto l'insieme di quei vari saperi che sono frutto di quella “bizzarria” da cui era nato il nostro incontro.

Le lettere di Marc sono tutte scritte di suo pugno, e vanno dal 1981 al 1994, poco prima del suo decesso. Il lettore si accorgerà presto che esordiscono da un “Chère Madame” e mi danno del *Vous* – io l'ho tradotto con un Lei – per arrivare presto a un “Carissima”, che è anche una parola italiana, messa per indicare la qualità di un rappor-

to, che scavalca le frontiere tra due stati-nazione. Marc si proverà anche a scrivere in italiano, cercando nella memoria il ricordo di una lingua, che fu sua nell'infanzia e gli era rimasta dentro come una parte ineliminabile del suo essere. Se poi si dilungherà in storie infinite – come i suoi difficili rapporti con la televisione – non imputiamolo solo al suo carattere, ma anche a una situazione culturale, della cui discutibilità si vedevano i primi segnali, già forti una generazione fa...

Ma scritte in termini colloquiali, rispetto a che? Un po' credevo di averlo già visto quando parlavo di una semplificazione dei concetti: una semplificazione che non è mai banalizzazione. Nelle difficoltà di renderne però il linguaggio, ho notato anche una cifra stilistica che non l'ha abbandonato mai: ogni frase è costruita come una dipendente, collegata da un "che" a quella che l'ha preceduta. Così ci spiega una parola, un concetto, per non lasciare niente di oscuro, con una rara e sorprendente onestà intellettuale. Infiniti, i "che" si susseguono in una catena anche lei infinita, e che mi sono trovato a dover spezzare in qualche luogo che ritenevo più opportuno, più facile forse a introdurci in una lingua che, a differenza della nostra, non appare costruita come una piramide compatta, ma segue piuttosto la figura, che ho detto, della catena. Qualche altro intervento (ma meno incisivo) ho dovuto operare nella punteggiatura – punti, virgole, lineette – che seguiva criteri diversi dai nostri, forse autoriali o della lingua.

Non sono però intervenuta con tagli, magari – come ero stata tentata di fare – in quelle lunghissime narrazioni che ci riferiscono dei rapporti con la televisione o con un editore. Lunghi, complicati, e infine senza esito. Il lettore potrà annoiarsene, ma è come ci fosse-

ro raccontati. E come tali dobbiamo accettarli, in tutta la loro dettagliata esposizione, che ci lascia capire quali e quante difficoltà si potessero incontrare nel cercare per le proprie opere un esito comunicativo.

Per raggiungere questo esito, Marc è ricorso a vari stratagemmi, che chiameremo col nome di ricerca. Uno di questi – me ne sono accorta da poco - era l'uso di parole semplici, magari anche dialettali. E assieme alle parole, la costruzione delle frasi, tutte leggibili e non arzigogolate, per arrivare infine a costruirsi dentro il modello e i ritmi della fiaba. Ma anche quando vuole essere “scientifico”, è il fatto autobiografico ad essere esaminato, come base di partenza e sostanza stessa delle sue argomentazioni.

Ma, come ho già detto, anche Marc doveva avere il suo caratterino! E una difesa dei suoi diritti, come vedremo dalle lettere: non tanto i “diritti del malato” – come oggi si direbbe – ma quelli di uno scrittore che produce e difende il proprio lavoro, nell'utopia di una lotta solitaria contro quei Poteri dell'informazione, che già nella Francia di mezzo secolo fa ci appaiono attraversati da lotte personali e di gruppo...

Ma anche la minuziosissima cronaca si andrà progressivamente accorciando. Sfogliando i nostri scritti, il lettore si accorgerà facilmente che per tutta la prima metà degli anni '80, le lettere sono più lunghe e più ricche di argomenti e di libri citati, di questioni affrontate, critiche sociali. Via via il campo si va restringendo. Viene superata col tempo ogni vergogna di parlare della propria malattia, e Marc si trova in una nuova esplorazione, che è quella del proprio corpo. Anche a me è successo qualcosa di simile, e in *Incidenti di*

*percorso*¹⁶ ne parlo abbastanza a lungo. Capisco anche come si siano ormai ridotte le persone con cui interloquire, quasi sempre per questioni di lavoro. In parallelo, se si guarda la bibliografia di Marc, noteremo come sia la novellistica la produzione letteraria che prende più spazio rispetto all'espressione di quel "sapere" teorico che peraltro mai era stato esposto da solo.

Insomma, ogni analisi è lungimirante, e i confronti ci vengono spontanei, percependo un clima che già a quei tempi, e in una nazione diversa dalla nostra, si andava ormai disegnando. Non so se la parola "globalizzazione" fosse di moda allora, ma Marc ne vedeva lucidamente gli effetti nell'aumento dei dislivelli tra ricchi e poveri e nel connesso dilagare di un'opinione pubblica sempre più appiattita e silente.

Queste cose Marc le denunciava da tempo, e rendono i suoi scritti così anticipatori, a partire dal linguaggio, che volle fosse compreso e gustato da tutti, come lo è ancora oggi e forse più di ieri, a distanza di anni e senza udire il suono della sua voce.

Clara Gallini

Roma, Gennaio 2017

16 C. Gallini, *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, Nottetempo, Roma 2016.

MARC SORIANO – BIBLIOGRAFIA

È una bibliografia molto parziale. A parte l'indicazione dei pochi testi degli anni '50, da me trovati citati in libri o saggi altrui, gli altri scritti – quasi tutti databili degli anni '80 e inizi anni '90 – appartengono alla mia biblioteca e per buona parte sono stati scritti e mi sono stati donati dall'Autore. Ritengo questo insieme sufficientemente esaustivo della produzione di Marc Soriano per il periodo considerato. I dattiloscritti, qui pure elencati, sembrano provenire da una stessa macchina da scrivere, ma non ne conosco l'esecutore e le mie condizioni non mi permettono di verificare se alcuni di loro siano stati stampati.

Ringrazio la dottoressa Adelina Talamonti per la acuta e precisa collaborazione alla presente Bibliografia nonché alle Note della Prefazione.

SONDAGGI NEGLI ANNI '50

1. GRAMSCI IN FRANCIA

L' Enclume et le Marteau, Flammarion, Parigi 1952 [riferimento tratto da articolo di Soriano su Gramsci, p. 4]

La pensée d' un homme d' action, recensione ai *Quaderni dal carcere*, in "Les Lettres Francaises", 7 agosto 1953 [riferimento tratto da saggio intitolato *Gramsci en France*, dattiloscritto vedi oltre cit., p. 5]

Estratti da Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, in "Europe" n. III, marzo - aprile 1955 [riferimento tratto da articolo di Soriano su Gramsci, dattiloscritto]

2. COLLABORAZIONE A: "La Pensée. Revue du rationalisme moderne"

1952, n.40 (Rubrica "Cronique philosophique"), pp. 107-114: *Ouvrages récents sur Descartes*

1952, n.45 (Rubrica "Revue"), p. 123: *Revue philosophiques italiennes*

Ivi (Rubrica "Les livres"), pp. 140-1: Recensione a Jean Lacroix, *Les sentiments et la vie morale*, Paris, PUF, 1952, e a Hume David. *Sa vie, son Oeuvre, sa philosophie*, Paris, PUF, 1952

1953, n. 46, pp. 135-143: *Remarques sur six romans récents*

1953, n. 48-49: *Le typique et ses techniques a travers quelques romans récents*, pp. 213-231

Ivi, p. 141: recensione a *Le cloître de la rue d'Ulm*, n. 4 des Chansons de Romain Rolland, Paris, Albin Michel, 1952

Ivi (Rubrica "Les livres"), pp. 315-6: recensione a *Histoire d'avant le déluge*, traduit par Fortunio Joesburg, Regain, Monte Carlo, 1952

1954, n. 54 (Rubrica "Cronique littéraire"), pp 110-12: *Remarques sur "Le Cheval roux" d'Elsa Triolet*

- Ivi (Rubrica "Les livres"), p. 150: recensione a Karl Jaspers, *La foi philosophique*, Paris, Plon, 1953, e a *Raison et déraison de notre temps*, Desclée de Brouwer, s. l., 1953
- 1954, n. 56, pp. 77-88: *Le problème de la musique et le marxisme*
- Ivi (Rubrica "Cronique musicale"), pp. 127-30
- 1955, n. 60, pp. 81-90: *Antonin Dvorak, musicien tchèque*
- Ivi, pp. 123-7, "Cronique musicale" [su dischi di Dvorak]
- 1955, n. 62, p. 155: recensione breve a Pierre Boule, *Contes de l'absurd*, Paris, Julliard, 1953
- 1955, n. 63, pp. 75-88: *Notes sur Bela Bartok*
- 1955, n. 64, pp. 123-8: *Croniques des disques* [su dischi vari]

NELLA MIA BIBLIOTECA

1. LIBRI

- Les contes de Perrault, Culture savante et contes populaires*, Gallimard, Paris 1968. Nouvelle Édition revue et corrigée en 1977.
- Guide de littérature pour la jeunesse. Courants, Problèmes, Choix d'Auteurs*, Flammarion, Paris 1975 [dedica ms.: "Per Pietro Angelini, Sandro Scalco e, naturalmente, per la mia Clara, questo grosso libro sur una letteratura che, dicono, non esiste, collettivo e amicale ricordo di Marco(o) Soriano Parigi 31 maggio 1982"]
- Jules Verne (le cas Verne)*, Julliard, Paris 1978 [dedica ms.: "pour Clara Gallini cette tentative pour analyser les origines et les techniques de l'antifemisme et du racisme avec beaucoup d'admiration et d'amitié Marc Soriano Parigi capo d'anno 1989"]
- La Semaine de la Comète. Rapport secret sur l'enfance et la jeunesse au XIX^e siècle*, Stock, Paris 1981
- Le Chemin de Fer de Petite Ceinture de Paris 1851-1981*, Photographies di Pitrou Pierre – Tardien Bernard, Textes di Reda Jacques – Soriano Marc, Pierre Fanlac Editeur, Périgueux 1981 [dedica ms.: "pour Clara Gallini ces images d'un Paris lointain et proche et les reflexions sur le tissu urbain, avec

l'amitié et l'admiration de Marc Soriano Parigi, Natale e capo d'anno 1981-1982"]

La brosse à réluire sous Louis XIV. "L'épître au Roi" de Perrault annotée par Racine et Boileau, Schena – Nizet, Fasano – Paris 1989 [dedica ms.: "pour Clara avec l'affectueuse admiration de Marc Paris 13 decembre 1983"]

Préface a Les Contes d'Andersen, Grasset, Paris, 1986, pp. 5-8 [dedica ms.: "per Clara e per Sandro anche dalla parte di Hans Christian con l'affezione di Marc Soriano Parigi il 16 ottobre 1986]

Charles Perrault, *Contes – Textes établis et présentés par Marc Soriano*, Flammarion, Paris 1989 (pp. 1-41 sua *Introduction*) [dedica ms.: "pour Clara, avec la fidèle affection et admiration de Marc Paris 13 decembre 1989"]; in edizione economica 1991 [dedica ms.: "per Clara questa edizione 'de poche', alleggerita (o mutilata?) delle note e del lexique, ma tenuta a giorni. E poi comme certe fiabe sono belle! Affettuoso ricordo del gatto alle nove vite e auguri Marc 20 decembre 1991"].

Les Secrets du Violon – Souvenirs de Jules Boucherit (1877-1962), réunis et présentés par Marc Soriano, Editins des Cendres, Paris 1993 [dedica ms.: "pour Clara avec l'affection et l'admiration de Marc Soriano Paris 25 juin 1993"]

Isabelle, Véronique e Marc Soriano, *Le Testamour – ou remèdes à la mélancolie*, Editions du Sorbier, Paris 1982 [dedica ms.: "per Clara Gallini questa avventura della paternità, e della filialità affettuoso ricordo di Marc, Véronique, e Isabelle Soriano 6 marzo 1982"], in tascabile Flammarion, Paris 1992 [dedica ms.: "pour Clara avec toute l'affection fidele et profonde de Marc Soriano Arès 15 aout 1992"]

2. SAGGI E NOVELLE

Le Doppelgänger - ou la mort de mon Double, in "Paragone", n. 354, agosto 1979 (sotto lo pseudonimo di R. P. Pearson), pp. 93-102 [Avuto da Gianni Sala. Dedicata ms. "pour Gianni affectuesement Marc dec. 1982"]

Amour et désir sous Louis XIV ou "Entre la tete et le talon", in "Trames", vol. III, *Peuple et Littérature*, coll. de Français, Limoges, 1981, pp. 87-107

- A' propos de l'interdisciplinarité: une réponse*, in "Europa", IV, 1981, n. 1, pp. 121-32
- Les contes et l'imaginaire de l'enfant*, in "Etudes Psychotériques", 46, 1981, pp. 267-273 [Dedica ms.: "pour Clara Gallini aux sources de l'anthropologie, un souvenir très ancien avec l'admiration et l'amitié de Marc Soriano Parigi Natale 1981"]. Altra copia [Dedica ms.: "per Clara, mon premier assassinat avec la fidèle affection de son Marc Soriano Paris 26 mars 1988"]
- Reflexions sur l'oral*, in *Letteratura popolare di espressione francese dall'"Ancien Régime" all'Ottocento. Roland Barthes e il suo metodo critico*, Atti del X Convegno della Società Universitaria per gli studi di lingua e letteratura francese, Bari 6-10 maggio 1981, Schema Editore, pp. 15-6 [Dedica ms.: "Pour Clara, venuta da Italia, ritorna in Italia avec l'amitié fidèle de Marc Parigi 11 fevr. 84"]
- Les crayeurs*, in "Ethnologie française", III, 1983, pp. 205-18 [Dedica ms.: "pour Clara, qui croire? Et où crayer? affettuoso ricordo di Marc Paris 19 nov. 1983"]
- Un témoignage: Pinocchio 21-27*, in "Etudes Psychotériques", 60, 1985, pp. 103-11 [Dedica ms.: "pour Clara, du temps que j'étais Balilla, avec Pinocchio, ma prehistoire italienne, avec l'affection de son ami Marc Soriano Paris 26 mars 1988"]
- FABLE*, voce per *Encyclopèdia Universalis* 1987 [Dedica ms.: "Encycl, Univ. per Clara, questa storia della bugia che dice la verità, con l'affezione di Marc 10.12.87"]
- La tour Eiffel en robe du soir*, estrait de la revue "Europa", aut-sept 88, pp. 148-56 [Dedica ms.: "Pour Clara questa storia un po' matta très affectueusement Marc"]
- Le mort reconnaissant*, in "Corps Ecrit", 26, 1988, pp. 79-81 [anche DATTILO-SCRITTO]
- La marge d'erreur*, in "Corps Ecrit", 27, 1988, pp. 87-90
- Innocente et coupable*, in "Corps Ecrit", 28, 1988, pp. 107-11
- Miette philosophique: Verne ébauche Freud?*, in "Corps Ecrit", 30, 1989, pp. 127-9
- Un chien de ma chienne*, in "Corps Ecrit", 32, 1989, pp. 33-43

La langue plurielle de Charles Perrault, in *La lingua francese nel Seicento*, a cura di M. Giacomelli Deslex [et al.], Bari : Adriatica; Paris : Nizet 1989, pp. 261-87 [Dedica ms.: “per Clara, questo manifesto per un'altra critica avec la fidèle affection de son ami Marc Arès 23 sept. 1989”]

3. DATTILOSCRITTI

Le Messenger [Dedica ms.: “Per Clara, questa storia di 'code' con l'affezione di Marco 10-12-87”]

Le Messenger (2é conte). La Mouftaine, [Dedica ms. “Per Clara, cette histoire de gants depareillés, avec l'affection de son viel ami Marc S Paris 9-2-88”]

Le Messenger (3). Le Rappel des oiseaux, [Dedica: “Per Clara ma quanti uccelli! Uccellini? Uccellacci? Con la vecchia e fedele affezione del suo 'animale' amico Marc S. Paris 9-2-88”]

Il messaggero (1)”, La Guantana, Il richiamo degli uccelli [traduzioni italiane di C. Gallini delle tre summenzionate novelle]

La mouche Pour Julia, [4 pp. dattil., alcune correz. ms. dell' A. Alla fine datazione: “Arès 23-24 Juillet 1991”]

Entre la source et la cruche, [Dedica: “Pour Clara, ce fragment égaré du *Testamour*, source de la source, avec l'affection de Marc Paris 10 juin 1988”]

Les proverbes populaires, [dedica: “Pour Clara, cet 'article' de l'Encycl. Universalis qui va paraître dans six mois et qui est un premier bilan de ma recherche sur ‘Les proverbes populaires’ avec la fidèle affection de son ami Marc Soriano Paris 26 mars 1988”], [19 pp. numerate; tutto fronte-retro + 1 fronte, alcune correz. ms, dell'A., bibliografia] ASSENTE NELLA SUDETTA ENCICLOPEDIA ON-LINE

Gramsci en France, 14 pp. solo recto, firmato e datato dall'A: Aout 1992

Visage de la drogue, Communication pour le Congrès des Ecrivains de Bogota, [pp. 1- 10]

Ce que dit aussi Shahrazad. Contes et proverbes fondateurs dans les Mille et Une Nuits, “Dire”, n. 18, 1993, pp. 8 -11 numerate, 1 sola piccola correz. ms. dell'A.

Senza titolo - sui proverbi: loro forma, diffusione e storia; testo completo, pp. 80 solo recto, non numerate, fascicolate

L' Olmèque – ou les fautes d' orthographe, pièce en trois actes et 12 tableaux, solo recto, pp. 1-189 numerate, fascicolate.

4. TRADUZIONI ITALIANE

Un balilla e il suo cane, in “Belfagor”, n. 5, 30 settembre 1990, pp. 591-7 (trad. di M. Soriano rivista da C. Gallini)

La Tour Eiffel in abito da sera, in “Belfagor”, n. VI, 30 novembre 1991, pp. 689-93 (trad. di C. Gallini)

Un balilla e il suo cane (trad. C. Gallini) - *Il Doppio* (trad. A. Petrosino) - *Vita e morte del luogotenente Chio* (trad. P. Pallottino), Millelire, Roma 1993

La Settimana della Cometa. Rapporto segreto sull' infanzia nell' Ottocento, Sellerio, Palermo 1994, con nuova Prefazione di Marc Soriano (pp. 9-15) e Nota di Clara Gallini (pp. 161 -181), (trad. C. Gallini)

Il Testamour o dei rimedi alla malinconia, Sellerio, Palermo 1995; alle pp. 143 sgg. *In ricordo di un amico*, di A. Petrosino (trad. e cura di A. Petrosino)

I racconti di Perrault. Letteratura e tradizione orale, Sellerio, Palermo 2000; *Introduzione* di Antonino Butitta – Con una Nota di Paola Pallottino (trad. A. Talamonti).

IL LATO OSCURO DEGLI UOMINI E DELLE COSE

Non è stata la condizione di “vecchia e malata”, come lei stessa a volte si definiva, a interrompere la ricerca di Clara Gallini. Ne ha necessariamente ridimensionato i confini ma non la curiosità, l’interrogarsi e la riflessione lucida su oggetti che più da vicino sollecitavano la sua intelligenza o la toccavano nel profondo, a volte domande e temi già affrontati in passato ma che riteneva ancora capaci di “intrigarsi”, come «il lato oscuro degli uomini e delle cose».

Sono queste le parole finali dell’introduzione che doveva accompagnare la raccolta di alcuni suoi testi progettata per una nuova pubblicazione.

Attiva e instancabile, nel 2016, infatti, Clara lavorava sia alla traduzione delle lettere ricevute da Marc Soriano – progetto di cui si parla in questo stesso numero di *Nostos* – sia alla realizzazione di un volume che riunisse i suoi scritti più significativi (apparsi su riviste o volumi curati da altri) attorno ai temi dell’occulto, del meraviglioso, del miracoloso. Mi chiese dunque di estrapolarli dalla sua bibliogra-

fia per poi operare – condividendola con me in un confronto dialettico – una ulteriore scelta. Nella primavera del 2016 i saggi erano selezionati, e a novembre era già pronto il testo inedito che poi, nel progetto editoriale definitivo, si suddividerà nella breve introduzione e nel saggio dal titolo *Le oscure vie della ragione*. Gli articoli individuati risalgono ad un periodo che va dal 1983 al 1994¹. Auspicando che il progettato volume possa vedere la luce, si è scelto di ripubblicarne qui due – *I territori del meraviglioso* del 1990 e *La soglia del dolore* del 1993 – particolarmente rappresentativi della riflessione e della metodologia di Gallini sui temi menzionati, e ancora attuali, a distanza di 25 anni, per le questioni su cui invitano a pensare.

Nel volume Gallini prevedeva anche di riproporre, in Appendice, due saggi altrui, variamente collegati al discorso generale su magia e scienza, razionalità e follia, salute, malattia e guarigione: *Miseria psicologica e magia in Lucania*, di E. De Martino (1958) e *Le oscure vie della guarigione*, di E. Servadio (1959)². Due testi usciti a poca

1 *Storie di case "dove ci si sente"*, in "Il Piccolo Hans", 45, 1985, pp. 109-33. *Eusapia e il Professore*, in "Quaderni dell'Istituto Universitario Orientale", 3-4, 1989, pp. 17-54. *Fotografie di fantasmi*, in "Campo", 14-15, 1983, pp. 30-2. *La soglia del dolore*, in "Etnoantropologia", 2, 1993, pp. 8-31. *La soglia del dolore*, in "Esodo", 4, 1993, pp. 23-7. *Lourdes e la medicalizzazione dei miracoli*, in "La Ricerca Folklorica", 29, 1994, pp. 83-94. *I territori del meraviglioso*, in *Linguaggio ragione, follia*, a cura di R. Beneduce, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990, pp. 193-212.

2 Rispettivamente in "Tempi Moderni dell'Economia, della Politica e della Cultura", 1, fasc. 2, 1958, pp. 74-78 (ora in: E. de Martino, *Sud e Magia*, ediz. speciale a cura di F. Dei e A. Fanelli, Donzelli, Roma 2015, pp. 276-89); e in "Rivista di Psicanalisi" anno V, fasc. II, 1959, pp. 149-64.

distanza l'uno dall'altro, dunque, dopo una esperienza di lavoro sul campo in Lucania che aveva visto affiancati i due autori³.

Il testo di Servadio, di cui avevamo condiviso la lettura, aveva suscitato in Clara un notevole interesse per la corretta e piuttosto precoce impostazione di alcune domande rilevanti sulla cura, i processi di guarigione, la definizione del male/malessere, il rapporto terapeuta-paziente, che mostravano una sensibilità antropologica, oltre allo specifico approccio psicoanalitico proprio dell'Autore. E il titolo dello scritto inedito di Gallini parafrasa appunto quello del saggio di Servadio. Lo psicoanalista, ad esempio, mette in risalto quanto il processo di guarigione – considerato globalmente – coinvolga i valori del soggetto che si trova in una condizione di sofferenza, fisica o psichica. Inoltre, egli mette in guardia dal liquidare frettolosamente come “superstiziose” credenze e pratiche eterodosse, cioè fenomeni e metodi non “scientifici” inerenti alla guarigione che invece dovrebbero porre interrogativi allo studioso. Partendo da tali premesse, egli ricorda che proprio un secolo prima «cominciava la grande epopea mistico-terapeutica di Lourdes», per rilevare che a volte nella guarigione agisce un «fattore immateriale». Si tratta di uno degli oggetti acutamente analizzati da Gallini in *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*⁴, e anche nel saggio di qualche anno precedente qui ripresentato. Nell'autonoma prospettiva di Gallini, l'invito di Servadio (rivolto essenzialmente ai medici) a tener conto delle «coordinate psicologiche collettive – ossia culturali» dei processi di guarigione

3 E. de Martino, *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, a cura di Adelina Talamonti, Introduzione di Clara Gallini, Argo, Lecce 2008.

4 C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli 1998.

(dove è centrale la relazione medico-paziente) diventa raffinata analisi antropologica delle rappresentazioni e dei vissuti di malattia e guarigione a Lourdes, per «relativizzare il concetto di guarigione, riconoscendone le specifiche valenze simboliche, da cui ogni guarigione trae il senso della propria realtà»⁵.

Quanto alla riproposta del testo demartiniano, mi limito a notare che non si tratta di un semplice omaggio di circostanza al Maestro, ma del riconoscimento del fondamentale apporto demartiniano all'impostazione del problema culturale della rappresentazione del male e della terapia/guarigione, e all'indicazione delle possibili vie analitiche e metodologiche da percorrere. Ricordo solo, a titolo esemplificativo, l'importanza di analizzare i fenomeni oggetto d'indagine nei termini di una dinamica culturale, di sfumare la contrapposizione reale/immaginario tenendo conto che – in determinati contesti di “misera” psicologica e culturale, per de Martino – l'ideologia magica riferibile al piano mitico-rituale agisce realmente nella vita delle persone come «orizzonte di reintegrazione psicologica». Ma se per de Martino «il progresso della civiltà moderna» avrebbe disgregato il sistema ideologico magico trasformando le condizioni socio-economiche che lo rendevano possibile, Gallini sposta il suo sguardo da contesti considerati residuali, arretrati, ad ambiti della cultura occidentale dove il rapporto tra logica simbolica e logica scientifica è articolato e complesso. Contesti e momenti storici (il santuario di Lourdes, il magnetismo e lo spiritismo nel XIX secolo) che permettono di vedere come tra i due tipi di logica non ci sia contrapposizione radicale ma l'una – magica, religiosa – si costruisca sto-

5 C. Gallini, *La soglia del dolore*, cit., p. 10. Qui ripubblicato alle pp. 93-133. La citazione è a p. 97.

ricamente nel confronto con quella considerata scientifica – medica, in particolare.

Da de Martino proviene in ogni caso l'indicazione di utilizzare criteri "storici", non "naturalistici", cioè di comprensione culturale, ed è anche rimeditando il suo interesse per la metapsichica in relazione all'etnologia che Gallini continua negli ultimi anni a interrogarsi sul rapporto tra l'occulto e la Ragione. Nel 2016 uscivano infatti due saggi⁶ da collocare in uno stesso percorso che ruota attorno alla domanda centrale: cosa intendiamo per Ragione? Gallini ritiene di non avere una risposta soddisfacente e che valga la pena di riflettere ancora sulla validità del nostro modello di ragione, provando a indagare su quanto rimane "oscuro" e rispetto a quel modello si definisce, che lo si chiami soprannaturale, magico, meraviglioso, irrazionale, immaginario, follia, inconscio...

Miracoli, fantasmi, sonnambule: la sfida non è tanto nella scelta di oggetti sfuggenti, ma nel trattarli antropologicamente. Scienza e religione li avevano verificati, ciascuna con i propri strumenti, ma in una prospettiva antropologica «fenomenologia del meraviglioso e relativa pretesa di verifica del fatto» costituiscono «una coppia di variabili storiche e culturali»⁷ e occorre ricostruire l'intero processo culturale.

Nelle analisi di Gallini, la scienza, l'occulto o la religione vengono posti allo stesso livello, come entità trascendenti a cui le varie

6 C. Gallini, *Tra il serio e il faceto. De Martino e lo studio scientifico dell'occulto*, in "La Ricerca Folklorica", 71, 2016, pp. 249-60; C. Gallini, *Uno scheletro nell'armadio. Andrew Lang e la sua recezione*, ivi, pp. 261-72 (pubblicato anche in *Nostos*, 1, 2016, pp. 69-96).

7 C. Gallini, *Storie di case "dove ci si sente"*, cit., p. 125.

figure di medico, sacerdote, guaritore, oltre alle persone comuni, ricorrono quando si tratta di definire e comprendere quell'ambito ambiguo tra psiche e soma, soggetto e oggetto: quel "mondo oscuro" che le diverse prospettive – spesso in competizione – costruiscono in opposizione a ciò che si ritiene appartenere al mondo della razionalità, della salute, oggettivandolo senza peraltro riuscire ad afferrarlo del tutto.

Solo una concezione limitata della ragione ci farà sembrare irrazionale la realtà del mito e della magia, o delle guarigioni miracolose di Lourdes. Quello che opera, in questi e altri casi, è un pensiero simbolico del quale è necessario rintracciare la logica. L'antropologa lo fa comparando – nei racconti delle guarigioni – dei "procedimenti" che potrebbero disegnare una sorta di modello, il quale va però non essenzializzato ma analizzato nello specifico sistema simbolico e di valori di riferimento più generale. Il simbolico è insomma culturalmente determinato.

Gioco di parti assieme immaginato e reale, la guarigione simbolica di Lourdes trae dunque la sua efficacia dalla sua iscrizione nel linguaggio della mistica cattolica, di cui sembrerebbe rappresentare la variante terapeutica. Ma lo stesso procedimento d'iscrizione del nostro modello all'interno del più vasto sistema delle significazioni cristiane non è affatto univoco⁸.

Dal punto di vista di Clara Gallini è indispensabile che l'analisi antropologica guardi alle persone e alle loro pratiche, oltre che agli oggetti che esse caricano di significati tutti da decifrare in relazioni che esprimono anche posizioni di potere. Nella descrizione etnogra-

8 C. Gallini, *La soglia del dolore*, cit., p. 30. Qui a p. 131.

fica delle pratiche sociali – nei casi in questione rivolta al passato –, da cui emerge il “lavoro simbolico” dei differenti attori⁹, occorre porre attenzione alla “figura sociale” di chi agisce o parla, che può modificare qualità e credito di azioni o discorsi parzialmente simili.

Ripensare i luoghi e le modalità in cui si esercita il potere è un tratto ricorrente nei lavori di Gallini: mentre decostruisce i discorsi medici, scientifici, religiosi, mette al centro dell’analisi appunto le pratiche reali e simboliche nelle quali diventa fondamentale far emergere la diversità delle posizioni dei soggetti e anche del significato dato allo stesso “fenomeno”; attraverso di esse si costruisce e si esercita il potere sul corpo, sulla psiche, sull’anima, sulla volontà. Sarebbe da analizzare, in questo senso, il rapporto degli studi di Gallini con le teorie foucaultiane sul potere e la costruzione della soggettività.

Da un punto di vista metodologico ciò significa anche procedere per “casi”, ricostruire storie singole, individuare nelle narrazioni i codici che i soggetti utilizzano a vari livelli di consapevolezza per raccontarsi; un metodo di cui *La soglia del dolore* offre un saggio e che era già stato sperimentato con grande efficacia in *La sonnambula meravigliosa*¹⁰.

Questi brevi cenni non rendono certo conto del metodo di Gallini, che lei stessa esplicita, per quanto riguarda la ricerca su magnetismo e ipnotismo nell’Ottocento italiano, in *I territori del mera-*

9 Cfr. G. Charuty, «Se tenir debout devant le ciel». *Les métamorphoses du christianisme coutumier*, in “Diogène”, 1, n° 205, 2004, pp. 76-94.

10 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, Feltrinelli, Milano 1983; II ed. L’Asino d’oro, Roma 2013.

viglioso, vero e proprio bilancio metodologico del lavoro sfociato principalmente nel testo del 1983 appena citato.

Ricorderò soltanto pochi altri elementi che caratterizzano la ricerca di Gallini sui temi oggetto dei saggi qui presentati. Innanzitutto il fatto che si tratta di fenomeni appartenenti alla modernità occidentale, oggetti storici da considerare anche in una dimensione diacronica. Il corpo stesso è un fatto storico e culturale che, ad esempio, a Lourdes, nella malata, presenta i segni che il potere medico e religioso gli impone, e nella trance sonnambolica, rompendo il confine tra interno ed esterno, inconscio e materialità corporea, fino a confondere i ruoli di malato e terapeuta, consultante e consultato, riproduce e spettacolarizza codici culturali della società contemporanea¹¹. Un approccio antropologico originale nel panorama dell'antropologia italiana, in parte accostabile all'orientamento teorico della microstoria, che intende studiare il mutamento e le trasformazioni delle forme culturali nella nostra società occidentale. La svolta è infatti costituita dall'oggetto dell'indagine, oltre che dal metodo: l'analisi si sposta dalle società rurali al modo in cui si costruisce una «dimensione della modernità urbana», come ad esempio ha rilevato Charuty¹². L'interesse per la modernità – secondo quanto dichiarato di recente da Gallini – sebbene trovi un autonomo, specifico ambito di esplicitazione a partire dalla fine degli anni Settanta, quan-

11 Cfr. G. Charuty, *Les sonnambules à la lettre*, in *Du corps au texte. Approches comparatives*, a cura di G. Charuty, B. Bapandier, Nanterre 2008, pp. 25-41; A. Violi, *Il teatro dei nervi. L'immaginario nevrosico nella cultura dell'Ottocento*, Sestante, Bergamo 2002.

12 Nel corso della presentazione della II ed. di *La sonnambula meravigliosa*, nel 2013, presso il Museo di Arte Orientale di Roma.

do inizia le ricerche sul magnetismo, era già presente nelle ricerche in Sardegna, dove particolare attenzione veniva posta sugli aspetti di trasformazione di pratiche come i novenari¹³.

Un altro elemento da evidenziare, ampiamente argomentato nel saggio del 1990 qui riproposto, è la rilettura critica che Gallini effettua della contrapposizione egemonia/subalternità, semplificatoria quando assegni una cultura distinta ad una classe sociale. Quello che le interessa, e che studia nel mondo meraviglioso delle sonnambule e degli spiriti, sono le modalità di circolazione culturale, le dinamiche del potere e del controllo che si mettono in atto in una cultura popolare che non coincide con il mondo contadino. La passione per l'occulto nasce nella città moderna e coinvolge ceti sociali e saperi diversi¹⁴.

Vicina alla fine della sua vita, Gallini ritorna ancora una volta alla questione per lei cruciale del rapporto tra irrazionale e razionale, da far risalire agli inizi della sua carriera di studiosa – alle prime ricerche di storia delle religioni greca e latina¹⁵ – e che aveva studiato con acume e originalità in relazione a oggetti diversi, qui solo parzialmente menzionati, con la consapevolezza del pericolo di un uso etnocentrico delle stesse categorie analitiche. Nella sua ricerca aveva trovato risposte che riteneva non del tutto esaurienti ma ci ha fornito strumenti preziosi per continuare a ragionare su quanto, infine,

13 M. Aria, A. Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, in "L'Uomo", 2, 2014, pp. 85-103.

14 Cfr. *Eusapia e il Professore*, cit.

15 Cfr. C. Gallini e G. Charuty, *L'ethnologie italienne: un itinéraire*, in "Terrain", 12, 1989, pp. 110-124.

appare un paradosso: è la stessa ragione che ci fornisce le categorie di critica della ragione.

I TERRITORI DEL MERAVIGLIOSO*

0. Esplorare i territori del meraviglioso è entrare assieme in quelli della follia. Spazi di irragionevole alterità, il loro carattere di rischio e di liminarietà può essere più o meno accentuato dal brivido di un piacere proibito al contagio di una malattia epidemica. Ma il segno di questa alterità presuppone assieme l'esistenza di un segno di identità che si costruisce proprio attraverso questa dialettica, sicché l'uno non potrà mai fare a meno dell'altro, di continuo rinvandosi luci e ombre.

Problematici costrutti, i loro caratteri di una discutibile storicità son risultati sempre più evidenti, anche grazie al riesame di determinati periodi della storia del nostro pensiero, considerati come particolarmente significativi: dal foucaultiano "âge classique" a un altro "âge", questa volta d'oro, quello della grande alienistica moderna (Castel). Ma anche non sono mancate sollecitazioni a risalire ben più

* Per gentile concessione delle Edizioni Scientifiche Italiane; il saggio è stato pubblicato la prima volta in *Linguaggio, ragione, follia*, a cura di R. Beneduce, ESI, Napoli 1990, pp. 193-212.

addietro nel tempo, e cioè a quel grande dibattito contro il pensiero mitico che nella Grecia antica vide, per la prima volta, nascere e affermarsi il *logos*, la ragione (Vernant, Detienne, Veyne, ecc.).

È anzi ormai diventata luogo comune l'affermazione che il primato del *logos* costituisca caratteristica propria ed esclusiva della nostra "civiltà occidentale", la quale proprio per questo si distinguerebbe da tutte le altre forme "mitocentriche" di cultura.

La critica più radicale a questo modello di *logos* ha messo tra parentesi la pur reale novità e diversità di uno strumento che può davvero rendere l'uomo più capace di capire il suo mondo e di mettersi in relazione con esso. Ha piuttosto insistito nell'identificare il *logos* con una mera logica di potere, sistema referenziale che si distinguerebbe dagli altri solo perché pretenderebbe di essere diverso, migliore, più avanzato.

C'è di certo da nutrire sani sospetti nei confronti di chi nell'esercitare critica usi le stesse armi dell'oggetto criticato, la logica appunto... e che anche si sottragga alla pur necessaria presa d'atto dell'esistenza di un tipo di logica che non si identifica con le logiche simboliche (per quanto logiche siano anch'esse!).

Ma neppure possiamo dire di essere passati immuni da un processo che ha avuto il coraggio di smontare un modello dominante di Ragione per rivelare le oscurità celate dietro le grandi certezze dei Lumi. E abbiamo anche fatto nostra la scoperta che il binomio ragione-follia, o ragione-meraviglioso rappresenta soltanto una parte di un più vasto sistema classificatorio, che assieme alla ragione colloca il maschio, l'individuo, l'adulto, il bianco, il borghese, l'eterosessuale, il massimo profitto col minimo dispendio e assegna agli stessi territori della follia l'animale, la donna, le masse, il bambino, il diverso di

pelle, il proletario, l'omosessuale e anche il giocare e il sognare tutti i sogni possibili. Classificazione binaria, si rappresenta come sistema di opposizioni date per natura e gerarchicamente disposte (di qui anche il suo razzismo e sessismo). E nel suo interno troverebbero collocazione ruoli e azioni dei soggetti sociali.

Recuperare queste tematiche alla ricerca antropologica ha anche significato metterle a confronto con una tradizione – specie italiana – di studi che è molto attenta al problema di un potere, che si esercita assieme nel reale e nell'immaginario e attorno al quale si organizzano diverse forme di cultura spesso poste su livelli molto diversi di potere.

Si son potuti così notare anche i punti di arresto di uno strumento analitico (la critica della Ragione) che è stato più che altro utilizzato per l'individuazione di quadri concettuali dominanti senza un'ulteriore verifica del loro rapporto con l'universo delle pratiche (dominanti e dominate) che ne misuri i gradi reali di efficacia. Ben più diversa risulterebbe allora un'analisi delle pratiche e dei discorsi del potere che si ponesse, nello stesso tempo, il problema delle pratiche e dei discorsi di chi questo potere non abbia ma con lui debba, in qualche modo, fare i conti. In questo senso, diventerebbe problematica perfino quella ipotetica “civiltà occidentale” la cui locuzione ci sembra anch'essa costruito ideologico dominante che pretende di rappresentare come generalmente condiviso quanto invece non è mai stato affatto condiviso da tutti – a partire dallo stesso *logos*, discutibile privilegio di pochi.

In effetti, i territori delle nostre due categorie opposte – ragione/follia e quel che segue – non sono soltanto storicamente variabili. E il processo di definizione dei rispettivi confini non sta solo

nelle mani dei detentori del discorso dominante. C'è piuttosto una posta in gioco, che vede impegnati diversi contendenti, in diverse posizioni di potere, mai stabilite una volta per tutte. E, anche quando ci siano vincitori e vinti, non è affatto detto che i vinti accettino fino in fondo la loro sconfitta e parlino solo con la voce del padrone. Oppure potranno anche parlare con la voce del padrone, ma per dire cose diverse. E questo, anche perché non può dare che ambigui risultati una partita che presuppone comunque l'esistenza di una disparità tra i suoi attori. Come vedremo essere anche avvenuto, nel secolo scorso, a proposito della definizione di un "meraviglioso" anch'esso rappresentato come categoria oppositiva a quella del "razionale".

L'esempio cui mi riferirò prende lo spunto dai risultati di una ricerca sul magnetismo e l'ipnotismo nell'Ottocento italiano, che ha già avuto sbocco in un libro, *La sonnambula meravigliosa*¹. Non mi propongo però di riassumerlo – operazione di per se stessa banale e inutile – quanto di esporre alcuni discorsi di metodo, che nel libro non sempre sono stati esplicitati, pur costituendovi l'ossatura soggiacente.

1. Magnetismo e ipnotismo sono stati sinora oggetto di attenzione soprattutto da parte degli storici della psichiatria, fondamentali per un primo approccio "in positivo" al fenomeno, ma non certo esaustivi per quanto ne concerne articolazione interna e relativi significati sociali². Limitandosi infatti a esaminare il magnetismo come

1 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, Feltrinelli, Milano 1983.

2 Dal punto di vista storico, cfr. R. Darnton, *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*, Harvard University Press, New York 1968; per una storia della psichiatria cfr., in particolare G.G.W. Zilboorg, *A History of medical Psychology*, Norton & Company, New York 1941 (tr. it. *Storia della Psichiatria*,

antimedicina colta, opposta al meccanicismo dell'Enciclopedia e anticipatrice di molti aspetti della psicanalisi, l'approccio psichiatrico si fermava proprio sulla soglia di quanto invece interessa la ricerca antropologica e di storia della cultura: la larghissima diffusione, a livello europeo, di pratiche e discorsi variamente declinati in forme colte e in forme popolari, che nei "gabinetti magnetici" e sulle scene teatrali trovarono i propri spazi simbolici, autorappresentandosi come sperimentazione "scientifica" del "meraviglioso". Significativamente, allo psichiatra avrebbe relativamente interessato la seconda fase del magnetismo: quella che si rifaceva a Puységur e che – a differenza del mesmerismo delle origini – utilizzava lo stato di sonno magnetico come avvio a una pratica di chiaroveggenza avente funzione non soltanto terapeutica.

Allo stesso modo l'approccio psichiatrico all'ulteriore "sviluppo" del magnetismo, l'ipnotismo, avrebbe lasciato fuori una serie troppo grande di evidenze e di problemi. Anzitutto, come e perché una pratica, che fu pure da palcoscenico, abbia fatto il suo ingresso nella clinica. Inoltre, attraverso quali percorsi e con quali esiti, l'ipnotismo degli alienisti si sia configurato assieme come scoperta scientifica del condizionamento psicologico e come ambiguo tentati-

Feltrinelli, Milano 1973); I. Veith, *Hysteria. The History of a Disease*, University of Chicago Press, Chicago-London 1965; H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970 (tr. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia ed evoluzione della psichiatria dinamica*, Boringheri, Torino 1976); L. Chertok – R. De Saussure, *Naissance du psychanalyste. De Mesmer à Freud*, Payot, Paris 1973 (tr. it. *Freud prima di Freud. Nascita della psicanalisi*, Laterza, Bari 1975); R. Rausky, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, Payot, Paris 1977 (tr. it. *Mesmer o la rivoluzione terapeutica*, Feltrinelli, Milano 1980).

vo di ridurre il “meraviglioso” a ordine di malattia. Insomma, il magnetizzatore che, con la forza del suo pensiero, si dichiara in grado di far cadere nel “sonno” una persona – spesso donna – e di far liberare dal suo corpo inusitate e meravigliose capacità; l’ipnotizzatore che, per la stessa strada, si dichiara in grado di rendere succube ai suoi comandi la persona, riducendola ad “automa” (uomo-macchina), si rivelano come simboli forti, ben capaci di rappresentare i nuovi percorsi di potere e di controllo che, più che mai nel caso del moderno “uomo astratto”, sembrano passare attraverso il condizionamento della psiche, individuale o di massa.

Occuparsi di magnetismo e ipnotismo in questo senso avrebbe dunque significato occuparsi di un fenomeno “totale”. E, per questo, avrebbe anche comportato una diversa attenzione allo statuto di un “meraviglioso” che una concezione ancor troppo evoluzionistica della storia ci aveva abituati a considerare fugato una volta per tutte per opera dei Lumi dell’età moderna. Il suo *revival*, sotto nuove forme, in pieno Ottocento e – come vedremo – proprio nel cuore della città moderna, ci ricorda una volta di più che la storia non è fatta di tappe evolutive, ma che nodi e contraddizioni non risolte si possono riaffacciare, premendo coi nuovi vigori delle richieste inevase.

Nel mio caso, c’era anche da tener conto del ruolo variamente giocato dal corpo umano come luogo di espressione di questo “meraviglioso”. Nel magnetismo popolare, alla sonnambula – che è quasi sempre una donna – viene affidato il ruolo di estatica portatrice di un oltre in cui si sperimentano rotture delle barriere spazio-temporali e totale empatia comunicativa (col magnetizzatore, col consultante): espressione dunque di un momento mitico, che trova singolari parallelismi nella pratica della *trance* quale è tuttora osservata in nu-

merose culture extraeuropee. Ma, oltre ai parallelismi, anche le differenze. L'autoscopia interna della sonnambula, che vede i propri o gli altrui visceri malati, può essere letta come indice di nuove forme di attenzione e ascolto del proprio corpo. Notevole è anche la riduzione, sotto la forma di uno stretto rapporto di coppia, di tutto quello spazio sociale collettivo entro cui altrove si articolano i rituali estatici.

E ancora, il corpo dell'ipnotizzato – un uomo – che sulla scena gioca il gioco dell'eterodirezione. O il corpo dell'isterica della Salpêtrière, su cui Charcot avrebbe riprodotto esattamente gli stessi esperimenti di magnetizzatori e ipnotizzatori, ma per chiuderlo nello spazio della clinica e segnarlo col marchio della malattia.

Infine, si trattava di chiedersi come, per quali percorsi, tutti questi elementi si raccordassero tra loro. Cioè, che cosa intendere per “circolazione culturale” e se il termine fosse adeguato a rappresentare la complessità di fenomeni che si trasformano profondamente sia nelle loro declinazioni, all'interno di una determinata società e in un determinato momento, sia lungo il percorso diacronico.

La modernità del magnetismo consiste di fatto anche nell'inusitata capacità di diffondersi in diverse nazioni dell'Europa centro occidentale – Austria, Francia, Italia, Germania, Inghilterra – e persino del Nuovo Mondo. Ma internazionale (anche se di segno diverso) fu pure quella sorta di *koinè* intellettuale che avrebbe accomunato alienisti e giuristi nell'intento di creare un'egemonia di classe che tenesse anche largo conto della “devianza” culturale, per reprimerla, e delle tecniche di controllo psicologico, per utilizzarle.

Proprio per questa dimensione internazionale del nostro argomento, limitarsi al “caso italiano” può sembrare riduttivo, e lo è cer-

tamente per quelle parti per cui potrebbe essere utile un confronto più largo. Il magnetismo infatti penetrò in Italia come moda straniera, dall'Austria (via Lombardo-Veneto) e soprattutto dalla Francia (via Piemonte). Come mesmerismo, giunse attorno al 1840 e fu sperimentato da una minoranza di medici, per non più di una generazione. Troppo lungo sarebbe render conto delle cause di un ritardo, certamente imputabile anche agli orientamenti culturali di un'*intelligenza* nel complesso assai poco orientata a far proprie categorie che si potrebbero anche definire "romantiche". Né è un caso che il magnetismo abbia lasciato così poche tracce nella letteratura italiana, a differenza di quanto era avvenuto per Hoffmann, Poe e altri scrittori.

Diverso è il discorso della popolarizzazione del magnetismo. Anzitutto va osservato che già l'utenza dei primi magnetizzatori "colti" era interclassista anche per rispondere a quegli ideali di filantropismo e umanesimo, che facevano parte del codice di comportamento del terapeuta. Ben presto poi anche in Italia il magnetismo si sarebbe largamente popolarizzato, nella forma del sonnambulismo, filtrato attraverso i canali di mediazione di un'intellettualità intermedia, di cui ci è stato possibile ritrovare qualche traccia.

Sarebbe però riduttivo, anzi fuorviante, leggere il "caso italiano" solo come un epigono di novità culturali proposte altrove.

Studiare il "caso italiano" può essere anche scelta di metodo. Esso senza dubbio presenta specificità proprie, da riferirsi al contesto culturale di un territorio, la cui unificazione nazionale (proclamata nel 1860) non eliminò certo forti differenze regionali interne. Non è un caso che il magnetismo popolare abbia preso largamente piede nelle due città del nord maggiormente coinvolte in processi di indu-

strializzazione e urbanizzazione, per poi diffondersi in altri grandi centri dell'Italia settentrionale e centro meridionale, ma per arrestarsi alle soglie sia delle campagne che di tutto il Mezzogiorno a sud di Napoli. Come non è un caso che gli stessi centri, e in particolar modo Torino, siano diventati le sedi privilegiate per l'affermazione di un'élite culturale positivista, che guardava con interesse scientifico ai domini del magico e del meraviglioso. Capire questi raccordi tra società e cultura sarebbe stato possibile solo esaminando la pur già complessa "variante italiana" di una fenomenologia indubbiamente a più larga diffusione.

Opportuno ci è anche sembrato concedere un certo spazio alla descrizione e all'analisi di alcuni personaggi e alcuni casi, esemplari di problematiche d'ordine più generale e assieme capaci di restituirci, pur sempre in modo filtrato e indiretto, la voce dei protagonisti come segno di bisogni e di soggettività meritevoli di riconoscimento.

2. Non è stata dunque una scelta casuale partire, per parlare di magnetismo, dal caso clinico della signorina Elisabetta, la prima paziente di cui si abbia testimonianza nella trattatistica colta di lingua italiana. Questo documento (che risale al 1842³) ci ha permesso di illustrare non solo l'ambiente entro il quale si svolsero le prime terapie magnetiche, ma anche e soprattutto le dinamiche psicologiche e relazionali messe in atto nelle diverse sedute del trattamento. Da qui, sarebbe stato anche possibile passare all'esame di quella singolare trasformazione della sonnambula, da guarita a guaritrice, visionaria

3 A. Cogevina - F. Orioli, *Fatti relativi a mesmerismo e cure mesmeriche con una prefazione storico critica*, Tipografia del Governo, Corfù 1842, è la prima testimonianza in lingua italiana della presenza di pratiche mesmeriche in campo medico.

estatica e donna delle meraviglie, che non è solo cambiamento di ruolo e di rappresentatività sociale. Passaggio problematico, può richiamarci alla mente percorsi analoghi, di nuovo riscontrabili attraverso il confronto etnografico. Ma soprattutto farà problema lo statuto di un “meraviglioso” che, per dispiegarsi sulle scene dei teatri e dei gabinetti magnetici, debba attingere lessico e personaggi dalla marginalità della malattia e delle donne.

Certo, la fortuna degli spettacoli teatrali di magnetismo e quella (che fu più duratura) dei gabinetti magnetici è anche indice di nuovi bisogni di salute e di espressione di sessualità, che la città moderna fa scoppiare, ma non sa risolvere. E in primo piano entra la figura della donna, che proprio nel magnetismo trova nuovi spazi di ascolto e di protagonismo, ma anche nuove trappole per il suo desiderio. Non a caso infatti il magnetismo ripropone, sulla scena e nella vita, un modello di coppia che rispecchia fedelmente la ripartizione dei ruoli della famiglia ottocentesca: funzionale quello maschile, espressivo quello femminile.

Ma altro ancora si intreccia. Anzitutto, ricerche nuove di identità sociali in città rapidamente cresciute a spese della campagna. Sintomaticamente, il magnetismo più popolare – delle periferie urbane, dei quartieri attorno alle stazioni, dei baracconi delle fiere – si sarebbe declinato in variegati sincretismi culturali, che concedevano largo spazio alla credenza nel malocchio, nella fattura, nelle formule magiche per trovare tesori nascosti.

Ma fanno parte di nuove ricerche d'identità anche gli aneliti al trascendimento delle limitazioni, a una comunicazione totale al di là

del tempo e dello spazio⁴: percorsi tutti che ricreano il campo di un “meraviglioso” che preme per il proprio riconoscimento sociale. Un “meraviglioso” che confina con l’illusione: e non a caso spettacoli di magnetismo e spettacoli d’illusionismo porteranno in scena esattamente gli stessi oggetti, presentandoli però ciascuno con segno diverso: quello di una verità *versus* illusione, alternativa fittizia entro la quale si sarebbe dibattuta l’essenza di un meraviglioso ancora incapace di darsi da solo uno statuto. Le istanze di legittimazione erano infatti altrove.

Anzitutto, la Chiesa. Ricorderemo come prima cosa i diversi interventi del Santo Uffizio in tema di magnetismo, specie nella sua versione sonnambolica. Tutto un armamentario argomentativo da tempo in disuso – magia diabolica *versus* miracolo dei santi – viene reiteratamente riesumato, in un tentativo di autoaffermazione dalla limitata efficacia.

Perché ormai altrove si cerca la legittimazione: e precisamente nel discorso di una scienza che si afferma unica e “positiva” fonte di verità. Questo nuovo scontro si sarebbe dichiarato in misura ancor più clamorosa a proposito dell’ipnotismo.

A proposito di ipnotismo, abbiamo avuto la fortuna di recuperare dagli archivi giudiziari una curiosa storia che, esordita come caso di miracolo, si sarebbe ben presto trasformata in caso clinico e vicenda penale. Entrano infatti in scena l’ipnosi terapeutica, ma anche il crimine dell’ipnosi. Entra in scena soprattutto lo scienziato positivista, nella duplice figura – spesso concomitante – del medico

4 L’epistemologia implicita a queste pratiche sembra presentare molti punti di contatto coi temi individuati da G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Payot, Paris 1982.

alienista e del criminologo. E, per suo tramite, la clinica e il tribunale. È recente, anche in Italia, un processo di revisione del ruolo giocato dalla cultura positivista (e in particolare della psichiatria) nella progettazione di un'ingegneria sociale che si pretendeva unitaria e attenta all'elaborazione di apparati di controllo a carattere onnipervasivo⁵.

È questo il lato oscuro, e nello stesso tempo praticamente operativo, di un modello di ragione destinato a farsi sempre più rigido ed esclusivo ma anche, come vedremo, a cadere nelle trappole delle sue stesse esclusioni.

Manca qui lo spazio per andare oltre indicazioni e giudizi che risultano di necessità sommari e che non possono neppure tener con-

5 Cfr. F. Giacanelli, *La costituzione positivista della psichiatria italiana*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», luglio-settembre 1973, pp. 1 sgg.; Id., *Appunti per una storia della psichiatria in Italia*, Introduzione a K. Dorner, *Il borghese e il folle. Storia sociale della psichiatria*, Laterza, Bari 1975 (tr. di: *Burger und Irre Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1969); Id., Introduzione a R. Castel, *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro dell'alienismo*, Feltrinelli, Milano 1980 (tr. di: *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'alienisme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1976); Cl. Pogliano, *Mondo accademico, intellettuali, professione sociale dall'unità alla guerra mondiale*, in A. Agosti, G.M. Bravo, *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, Laterza, Bari 1979; O. Lentini, *Organicismo e azione sociale da Ardigò a Pareto*, «Quaderni di Sociologia» 1980-81, 2, 1975, pp. 192 sgg.; G. Cosmancini, *Problemi medico-biologici e concezione materialistica nella seconda metà dell'Ottocento*, in: *Storia d'Italia Einaudi*, Einaudi, Torino 1980, pp. 815 sgg., e ultimamente, in termini più generali, R. Villa, *Il deviante e i suoi segni, L'antropologia di Cesare Lombroso*, Angeli, Milano 1985 e L. Mangoni, *Una crisi di fine secolo. La cultura Italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Einaudi, Torino 1985.

to della diversità di scuole, tendenze, livelli qualitativi, di quanto si indica col nome generico di “positivismo”. Dirò in breve che l’ambiziosa operazione di egemonia culturale fu portata avanti in Italia da una generazione di intellettuali – spesso perfino di asserite idee socialiste – che conosce il proprio *âge d’or* negli ultimi due decenni del secolo: relativamente tardi, quindi, rispetto ad altre nazioni europee, comunque aggiornati e in grado di tessere con esse una fitta rete di relazioni, se è vero che le opere di Lombroso, Morselli, Sighele, Ferri e altri ancora circolavano tradotte nelle più diverse lingue. Generazione aperta all’esterno quanto improntata all’autoritarismo verso l’interno. Questa dimensione si sarebbe fatta sempre più incisiva, nella misura in cui venivano alla luce tutti i costi sociali al prezzo dei quali era stata fatta l’unità politica e territoriale della nazione, e dei quali erano sintomo l’emergere delle “classi pericolose” nelle città e di mafia, camorra, brigantaggio nel Mezzogiorno. La suggestione ipnotica entra in scena come simbolo forte di potere psicologico, per una lettura del reale che sempre più tenderà ad assegnare ai campi del crimine o della follia settori culturali sempre meno integrabili. Il laboratorio clinico si rappresenta come luogo di verifica sperimentale di quanto si crede di riscontrare in vari ambiti della pratica sociale. Gli esperimenti di ipnosi – pionieristicamente iniziati in varie cliniche da Torino a Napoli, con occhio attento a quanto avveniva alla Salpetrière e a Nancy – vedono in Torino un significativo convergere di spazi simbolici. Nel 1886, Lombroso e Morselli assistono agli spettacoli del belga D’Hont, un ipnotizzatore di successo e sperimentano l’ipnosi secondo le sue tecniche. Contemporaneamente, si farà molto decisa una volontà di controllo corporativo, che avrebbe passato al livello di pratica psicologicamente rischiosa oppure di

truffa l'esercizio dell'ipnosi fuori della sede delegata della clinica. Il Consiglio Superiore di Sanità vieta gli spettacoli di ipnosi; inizia una serie di processi contro magnetizzatori e sonnambule, anche con re-tate clamorose di decine di soggetti assieme accusati di truffa, abuso di arte medica ed eventualmente suggestione negativa su soggetti deboli, le sonnambule "isteriche".

Il dibattito sull'ipnosi coinvolge assieme alienisti e giuristi, ciascuno con le proprie competenze, e verte essenzialmente attorno alla possibilità che un ipnotizzatore induca il soggetto succube alla follia o a un crimine, che si identifica sostanzialmente in due attentati: quello al pudore e quello alla proprietà. Schematizzo anche qui ovviamente posizioni che furono molto diverse, ma che hanno in comune, come minimo, l'accettazione di un piano di discorso dato come ovvio.

Ben presto, l'ambito di crimine e follia si sarebbe ulteriormente esteso, proprio in rapporto all'accrescersi di contraddizioni rispetto alle quali più urgente si sarebbe avvertito il bisogno di controllo.

Abbiamo individuato i tre principali settori in cui il tema della forza della suggestione – rappresentata nella coppia oppositiva ipnotizzatore criminale/sonnambula isterica – diventa chiave di lettura per l'interpretazione delle alterità più significative: la superstizione popolare, la donna, la folla. Il tema della suggestione diventa qui il filo rosso che permette di ripercorrere tutta una letteratura antropologica – in realtà gestita sempre dall'alienista – che si interroga sul mutamento, ne prende atto e ne tenta una definizione in termini spesso pretestuosamente liberali e in sostanza intrisi di più sottili autoritarismi. Anche per questo settore il riferimento alla Francia risulta ineludibile, e a maggior ragione per quell'importante campo della

psicologia delle folle rispetto al quale Le Bon e Sighele si sarebbero conteso il primato di fondazione⁶.

3. Un bilancio metodologico della ricerca non può prescindere dal contesto culturale in cui si è generata: si rende dunque necessario un riferimento a come da noi in Italia è stato sinora impostato il problema dei rapporti tra i diversi livelli culturali.

Per molti anni la ricerca italiana ha, per così dire, identificato popolare e contadino, con una lettura corretta, e che in parte rispondeva a una realtà sociologica, ma anche parziale, perché rimaneva incapace di vedere e prevedere le grandi trasformazioni connesse ai processi di industrializzazione, terziarizzazione e alle migrazioni interne del secondo dopoguerra. Non è mai stata una visione statica, nel senso che si è spesso tenuto conto delle dinamiche di egemonia e subalternità culturale come asse centrale dell'analisi della cultura popolare. Fu questa una delle più importanti proposte teoriche di Ernesto de Martino, cui siamo ancora debitori. Ma i rischi di una radicalizzazione populista del discorso furono vissuti fino in fondo, con significative oscillazioni tra pianto per la "storia dei vinti" ed esaltazione delle dimensioni di per sé alternative della cultura popolare. Perduta così per strada proprio la dialettica, l'ideologismo di entrambe le proposte si sarebbe stancamente esaurito verso la fine degli anni '70.

Solo da poco, si tenta di riprendere le fila di un discorso, di cui si avverte la necessità di una rifondazione teorica, cui consegua anche

⁶ Questo tema è stato di recente da me sviluppato nella Introduzione all'edizione di S. Sighele, *La folla delinquente*, Marsilio, Venezia 1985.

l'individuazione di ulteriori territori di ricerca⁷. In questa fase – lasciata da parte per un momento la ricerca sul campo – la ricerca storica mi è sembrata particolarmente utile per riflettere sulle dinamiche di una cultura popolare, che è da tempo molto più complessa di quanto non si sia creduto. Per l'Italia, i primi decenni post unitari costituiscono infatti un laboratorio molto fecondo per l'osservazione, proprio per le nuove e decisive trasformazioni culturali e di classe che si accompagnarono al nuovo assetto politico-territoriale della penisola. E ci forniscono anche strumenti per un'autocritica, dal momento che ci mettono di fronte alla palmare evidenza che già a partire da allora la nostra cultura "popolare" non era soltanto quella dei contadini. A suo modo, l'antropologia positivista se ne accorse, quando differenziava assai precisamente tra "superstizione" dei contadini, "superstizione" delle classi pericolose e "superstizione" delle persone dotate di media cultura, e che pur si davano al magnetismo o (come vedremo) allo spiritismo. È vero che riconduceva il tutto nel quadro di una teoria dell'atavismo, che finiva per negare le differenze culturali. Ma non sfuggì al dibattito. E le si deve riconoscere di aver avuto vivo il senso della trasformazione e della complessità delle spinte culturali che si accompagnavano, in varie forme, al nuovo assetto della nostra penisola.

Si tratta ora di recuperare il senso di una realtà culturale che non può non essere complessa, contraddittoria, solcata da tensioni a tutti i livelli. Forse una maggiore attenzione a questo periodo storico

7 Cfr., da ultimo, il nr. 1 di «La Ricerca Folklorica», apr. 1980, dedicato a *La cultura popolare. Questioni teoriche*, e soprattutto V. Lanternari, *La religion populaire – Perspectives historique et anthropologiques*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 53, 1, 1982, pp. 121 sgg.

ci avrebbe tempestivamente edotti del fatto che nelle società moderne – ma forse in ogni società che non sia semplicemente segmentaria – la partita culturale si gioca con diversi giocatori e con diverse pedine. La prima scoperta cui mi ha condotto, direi quasi con la forza dell'evidenza, la mia ricerca, è stata la constatazione che in Italia già da allora esistevano almeno *due* forme di cultura popolare. La prima era quella più tradizionale, decisamente declinata su varianti locali e regionali; comunque anche dotata di un certo grado di uniformità interetnica, almeno per alcuni aspetti non secondari, come la credenza nel malocchio e nella fattura. L'altra era una cultura urbana – o più precisamente: delle metropoli del centro-nord – variamente aperta a molte sollecitazioni esterne e capace di adeguarsi a modelli di provenienza straniera e a diffusione europea. Com'è il caso del magnetismo.

Il mondo della subalternità culturale appare dunque vario, sfrangiato, differenziato, in rapporto alle categorie sociali e al rispettivo collocarsi entro coordinate storico-culturali diverse. E da problematizzare sarà anche la collocazione rispettiva di ciascuna forma: in alcuni casi potrà trattarsi di mondi paralleli e non comunicanti, in altri ci troveremo di fronte a reciproche intrusioni, frutto di confronti e di risposte talvolta pacifiche talvolta conflittuali. Ad esempio, il magnetismo popolare si può anche appropriare della credenza nella fattura, oppure può trasformare il personaggio della sonnambula chiaroveggente in quello di una maga indovina.

Ancora. Nella seconda metà dell'Ottocento giunge da noi la prima ondata di tante invasioni "irrazionalistiche" di provenienza statunitense: lo spiritismo, che si diffonde in tutta Europa e nella Russia, e che anche in Italia otterrà il consenso di una certa frangia di

ceti medi. Ecco un altro fenomeno che mette in discussione una concezione del popolare sinora troppo monolitica, e che ci pone di fronte a un prodotto culturale che, almeno in prima lettura, risulta difficilmente collocabile entro lo schema binario egemonia-subalternità, col relativo discorso di classe. Nello spiritismo confluiscono molti elementi culturali di origine arcaica – l’evocazione degli spiriti dei defunti, le case infestate ecc. ecc. – ma già la sua pretesa di dimostrare “scientificamente”, “sperimentalmente” l’esistenza dell’oltretomba ne fa un fenomeno nuovo e diverso, che radicalizza posizioni già anticipate nel magnetismo. Di tanto più problematico, se si pensa che la cultura (egemonica?) positivista fu largamente interessata allo studio anche dei fenomeni spiritici, cavalcando una tigre così poco facilmente domabile, che perfino Cesare Lombroso si sarebbe trovato, alla fine della sua onorata carriera, a colloquiare col fantasma di sua madre⁸.

Le diverse espressioni di “egemonia” e “subalternità” culturale e tutte le altre espressioni perlomeno considerabili come intermedie, non variano dunque solo in rapporto a immediate determinazioni di classe. Un mondo culturale è un universo variegato in cui ciascuna forma culturale (e i soggetti sociali che ne sono i portatori) si situa rispetto all’altra in un rapporto tutt’altro che statico. Tensioni più o

8 L’argomento dello spiritismo comincia a interessare la storia della cultura scientifica: cfr. P. Guarnieri, *Teatro e Laboratorio. Scienziati e medici davanti al magnetismo*, in «Belfagor» XI., fasc. 5, sett. 1985, pp. 561 sgg.; Ead., *Individualità difformi – La psichiatria antropologica di Enrico Morselli*, Franco Angeli, Milano 1986 e L. Mangoni, *passim*. Due saggi dall’approccio storico-culturale nei nostri *Fotografie di fantasmi*, in «Campo 14-15», IV, 1983, pp. 30 sgg. e *Storie di case dove ci si sente*, in «Il Piccolo Hans», 45, apr.-giu. 1985, pp. 109 sgg.

meno forti sembrano caratterizzare questi rapporti, spesso segnati da competizioni per il mantenimento o il raggiungimento di un'egemonia culturale.

Osserviamo che in una società di classe – specie se sottoposta a pressioni politico economiche che ne accelerano le trasformazioni – i dinamismi culturali sono dunque situati a vari livelli, spesso tra loro contraddittori. Sembra infatti che il parametro cultura percorra sia orizzontalmente che verticalmente il sistema delle classi, senza mai comporsi in pacifica unità.

Il percorso orizzontale è forse il più ovvio. Che nella seconda metà dell'Ottocento gli strati rurali economicamente più oppressi condividessero certi sistemi di valori che non coincidevano in tutto con quello dell'*élite* dominante è dire una cosa quasi banale. Ma magnetismo e spiritismo sono anche la spia della possibilità – sempre più frequente in una società moderna – che alla massificazione di determinati costumi non corrisponda un'omologazione culturale generalizzata. Soltanto determinati gruppi della piccola borghesia e dell'aristocrazia erano spiritisti, non tutti gli appartenenti al proletariato e sottoproletariato urbano ricorrevano alle prestazioni di una sonnambula. Certo, andrebbe assai meglio studiato e capito questo fenomeno, che sembra caratterizzarsi come fatto di scelta da parte di determinati gruppi, che possono avere, ma anche non avere, una propria omogeneità sociale.

Scelta significa anche creazione culturale, processo inventivo la cui genesi è anch'essa tutta da riscoprire e da ricondurre a regola, prescindendo da facili psicologismi.

Il caso poi del magnetismo – che sorge come controcultura in seno a un'*élite* intellettuale – ci pone anche il problema della indivi-

duazione del luogo di insorgenza delle spinte controculturali. Come interpretare il fatto che il magnetismo, all'epoca della rivoluzione francese, era coltivato da un'*élite* filogiacobina? Chi sottolineasse l'aspetto politico del fenomeno, lo ridurrebbe a una sola dimensione, anche se implicitamente suggerirebbe la possibilità che il piano politico sia rivelatore di altre contraddizioni di classe, a loro volta interpretate e messe in codice da un'*élite* culturale. Chi sottolineasse l'aspetto culturale potrebbe al contrario individuare l'istituzione (in questo caso: l'istituzione medica) e i suoi valori (in questo caso: il modello cartesiano di ragione) come generatori essi stessi di inclusioni, esclusioni, contraddizioni. Assistiamo oggi di fatto a una tendenza più generale – erede del metodo foucaultiano – che sembra mettere l'accento non sui rapporti classe-società, ma su quelli istituzione-società: prevale fra gli storici, è meno presente tra gli antropologi, che ne potrebbero ricavare sollecitazioni a riflettere soprattutto sulle contraddizioni della società moderna. Resta ancora però da chiarire – e fino in fondo, con un'analisi globale che riconduca all'intero sistema socio-culturale – la caratteristica strutturale dei rapporti tra istituzione e classe, che non sono certamente riduttivi dell'una all'altra, o viceversa.

Certo, il caso del magnetismo – ma non è che uno dei tanti possibili – è esempio lampante di come anche i modelli teorico-pratici di una classe dominante non riescano a raggiungere un'egemonia assoluta neppure all'interno dei gruppi dominanti stessi, dal momento che fu proprio una minoranza intellettuale a esprimere le prime spinte controculturali. Ma i problemi non si fermano qui. All'epoca della sua maggiore fortuna (in Europa nella prima metà del secolo, in

Italia nella seconda) il magnetismo si polarizza. Una controcultura sembra dunque espandersi e articolarsi a diversi livelli di classe.

Ecco, si potrebbe dire, un palmare esempio di “discesa” di modelli e anche di interclassismo della cultura. Le cose sono però assai più complesse, le discese e gli interclassismi assai meno pacifici. All’interno della stessa controcultura magnetica possiamo individuare almeno due livelli: quello “colto” e quello “popolare”. Il primo si contraddistingue dal secondo per vari motivi, che indicherò sinteticamente. Anzitutto, la pratica del magnetismo non rappresenta qui l’unica *chance* culturale, ma si inserisce in un più vasto tessuto di riferimenti. Questo fatto favorisce la formazione di atteggiamenti teorici e critici, che faranno sì che il magnetismo colto – che si autoqualificherà come serio e autentico – tenderà a distinguersi da quello popolare – indicato come ciarlatano. Dinamiche di dominanza-subalternità sembrano dunque insorgere anche all’interno di un discorso apparentemente unitario, di fatto popolato da personaggi che dicono cose diverse pur ricorrendo a un lessico apparentemente comune.

Il che rimette in discussione – semmai ancora ce ne fosse bisogno – il vecchio luogo comune dell’ineranza, quasi definitoria, a una alterità culturale del discorso “subalterno” rispetto a quello “egemonico”. Questa ipotesi non è generalizzabile. È vera per alcuni casi: ad esempio, la credenza nella fattura è totalmente altra rispetto alle forme e ai contenuti di un discorso sperimentale-scientifico. Ma che dire di quando lo scienziato positivista s’impadronisce della pratica ipnotica per trasferirla nella sperimentazione del suo gabinetto scientifico? Se di alterità si tratta, sarà dunque di orientamenti, non di forme. A questo punto non voglio soltanto sottolineare il concetto di “appropriazione culturale” – operazione spesso praticata dai gruppi di

potere per integrare le spinte controculturali presenti nel sociale. Voglio piuttosto sottolineare un altro fatto. Alla fine dell'Ottocento ci furono anni in cui magnetismo e ipnotismo costituirono discorso largamente condiviso in diversissimi luoghi e livelli culturali: c'era l'utenza dei "gabinetti magnetici" dei quartieri popolari delle grandi città, c'era il magnetizzatore colto, c'era lo scienziato positivista. Ma a questa apparente condivisione di linguaggi corrispondeva una realtà di esclusioni, che sarebbe culminata nei vertici di un potere medico alleato a quello giuridico: entrambi i poteri avrebbero portato avanti una massiccia operazione di medicalizzazione e criminalizzazione di tutto un universo culturale non controllabile, di cui ancor oggi portiamo le conseguenze. L'apparente unitarietà di un universo semantico appare dunque solcata da lotte per la definizione di un vero rispetto a un falso che in sostanza traduce, sul piano simbolico, la realtà di un tentativo di egemonia culturale. Alterità dunque come prodotto di una relazione, di un rapporto di forze in cui ciascun interlocutore – definito da uno *status* e da un ruolo – declina sul lessico di una *langue* comune la propria *parole* di soggetto sociale.

4. Autocitarsi – si dice – non è né fine né elegante. D'altronde, che altro resta da fare, se le conclusioni ultime sono rimaste invariate? E se – almeno per me – continuano a restare allo stesso punto quelle implicazioni epistemologiche cui ho accennato qui all'inizio e in cui già mi dibattevo alla fine della ricerca sul magnetismo e l'ipnotismo? Terminavo, all'incirca così:

Esaurite le evolucionistiche certezze in una ragione trionfante, cerchiamo nuove strade di comprensione, ma trovarle è difficile. Tremendamente pericolosi sono stati quei tentativi di radicale distru-

zione di un'immagine di ragione, che l'hanno ridotta a sola ragione del potere, per assolutizzarne il contrario: sragiono, follia, ludico, immaginario, o come altro lo si sia chiamato – magari anche fluido e magnetismo. Ma come attingere alle fonti del “meraviglioso” depurandolo delle sue storiche ambiguità e senza perderne un controllo di ragione? E ancora: psicoanalisi e antropologia ci hanno fatto conoscere e in un certo senso rivalutare la reale esistenza di altri mondi di “ragione” percorrenti orbite diverse. D'altra parte, il privilegio assegnato al modello cartesiano del *cogito* non dipende solo da motivi di potere né si esaurisce in un discorso di potere: è dalla sua stessa matrice che antropologia e psicoanalisi si sono sviluppate ed è coi suoi strumenti che oggi analizziamo e denunciando le logiche di potere. Ma la critica alla binarietà del codice è epistemologica, e c'è da chiedersi se sia sufficiente usare ragione depurandola da suoi ipotetici accessori malvagi e prevaricatori. Pretenderlo non sarebbe per lo meno ingenuo come credere di poter introdurre “elementi di socialismo” in un sistema che socialista non è? Di fronte a questi interrogativi la mia filosofia dal breve respiro si ferma. Ma mi percorre come dolorosa ferita, come struggente nostalgia di qualcosa che non so e che certo non fu mai, il sapermi divisa in due parti, ormai realisticamente incompabili...

Ricomporre un nostro io storico così tragicamente scisso richiede l'invenzione di nuovi percorsi la cui trama non è tracciabile individualmente. Percorsi forse più di ragionevole follia che di folle ragionevolezza... ma più oltre, ancora non sappiamo guardare.

LA SOGLIA DEL DOLORE DAI RACCONTI DI GUARIGIONE DI LOURDES*

Analizzeremo in questo saggio un aspetto caratteristico delle guarigioni “miracolose” che si sono dichiarate in diversi santuari, e in particolare in quello di Lourdes: il passaggio obbligato attraverso un’esperienza di agonia. Il dolore, dunque, la sofferenza, come soglia, assieme reale e simbolica, da varcarsi in un rito transitivo di cui si sperimenti sino in fondo l’efficacia. I materiali provengono dalle diverse storie dei miracoli di Lourdes, che forniscono una ricchissima documentazione di “racconti di guarigione” di questo genere. Il pellegrinaggio a un santuario di guarigione è uno straordinario osservatorio per chi intenda avvicinarsi, nella concretezza di una ricerca, ad alcuni temi classici dell’antropologia – in particolare: i quadri culturali del binomio malattia/guarigione. E dà molto da pensare – ma questo meriterebbe un discorso a parte – il fatto che sinora queste problematiche, cavallo di battaglia di molta etnografia extraeuropea,

* Già in “Etnoantropologia”, 2, 1993, pp. 8-31. Per gentile concessione dell’editore.

per l'Europa al contrario siano state messe alla prova solo nei contesti di quelle pratiche terapeutiche che vedono in azione guaritori simbolici situati, in un certo senso, ai margini delle due grandi istituzioni che sinora si sono contese il potere di parola nella definizione di cosa sia un corpo, malato o guarito: la chiesa e la medicina. Nel pellegrinaggio dell'Europa cristiana, al contrario, è proprio questa contesa a essere messa in scena, in un intreccio di parti estremamente articolato, con conseguenze di non piccolo conto sul complesso delle rappresentazioni e delle pratiche simboliche concernenti il territorio della malattia e della guarigione. E appunto qui risiede l'interesse di una ricerca, che non può più essere elusa. L'osservatorio più significativo in questo senso è senz'altro rappresentato dal santuario di Lourdes: qui, la tensione tra le due istanze che pretendono di fornire ciascuna il proprio "senso del male" si sistematizza in una soluzione istituzionalizzata. Lourdes è, se non l'unico, certo il primo santuario in cui la presenza della malattia si connota come stigma visibile e differenziante, uno stigma che assume su di sé i due linguaggi significanti e potenti della religione e della medicina ufficiale. La sacralità del luogo si designa per una serie di simboli antichi: la grotta e la fonte, il roseto meraviglioso, l'apparizione di una Vergine... I corpi dei malati per contro appaiono come contesi tra significazione medica della loro malattia e risignificazione cristiana del loro soffrire. Lourdes ha creduto di risolvere il suo problema ospitando, all'interno del suo perimetro sacro – il dominio della grotta – l'incontestata verità della scienza: quel *bureau médical des constatations* il cui compito sarebbe la verifica oggettiva dell'autenticità delle guarigioni avvenute tra i pellegrini.

I quadri culturali delle rappresentazioni e dei vissuti di malattia e di guarigione, il complicato enigma di quanto è stato chiamato col nome, forse inadeguato, di efficacia simbolica si costruiscono dunque a Lourdes in modi che fan problema per i loro stessi attori. Da un lato, il discorso teologico del miracolo, che rinvia anche a istanze e autorità superiori a quelle presenti nel santuario. Dall'altro, un'insistenza sul fatto che a Lourdes si guariscano soprattutto malattie "organiche" e che solo alla competenza medica spetti il compito di verificare l'esistenza "reale" degli stati di malattia e guarigione. Se al santuario un osso rotto si possa davvero riaggiustare, e se davvero si sia riaggiustato in questo o quel caso, in virtù di quali forze avvenga tale processo, è discorso che accompagna la vita di Lourdes fin dal suo sorgere, all'epoca dei primi miracoli manifestatisi in concomitanza con le visioni di Bernadette, nel 1858.

La letteratura al riguardo è quanto mai ricca e rinvia all'ampissimo dibattito circa i rapporti tra scienza ed eventi per lei inspiegabili, delineando i confini, labili e contigui, di due territori: quello delle guarigioni di Lourdes, da un lato, e quello dei fenomeni psichici, dall'altro. Questo dibattito accompagna la storia di Lourdes fin dal suo primo sorgere e recuperarlo alla memoria può anche significare accorgersi di quanto radicati siano oggi nella nostra cultura dei temi, che con gran cocciutaggine tornano ogni volta a ripresentarsi negli stessi termini. Fintanto infatti che ci si ostinerà a deferire – da laici o da cattolici – alle scienze naturali, e in particolare a quelle mediche, il potere di dirimere una questione come quella della verità o della falsità di una guarigione vissuta e rappresentata come dovuta a un intervento soprannaturale, troveremo sempre che mancherà una prova,

magari piccola piccola, ma essenziale, per chiudere di netto tutta la faccenda.

Queste premesse costituiscono quel minimo di informazione necessaria per avvicinarci all'argomento che affronteremo specificamente e che si interroga su come il pellegrino di Lourdes possa sperimentare, e quindi rappresentare, una propria eventuale guarigione. È questo infatti che fa la "realtà" di una guarigione, processo che ci apparirà sempre meno definibile in termini clinici e sempre più, al contrario, in termini simbolici e rappresentativi.

D'altra parte, non c'è evento di guarigione che non si costruisca assieme al proprio racconto. Ed è proprio dentro i duplici condizionamenti di scienza e religione, che un "racconto di guarigione" risulterà per lo meno come frutto di un dinamico compromesso tra soggettività di un'esperienza, ideologia religiosa che le dà una parte di senso e sguardo medico che trasforma in "caso clinico" ogni singola storia individuale. Impossibile dunque pretendere di ritrovare le forme "pure" di un vissuto di guarigione che si rappresenti per il solo soggetto, al di fuori di tutti questi intrecci da cui esso ricava il proprio lessico. D'altra parte, proprio dentro un quadro così decisamente connotato, sembrerebbero trapelare alcune trame più segrete e – entro certi limiti – più renitenti al lessico dominante, che è poi quello della medicina e fatto proprio dalla chiesa. Sottende a molti racconti di guarigione l'utilizzo di un lessico meno autorizzato, eppur coerente e significativo, fatto di parole che tutti, dal medico al sacerdote, registrano almeno in parte, ma non considerano degne di attenzione. Gergo popolare, rinvia a un complesso di esperienze di lunga durata, tipiche non solo di Lourdes ma anche di molti altri pellegrinaggi della cristianità: nella scena del miracolo, si rappresenta un

drammatico passaggio del corpo attraverso l'exasperazione di tutti i sintomi del proprio male, sino ai limiti di un'agonia che avrà come esito non la morte, ma il ritorno alla vita.

È questo l'argomento che più analiticamente verrà qui esaminato, isolandolo dal contesto di una più vasta ricerca su Lourdes e il suo apparato simbolico, ormai quasi terminata, e che dobbiamo qui di necessità dar per scontata. In effetti, un'analisi dei vissuti di guarigione testimoniati a Lourdes presuppone almeno la conoscenza di come se ne costruisca il racconto, in tutta la serie di passaggi comunicativi che culmina nella stesura scritta di una versione affidata alla penna del sacerdote o a quella del medico, o addirittura di entrambi: ma a molte parti di questo processo si potrà accennare solo in breve.

In questa sede, metteremo a fuoco un solo argomento, che ci sembra comunque di notevole interesse, per la possibilità, che esso ci fornisce, di relativizzare il concetto di guarigione, riconoscendone le specifiche valenze simboliche, da cui ogni guarigione trae il senso della propria realtà. La mia analisi ha privilegiato la documentazione del primo cinquantennio di vita del pellegrinaggio, che è anche il periodo in cui Lourdes si è andato costruendo come quel possente apparato simbolico, le cui linee essenziali continuano tutt'oggi a riprodursi. Partiremo dunque da uno dei racconti di guarigione più antichi e ricchi di quegli elementi maggiormente significativi sotto l'aspetto che qui ci interessa.

La sofferenza

Siamo nell'estate del 1865 (De Ségur 1871: cap. XXIX). A chiedere grazie viene, tra tante, la giovane Broca. Ha dietro di sé una lunga vicenda di dolore, iniziata molti anni prima. Descriverne il ricor-

do è penoso. Ma penoso è anche per noi oggi toccare con mano la sofferenza che a Lourdes si consegna, bisognosa di sollievo. È questo l'immane entroterra che si rappresenta nelle voci di chi, favorito dalla grazia, attesta di essere improvvisamente guarito nell'atto di compiere i rituali convenienti. Impossibile prescindere. Doloroso ogni sforzo di interpretazione, che abbia come obiettivo la ricerca del senso che si è dato al dolore nell'itinerario simbolico di Lourdes. Anche perché il dolore soggettivo è muto, nella sua tragica purezza. E quello di cui ci giunge l'eco, passa attraverso la mediazione di tante metafore, che mediano tra indicibile e dicibile e che, come ogni mediazione, insistono in un campo contraddittorio, dinamico, conteso tra diversi poteri di parola. Rintracciarne il codice, in tutta la sua fluidità, costringe a sospendere la condivisione di un patire, espressa in fisicità ed emozione, per cedere il posto a una presa di distanza conoscitiva, che è sempre obiettivazione e sintesi. La giovane Broca è ormai al limite. Sette anni di sofferenze sono molte. Era già entrata una volta in agonia, le era anche stata somministrata l'estrema unzione. Il suo caso è simile a molti altri. A Lourdes – osserva il dr. Dozous – a guarire sono soprattutto i malati cronici, «ces états si fréquents, qui font les désespoir des malades et qui sont l'écueil de la science humaine...» (Dozous 1874: 304). Il suo male sta nel petto e nei reni, e l'ha progressivamente prostrata, impedendole di cibarsi, reggersi in piedi. I medici lo hanno definito con una parola: tisi. I sintomi di questo tipo di malattia sono spesso descritti dai certificati medici, che accompagnano gli attestati di guarigione e parlano il linguaggio della clinica: «La respiration était courte, la voix éteinte, la toux constante, l'expectoration abondante, les pieds enflés, l'affaiblissement général et la maigreur extrême» (Boissaire 1891: 346).

Il dolore della giovane Broca è dunque un male che pertiene al corpo e porta il nome e i sintomi di una malattia specifica, individuata dal medico. È un caso clinico.

Ma ha anche un risvolto morale: si accompagna infatti a un senso di colpa per una azione mancata, un voto. Da tempo la giovane ha promesso di fare un pellegrinaggio di devozione e richiesta di grazia, ma la debolezza glielo ha impedito. Per questo molto si angustia. Il suo soffrire non è esattamente colpa, nel senso suggerito dalla teodicea cristiana del dolore, ma si rappresenta comunque come sperare e disperare entro nessi di relazione, positiva o negativa, con la Vergine della grotta.

Il suo dolore non si oggettiva però nella forma di un male mandato dalla Vergine o da qualche santo, come altri contesti avrebbero potuto ancora suggerire. Lourdes non favorisce questo ordine di rappresentazioni, troppo spesso connesse a esperienze di sogno o di visione, nel corso delle quali il santo compare a indicare le cause del male e le procedure per la sua remissione. Né ospita quelle forme di incubazione terapeutica, così tipiche di molti santuari di guarigione dell'Occidente cristiano. A differenza di altri centri miracolosi, inoltre, Lourdes non è neppure luogo dove si pratici l'esorcismo, almeno in pubblico. Vari e numerosi sono gli steccati che il dominio della grotta erige a difesa della sua immagine distintiva, anche sotto il profilo della rappresentazione del male e delle relative pratiche di guarigione. Eppure non mancheranno più segrete commistioni, che talvolta potremo intuire in filigrana, al di sotto delle versioni di medici e religiosi. Il male della giovane Broca è impensabile senza tutto questo. Insomma, la fanciulla non sa che è Lourdes, con le sue parole e le sue forme, a rappresentarsi nel suo dolore. O piuttosto: non sa

che il suo dolore potrà dirsi guarito miracolosamente solo se e quando riuscirà a passare per intero attraverso il processo di una sua totale riconversione nelle forme che sono quelle che Lourdes consente e manifesta. Ma siamo in grado di ricostruire l'esperienza soggettiva di una guarigione? E la parola con cui essa eventualmente si esprime corrisponde esattamente a quelle di coloro che – medico, sacerdote, letterato – ce l'hanno restituita? E come interferiscono le parole dell'uno su quelle dell'altro?

Le raccolte di miracoli

La storia della giovane Broca, intitolata *Una giovane morente, istantaneamente risanata*, fornisce la materia del nr. XXIX di una delle più antiche e popolari raccolte di miracoli, *Les merveilles de Lourdes* del De Ségur, edito per la prima volta nel 1871, libretto che ebbe numerose riedizioni e traduzioni, anche italiane, da cui citiamo (De Ségur 1914).

È una storia esposta in terza persona, e quindi relativamente oggettivata. Ma potrebbe anche essere scritta in prima, come discorso diretto. A queste diversità formali, però, ben di rado corrispondono diversità reali di linguaggio. E sarebbe ricerca inutile pensare di poter isolare in tutta la sua primigenia purezza l'autenticità di una parola soggettiva espressa al di fuori di ogni codice, orale o scritto che sia. Un racconto di guarigione testimonia sempre di un vissuto individuale, unico. Ma rilancia anche, ricombinandole ogni volta in modi assolutamente irripetibili, immagini, situazioni, sequenze sul cui duttile insieme si costruisce un modello astratto e potenziale: quello di tutte le possibili guarigioni di Lourdes. Concorrono a formare questo modello codici di natura e origine diversa, che si con-

frontano, combinando e scombinando i loro elementi secondo percorsi elaborativi di cui non è sempre facile individuare le tracce.

Basti per il momento osservare che i racconti di guarigione costituiscono un genere, che oltre alla forma orale ne ha una scritta. Quest'ultima ha un grande punto di riferimento negli "Annales de Notre Dame de Lourdes", mensile, edito dal 1868 dall'Opera di Lourdes e tuttora in corso. Fonte preziosissima e inesplorata sotto questo aspetto, raccoglie gli attestati di tutte le principali guarigioni di Lourdes. Altre storie sono raccolte occasionalmente nelle diverse pubblicazioni locali curate dai singoli pellegrinaggi diocesani o regionali, come testimonianza delle grazie ricevute nel loro corso. A tutta questa produzione vanno infine aggiunti i vari trattati dei medici che analizzarono i miracoli sotto il profilo della loro scienza e di cui non esaminerò qui metodi e posizioni.

L'insieme di tutti questi materiali costituisce un immane corpus documentario, di estremo interesse, che varrebbe davvero la pena di studiare nel suo complesso, ma non per ricostruire ipotetiche statistiche e serie storiche delle diverse malattie guarite a Lourdes (per il Medioevo inglese cfr. Finucane 1977, il Seicento napoletano Sallmann 1994). Si dovrebbe, invece, mettere a fuoco un metodo di analisi del discorso, che, anche tenendo conto della diversità delle mani dei vari estensori delle testimonianze, riesca a restituirci tutti i processi attraverso cui Lourdes dà forma e parola a quel dolore, che nel miracolo si riconosce e talora risolve. Per questo, non è tanto il numero dei casi a diventare interessante quanto la loro qualità cioè la ricchezza di dettagli significativi con cui è stato tramandato fino a noi un racconto di guarigione.

Significativi sono quei dettagli che ritornano con una certa frequenza e tipicità, di volta in volta ricomponendosi, tutti insieme o solo in parte, all'interno di un'esperienza singola e individuata, che è anche scelta di codici e loro adattamento funzionale.

Ai loro osservatori, esclusivamente preoccupati di provarne la verità oggettiva, le guarigioni di Lourdes non hanno mai interessato nella loro forma espressiva, che doveva apparire di assoluta irrilevanza, anche perché per lo più raccontate dalla bocca di persone del popolo e per questo tradotte in parole giudicate improprie. Per questo, è molto raro che le raccolte di miracoli diano spazio a riflessioni di ordine generale sull'argomento, mentre al contrario prevale la tendenza a considerare ciascun caso come a sé stante e diverso dagli altri.

Diverse eppur simili tra loro, al contrario, le guarigioni di Lourdes presentano tutte una cert'aria di famiglia, che ce le può far considerare come un insieme, sollecitandoci a un'operazione conoscitiva del loro codice simbolico.

La scossa

Una guarigione si manifesta in due scenari preferenziali: la processione del Sacramento e i riti di relazione con l'acqua della grotta. Però, le descrizioni più particolareggiate di un vissuto di guarigione si riferiscono per la stragrande maggioranza dei casi solo al secondo tipo di situazioni, che rappresentano anche il quadro cerimoniale più antico (ricorderemo che la processione del Sacramento è innovazione del 1888) e mettono in gioco complicati e persino drammatici rapporti tra corpo e materia simbolica.

È appunto dopo aver bevuto l'acqua della fonte miracolosa che anche la giovane Broca sperimenta la propria guarigione. Proseguiamo col suo racconto, dal punto in cui l'avevamo lasciato. Finalmente il pellegrinaggio è deciso. Parte accompagnata da due amiche. Il suo stato è visibilmente terminale. Appena arrivata a Lourdes, viene condotta alla grotta, e qui subito sviene. La narrazione continua:

La giovane malata era appena rinvenuta, che l'amica le disse: «Bevete». Ella inghiottì un sorso, senza sapere che facesse, poi un secondo, al terzo, un dolore incredibile, una scossa soprannaturale, sembra voglia spezzarle tutte le membra; e tutto ciò con rapidità terribile come se un fulmine avesse traversato il suo corpo. Ella alzò gli occhi, vide la bianca statua. Ogni dolore era cessato, una gioia immensa penetrò l'anima e il corpo di lei.

Allora la giovane grida: «Sono guarita!», mentre si sente pervasa da dolcezza sconosciuta. Si inginocchia a pregare. «Frattanto un abbagliante chiarore le illuminò l'anima, e forse gli occhi (ella non seppe dirlo)». Subentra in lei una gran calma, poi scoppia in lacrime. Anche l'amica piange, lì accanto.

Muto alle parole non è solo il dolore. È tutto il linguaggio del corpo a doversi tradurre attraverso i percorsi del "come". Metafore di fuoco possono colpire, percorrere le membra per segnare l'improvvisa trasmutazione. Ed ecco nella giovane Broca l'immagine del fulmine, in altri quella del colpo di fucile, come sentiremo più avanti dalla testimonianza di François Vion, il cieco che ha subitamente riacquisito la vista. Lo choc è una sensazione tipica e ricorrente, anche tra i miracoli di anni più vicini a noi (si parla del 1952): M.me Alice Courteault, nella piscina prova come «l'impression d'un syncope» (Olivieri-Billet 1979: 148), Leo Schwager, alla processione

del Sacramento, improvvisamente sente «un choc comme un coup électrique...» (ivi: 210). C'è un termine caratteristico, che torna spesso nei nostri racconti: «scossa», «scossa improvvisa». Rappresenta la fisicità di un vissuto temporale, che marca la soglia tra stato di sofferenza e stato di guarigione. Traduce anche in parole concrete quella definizione canonica di miracolo che, come vedremo più avanti, si riconosce in base al suo carattere improvviso. Su di essa – che in tutta evidenza pertiene a un linguaggio più corrente e popolare – si possono stendere altre parole di gergo scientifico, come appunto quelle di choc e di sincope, che abbiamo appena visto sopra. L'esatta durata della scossa è misurabile in minuti e secondi:

... Dimenticavo il tempo – aggiunge alla sua storia un muratore di Liegi, un vero cumulo di malattie – ci vollero circa cinque minuti per fare la lavanda, e la mia guarigione, che seguì immediatamente, credo siasi operata nello spazio di un minuto e mezzo (De Ségur 1871: cap. XII).

Agli albori dell'età moderna, l'istantaneità della guarigione operata da un santo si misurava sulla durata di un «credo cantato» (Sallmann 991), Ora, al contrario, essa presuppone l'orologio del medico. A Lourdes sembra molto difficile guarire senza passare attraverso questo modello di esperienza. Chi si senta risanato senza aver provato la “scossa” dovrà perfezionare il suo processo, recuperandola al proprio vissuto. Possiamo citare come esempio la storia di Maddalena, una giovane contadina diagnosticata come tistica, che «bevve due bicchieri dell'acqua prodigiosa, senza ricevere scossa né viva emozione, solo s'intese subito ricreata». Ma ecco che succede quando essa esce dalla zona della grotta, camminando tra lo stupore della gente:

Maddalena saliva, saliva rapidamente e come stordita, non poteva fissare in nulla il pensiero. Niun dolore, nessun affanno, il petto dilatato, facile il respiro, un ben essere generale e profondo, il cuore traboccava di gioia sconosciuta! Infine, salendo, s'intese una gran scossa nell'anima e proruppe in lacrime esclamando: «O Madre mia, voi mi avete guarita!» e correndo a precipizio, va a ringraziare la Madonna (De Ségur 1871: cap. XXXVI).

Anche Sœur Julienne, di cui vedremo la storia più avanti, scinde in modo analogo i due diversi momenti. Così avrebbe raccontato:

Au moment de ma guérison, dans la piscine, je n'avais rien ressenti; mais dans la journée, j'ai éprouvé des violentes douleurs, des contractions dans la poitrine. Mes pieds, déshabitués à marcher, ont enflé pendant quelques jours. Ce sont là les seules et dernières traces de ma maladie (Boissarie 1891: 310).

Questo processo di perfezionamento tende comunque a concludersi nello spazio e nel tempo, breve e definito, dei tre giorni del pellegrinaggio. La relativa novità di questa scansione spazio-temporale appare dal confronto con gli esempi del Medioevo, che ci attestano processi lunghi di una terapia simbolica, con soggiorni anche di mesi presso il santuario e con vari proseguimenti a casa o in ulteriori pellegrinaggi (cfr. Finucane 1977: 74 sg.). A Lourdes, il mutamento tocca dunque l'intero rapporto tra pellegrino e centro sacrale terapeutico, in un soggiorno che si concentra in tempi relativamente brevi per sfociare infine in una guarigione fulminea. Macchina burocratica precisa ed efficiente, il dominio della grotta accoglie in sé i nuovi valori, economici e simbolici, che la società moderna attribuisce al tempo, per metterli al servizio della sua costruzione del miracolo.

La perdita di coscienza

La sequenza del percorso di guarigione della giovane Broca inizia da una condizione di liminarietà: uno svenimento da cui la fanciulla si è appena ripresa. Il suo livello di coscienza si è dunque abbassato, per aprirsi all'impatto diretto dell'esperienza simbolica, che agisce su un corpo pienamente disponibile ad accoglierla.

Condizioni analoghe, anche se varie per gradi di intensità, risultano spesso dai nostri racconti. Così testimonia l'inglese Gargham, protestante convertito nel corso della guarigione:

À la bénédiction du Saint-Sacrement j'étais presque inconscient; je me sentais dans une sorte de léthargie. Tout à coup, la vie est entrée en moi à flots: littéralement, je résuscitais et, en même temps, comme une flèche de feu, la foi pénétrait dans mon âme et s'y installait pour n'en plus sortir (Retté 1909: 225).

Il caso è abbastanza eccezionale, nel senso che a Lourdes non si praticano terapie carismatiche, che sollecitino un contemporaneo (e coincidente) processo di guarigione e di conversione. Ma lo stato del nostro personaggio – che la penna del medico definisce come «letargia» – è assolutamente tipico.

Va subito notato che questo stato non si raggiunge con nessun tipo di tecnica di autoconcentrazione, che sarebbe assolutamente improponibile nel contesto di Lourdes. Al contrario, è uno stato di dolore quello che sembra determinarlo: un'acutissima sofferenza invade tutta la persona, togliendole ogni possibilità di presa di distanza razionale dal proprio corpo e dal mondo circostante. Incomprensibile e subito, il dolore si accompagna a paura, angoscia.

Noemie Nightingale, giovanetta quindicenne, aveva i timpani forati, era sorda da un orecchio con minaccia di esserlo anche al secondo. Operata, sente sempre meno, va di medico in medico, sembra ormai condannata alla sordità, finché non approda alla grotta, dove si raccoglie in preghiera. Scriverà sotto forma di lettera il seguente racconto:

Il était 6.h.45 comme, tout d'un coup, j'ai senti des douleurs dans les oreilles... ces douleurs sont devenus de plus en plus violentes, au point que je n'ai jamais éprouvé de souffrances aussi fortes de ma vie; ce fut de véritables angoisses pendant quatre minutes; je crûs en perdre la tête; avec ces douleurs, il me semblait que j'étais endormie, dans un rêve, je ne voyais personne autour de moi, jusqu'au moment où l'on chante le Magnificat. C'est la première chose que je me rappelle avoir entendue (Retté 1909: 213 sg.).

Lo stato liminare di coscienza non è mai una soglia che apra all'estasi contemplativa o al suo contrario, la possessione diabolica. Segna piuttosto intenzioni diverse, di ritorno verso un mondo concreto e quotidiano, quel mondo che la sofferenza aveva reso inaccessibile.

Significativamente, un buon numero di storie di guarigioni domiciliari si constata al mattino, a letto, in una sorta di stupito e gioioso risveglio (casistica analoga in Sallmann 1994). Come esempio potremmo citare il caso di quel capocantoniere, che, tornato da Lourdes non guarito, continua a casa la terapia dell'acqua. La sera, «prima di andare a dormire, mia moglie mi bagnò con essa i piedi». Si alzerà la mattina, e camminerà immantinenti (De Ségur 1871: cap. XXXI).

Lourdes è molto prudente nell'ammettere un dato di fatto, che può far pensare a coscienze patologicamente alterate. Intuiamo risposte a domande orientate e orientanti nelle parole di chi racconta di essersi coricato, dopo due bagni nella piscina, «dans un état d'anéantissement physique... mais en... toute lucidité d'esprit...» proseguendo così la sua storia:

Peu à peu je sentais se dissiper celle sensation d'attente angoissée qui me raidissait l'âme depuis mon retour de la piscine; un grand calme se fit en moi. Je restai quelques minutes à jouir de celle calme merveilleuse qui se substituait si doucement aux affres de la fièvre et aux alternatives d'incertitude et d'espérance qui m'avaient bouleversé jusqu'alors. Tout à coup, j'entendais comme une voix qui me disait: «lève-toi!». Et, en même temps, je sentis une douleur violente dans la poitrine. Ce ne fût qu'un éclair. Aussitôt, je me trouvai plein de vigueur, sans fièvre ni étouffements. Et moi, qui ne mangeais pour ainsi dire plus, depuis quelques jours, j'éprouvai une faim dévorante. Je sautai à bas de mon lit, en criant: Je suis guéri!... Et c'était vrai: j'ai mangé comme quatre depuis hier, j'ai dormi d'un sommeil profond toute la nuit. Je marche, je parle, je suis ressuscité (Retté 1909: 229 sg.).

Il nostro testimone afferma di aver udito «come una voce» dirgli: Alzati! La giovane Broca ha percepito un certo biancore, ma non sa se con gli occhi o con la mente. Embrioni di potenziali costrutti, forse più frequenti di quanto non risulti dai nostri racconti, rimangono però privi di ulteriori possibilità di sviluppo che approdi all'elaborazione di visioni precisate nei contorni o comunque culturalmente ammesse nel contesto di Lourdes.

L'agonia

Già abbiamo cominciato a vederlo: la soglia della guarigione è contrassegnata dal manifestarsi del dolore. Un dolore esacerbato, che è ansia, attesa di un'immediata recrudescenza del male, reale riacutizzarsi di tutti i suoi sintomi, sino al vertice più alto del diapason. In questa grandiosa messa in scena del soffrire, ciascuno vive la propria agonia. Si sperimenta un limite, oltre al quale non ci può essere che la morte o la vita. Si è accennato a Sœur Julienne. Diagnosticata come tistica, sempre più deperita, era stata portata a Lourdes temendo che non ne facesse ritorno. L'immersione nella piscina è panico, per tutti.

On déshabille Sr. Julienne qui est là immobile, sans voix, presque sans connaissance et toute couverte de sueur. On la soulève pour la plonger dans la piscine et, au moment où elle touche l'eau, sa bouche s'entr'ouvre et ne se referme pas, le souffle expire sur ses lèvres; sa pâleur est celle d'un cadavre. On la croit morte, on la retire aussitôt. L'eau n'avait pas encore touché le côté gauche de son corps. On la soutient, on la dépose sur la marche qui précède la piscine. Une anxiété cruelle pénètre les personnes qui l'entourent; on cherche à surprendre un signe de vie. À ce moment, ses joues se colorent légèrement, ses yeux s'entr'ouvrent, sa poitrine se dilate... elle se redresse et se tient debout. «Vous êtes mieux» lui dit-on. «Mais oui, je me sens mieux!» Et subitement son regard s'éclaire, une vie nouvelle anime cette physionomie jusqu'à là morne, immobile et glacés. Sr. Julienne refuse de s'asseoir; elle s'habille seule et bientôt elle veut marcher sans appui et retourner à la Grotte (Boissarie 1891: 312).

Sœur Julienne vive fino in fondo la sua agonia. Ne è invasa. È un corpo di ghiaccio, non respira. Il suo è un totale abbandono, sen-

za resistenze, al freddo della morte. Il dolore può essere però anche rischio, sfida, un giocarsi il tutto per tutto, messa alla prova di una capacità, intesa come coraggio virile, scontro fatto per uomini forti.

Il gendarme Giovanni Maria Fosses, degli Alti Pirenei, soffriva di tremende cefalee. Dopo aver pregato e bevuto alla fontana, entra in uno dei “gabinetti da bagno” (la sua storia risale al 1867), prega e si dispone a mettersi nella vasca. È novembre, c’è freddo e tramontana.

Il vecchio gendarme discende risolutamente nel bagno; il freddo gli toglie il respiro e nondimeno vi si tuffa. L’acqua gli copre il petto e stringe il suo collo come un cerchio di ferro affilato. Tutto gelato, cerca di respirare, di calmare il tremito delle membra, e anelante, non potendo articolare una parola, diceva internamente alla S. Vergine: «Oh! Voi mi guarirete!»

«Moglie – disse con voce soffocata – prega; aiutami a pregare». Di fronte a tanto coraggio, anch’essa si sente penetrata di confidenza e pensò: «Egli sarà guarito!»

Persiste a restare a lungo nell’acqua, pregando.

Di lì a poco egli esce e si asciuga; ma ad onta di tutta la sua energia di soldato e di cristiano, non può reprimere il tremito delle membra, né il battere dei denti. «Io soffriva orribilmente – diceva poi esso – e mai però sono stato così felice. Appena asciugato, m’intesi passare in tutto il corpo, non so qualcosa di soave e forte che inondomi le membra; un non so che simile a liquore vitale, e la vita scorse in me. Io guariva, ero guarito...» (De Ségur 1871: cap. XXX).

Il dolore può dunque congiungersi a gioia, se si accetta la prova. E far ritrasformare in adulto quell’infante bisognoso e dipenden-

te, cui la malattia riduce la persona. James Tonbridge, «atteint du mal de Pott, avec des abcès et des plaies étendues...» viene immerso nella piscina per tre volte e tenuto «comme un petit enfant». Ed ecco il suo racconto:

j'éprouvai dans tout mon être une sensation inexprimable de douleur et de joie tout à la fois. Il me semblait que j'allais ou mourir ou guérir. Au début, on priait à voix haute; je me joignais de coeur à ces prières sans pouvoir articuler aucun son; j'étais comme paralysé. Tout à coup, je sens comme une flamme qui me traverse le corps; une force extraordinaire me pénètre; me dégageant des mains qui me tenaient, je me plonge dans la piscine pour la quatrième fois. J'en sortis guéri; je me tenais debout; je m'habillai tout seul; je marchais sans appui, mais si bouleversé que je ne pouvais encore dire un seul mot (Boissarie 1891: 218 sg.).

Mettiamo a confronto queste antiche testimonianze con una molto più recente e vicina a noi. È tratta dall'eccezionale autobiografia di Edeltraud Fulda, del 1954, in cui l'autrice ricostruisce la lunga storia della sua malattia (diagnosticata come morbo di Addison) durata tredici anni e di tanto più tragica in quanto aveva leso nell'uso delle gambe proprio una persona giovane e bella, ballerina di professione. Ed ecco la descrizione del suo ingresso nella piscina:

je descends la première marche. L'eau glaciale me tenaille vivement les chevilles. Une infirmière m'enlève la chemise. Je chancelle. Deux autres infirmières jettent une houppelande sur mes épaules. Le drap froid, mouillé, colle à ma poitrine. Je halète, perdue. Mon coeur bat la chamade; je crois mourir. Mes dents claquent, mes membres ballottent autour de mon corps. Et pourtant, tout en moi résiste, s'oppose à la mort qui tente de me saisir. On me pousse encore avec une douce fermeté. L'eau monte lelong de mes

jambes, enveloppe mon ventre, enserre mes côtes. Deux Sœurs m'aident, chacune me tenant une main, à traverser le bassin. C'est le moment de faire un acte de contrition. Ensuite, arrivée à l'extrémité du bassin, j'embrasserai la Vierge, que maintenant je vois à peine à travers le voile de larmes qui obscurcit mes yeux. Je fais tout ce qu'on m'a appris de faire comme en rêve, la conscience engourdie, insensible à tout, hormis le froid... (Fulda 1969: 217).

Infine, «un curieux bien-être se répand jusque dans le moindre de mes muscles...». Si sente meglio, cammina. Un modello si è evidentemente fissato e trasmesso nel tempo.

La soglia del dolore

Il manifestarsi del dolore è una costante osservabile, constatata dai medici che estendono i singoli referti, ma ben poco da loro problematizzata in termini generali. Se ne riflette però diffusamente nel vecchio trattato del dr. Dozous, del 1874, nel cap. XXXIV, intitolato “Observation générale sur les guérisons de Lourdes”. Il dr. Dozous esordisce notando che esiste una «différence capitale» tra i processi di guarigione che conseguono a cure mediche e quelli di Lourdes:

Les malades commencent par éprouver des douleurs excessivement vives dans les parties atteintes. Si ce sont des membres paralysés qui reprennent leur mouvements et leur sensibilité anéanties depuis bien des années, les douleurs qui s'y développent indiquent le rétablissement de leurs fonctions, sous l'action de courants nerveux éteints depuis longtemps, et de la régénération des pulpes nerveuses qui recommencent à fournir la vie aux parties qui l'avaient pour ainsi dire perdue... Si la guérison s'opère chez des individus pris d'engorgements d'organes intérieurs, comme le foie, l'estomac, etc., etc., ces mêmes phénomènes douloureux se pro-

duisent. Ils indiquent toujours la fine de ces graves maladies organiques... (Dozous 1874: 304 sg.).

Molto più tardi, altri medici menzioneranno quello che appare in tutta evidenza come un tratto tipico. Ne accenna Alexis Carrel nel suo libro più popolare, *L'uomo, questo sconosciuto* (Carrel 1935: 176, sulle osservazioni mediche di Carrel a Lourdes cfr. Carrel 1949, Cassagnard 1964) e infine, nel 1945, il dr. Paleani, in una documentata raccolta di miracoli di Loreto, che a suo avviso presenterebbero molte analogie con quelli di Lourdes, a partire dal manifestarsi improvviso di sensazioni di dolore e di angoscia (Paleani 1943: 49 sg.).

Questa centralità dell'esperienza del dolore come necessario percorso di guarigione dà molto da pensare. È di certo un tratto caratteristico dei miracoli di Lourdes, che insiste in un quadro rappresentativo di lunga durata e la cui origine precede di molti secoli la nascita stessa del nostro pellegrinaggio. Infatti se ne parla già in alcune raccolte medievali di miracoli avvenuti in occasione di pellegrinaggi presso luoghi segnati dalla presenza della reliquia di un santo (cfr. Finucane 1977: 88).

E proprio un confronto con il martirio dei santi o le macerazioni della carne dei grandi mistici ci potrà forse suggerire analogie e differenze utili ad avvicinarci alla comprensione di questo singolare significato di soglia della guarigione attribuito all'esperienza del dolore.

In tutta la sua lunga tradizione, il cristianesimo ha variamente valorizzato la sofferenza, intesa come sacrificio di riscatto della colpa insita nell'umana natura e come percorso che apre al bene supremo. L'esemplare agonia di Cristo ha sempre costituito il tema centrale di quella teodicea del dolore, che fa da cardine alla stessa rappresenta-

zione dell'origine e dei destini dell'uomo. E nelle vite dei santi "martiri", macerazione e tortura delle carni si rappresentano come il passaggio obbligato nella strada della loro testimonianza di fede, che è anche imitazione di Cristo. E proprio l'agonia del dio-uomo viene tragicamente rivissuta dai grandi mistici, come soglia simbolica che apre l'accesso al vertice dell'asceti (Natoli 1986, Roma 1992).

Nel santuario di guarigione, questo grande tema si rilancia, ma in modi diversi. L'agonia non è l'imitazione di Cristo. Qui, sono in gioco i destini del corpo, e la soglia del dolore apre l'accesso alla vita terrena. Il dramma che si svolge segue un copione che si trasmette nel tempo, nelle forme di una mistica concreta, efficace per i propri attori, come una medicina amara, eppur utile, anche se medici e sacerdoti rifiutano di darle senso e valore.

Tocchiamo qui forse il nucleo forte di un'esperienza di lunga durata, trasmessa per secoli nel fiume sotterraneo di una tradizione popolare iscritta nell'alveo del cristianesimo, ma non riconosciuta in nessun discorso autorevole. E tocchiamo anche una complessa articolazione di continuità e innovazione, per cui proprio nel santuario che inalbera i più svariati simboli della modernità, resiste un nucleo di rappresentazioni antiche e dure a morire, perché iscritte nella lunga e tenace eredità culturale del linguaggio che si modifica più lentamente: quello del corpo.

I crâquements

Tra dolori e grida, è tutto un riassetarsi della persona, membro dopo membro. Un'enorme sofferenza si accompagna a questa operazione. Sonori *crâquements* si elevano dai corpi in travaglio.

Ecco come si mette in atto la ricostruzione di Isabelle Ledere, diagnosticata come affetta da ulcera allo stomaco e paralisi al lato destro:

Elle demeura douze minutes dans l'eau glacée de la source miraculeuse. Alors des crâquements se firent entendre dans l'estomac d'abord, puis dans le bras droit, dans tout le côté et dans la jambe. La malade souffrit horriblement, et ne put retenir un cri: «Au secours!». Alors, elle n'éprouva plus de douleur. Elle fit le signe de croix de sa main paralysée; elle avait recouvré sa voix, elle fit mouvoir sa jambe droite, elle se leva, marcha: elle était guérie! (*Le Nord à Lourdes* 1882: 68).

Il caso di M.me Déhault è più complesso, e ci introdurrà anche ad altri temi. La poveretta accusa, certificati: «1. Une luxation de la hanche (côté droit); 2. Un pied-bot varus accidentel; 3. Un ulcère couvrant les deux tiers externes de la jambe droite». A Lourdes, compie una novena di immersioni. Alle prime due, le piaghe si disseccano e cessano i relativi dolori. L'ultimo giorno, il sabato, «le jour ou elle doit être guérie», si immerge per la nona volta, «en priant avec ferveur». Ed ecco la riconversione del corpo avvenire punto per punto, con la meccanica precisione di un orologio:

A peine est-elle entrée dans l'eau, qu'elle sent son estomac s'ouvrir comme un livre. Une crise épouvantable se déclare: ses os crâquent de tous les côtés; il lui semble qu'on lui arranche le pied; en même temps elle et sa compagne voient ce pied difforme se redresser avec la régularité d'une aiguille q'on fait avancer sur un cadran. La jambe repliée en deux s'étend, les muscles s'allongent, et le genou, remis en place, reprend sa forme ordinaire. En même temps, la hanche fait un mouvement accompagné d'une douleur inouïe, in-

dicible; c'en est trop, elle tombe défaillante dans l'eau et reste privée de sentiment un espace de temps assez considérable pour effrayer son aide. Mais elle ouvre les yeux; toute douleur a cessé; les membres sont remis à leur place; elle se relève droite et agile; le travail de la Sainte Vierge est complet; son pas est égal et régulier (Boissarie 1891: 212 sg.).

A modo suo ha forse ragione il dr. Dozous quando osserva che quella che si mette in atto attraverso il dolore è «une force de réorganisation bien extraordinaire» (Dozous 1874: 306). Anche questo modello di possibile esperienza si iscrive nella lunga durata. È infatti attestata nelle stesse raccolte medievali di miracoli, cui si è già accennato (Finucane 1977: 88, 90 s.).

Col racconto che segue, siamo nel 1622, in un territorio non molto distante da quello dell'Immacolata: si tratta di quel santuario pirenaico di Notre-Dame de la Garaison, che sappiamo essere stato un importante antecedente di Lourdes. Nella raccolta dei suoi miracoli (che serve anche da illustrazione agli splendidi affreschi del narcece) si conserva tra l'altro la storia di Pietre Lasus, un giovane tolosano. Portato nella cappella, carico di mali e impedito nei movimenti:

... voici qui pendant la celebration du saint Sacrifice et en l'ardeur de sa priere il est saisi d'une vehemente convulsion et tremblement accompagné d'une sensible douleur en tous les membres de son corps, qui l'ayant contraint de s'escrier à haute voix, Vierge Marie aydex-moi, le fit tomber aussitost en esvanouissement et le rendit comme mort sans voix et sans parole. Tous les assistans frappés de son cry tournerent les yeux devers lui, le virent de faillant, entendirent ses os claqueter et comme s'entrechoquer et s'entrebatre et sans ce cliquetis de ses os qui le faisoit juger vivant

ils l'eussent tenu pour mort à la paleur qui changea son visage...
(cit. Recroix 1981: 115 sg.).

Ed ecco che al momento dell'elevazione si alza pieno di una "viguer occulte" che lo farà passare decisamente dalla morte alla vita.

Ricorderemo che Edeltraud Fulda sente i suoi denti battere e le sue membra ballonzolare attorno alle ossa. E veniamo al 1957, e alla guarigione, riconosciuta come miracolosa, di Henriette Bressolles, la quale, diagnosticata come affetta da male di Pott, da anni viveva compressa entro un busto. La parola del medico la descrive in termini brevi, sbrigativi:

Transportée devant la Grotte, elle ressent, alors qu'elle prie, un crâquement général, très douloureux, mais de courte durée. Elle fait part à sa mère de l'impression qu'elle éprouve d'être guérie. En même temps, son pied droit contracté en équinisme s'était redressé. Elle peut mouvoir son membre inférieur droit. Toute douleur vertébrale a également disparu. Malgré son appareil, Henriette Bressolles, pour la première fois depuis six ans, se redresse sur son brancard. (Olivieri-Billet 1979: 171).

La trasmutazione del corpo è ormai compiuta.

L'acqua bollente

La trasmutazione dei corpi si accompagna a ulteriori trasmutazioni della materia simbolica che entra in contatto con essi.

Vediamo la testimonianza di Rosine Ollivier, guarita da «maladie du foie, goutte, etc.»:

Lorsque je mis mes jambes dans l'eau, je ressentis des douleurs si aiguës, que je poussai des cris sans pouvoir m'en empêcher. Je crois

qu'il n'est pas possible de souffrir davantage. Les Sœurs qui me soutenaient voyaient ma figure changer à tout instant; elles étaient effrayées de mon état et priaient pour ma guérison. Je restai quatre minutes dans cet état; elles me parurent un siècle. Les douleurs disparurent subitement; l'eau, qui me semblait être glacée, ne fut plus qu'un bain tiède... (Dozous 1874: 276).

L'acqua fredda della piscina si tramuta dunque in tiepida. Non era avvenuto lo stesso per Bernadette alla sua traversata del ruscello, che l'avrebbe portata al primo incontro con la bella Signora?

Ma l'acqua di Lourdes può anche rappresentare passaggi inversamente simmetrici. Acqua di fuoco, può bruciare come una medicina – tintura di iodio, ammoniacca. Quando nell'ospedale la suora passa l'acqua sugli occhi di François Vion, semicieco (gli era stato diagnosticato uno stacco di retina):

«La soeur s'est trompée! s'écrite-t-il: c'est de l'ammoniaque qu'elle m'a donnée!» Pour s'en assurer, il porte son flacon aux lèvres. «Tout d'un coup, comme un coup de fusil, je vois!» (De Baker 1905: 147 sg.).

E si brucia, dentro e fuori, anche M.lle Moreau, costretta in un apparecchio ortopedico che le contiene il ginocchio affetto da un "tumore bianco":

Et prenant de l'eau de Lourdes, elle s'en frotte la main gauche devenue inerte, comme sa jambe, depuis quelques temps. L'effet fut immédiat, pareil à celui d'une brûlure. La main coxalgique commença à se mouvoir sans douleur. Alors elle but de l'eau miraculeuse: «C'était, dit-elle, comme si j'avais bu de la teinture d'iode, ça me brûlait partout» (Retté 1909: 172).

La notte seguente, «elle se sentit tout à coup valide».

Dentro la piscina, il passaggio attraverso l'acqua bollente può essere molto doloroso, strappare grida. Ma conduce in brevissimo tempo a opposte sensazioni di frescura. Vediamo il caso di Louise Vargnac. Louise, con diagnosi di tubercolosi ossea, ha avuto già una gamba amputata, ma poi il male le raggiunge anche l'altra, che viene ingessata, facendola tremendamente soffrire. Ed ecco, il medico registrare con le sue parole tecniche:

A peine le pied a-t-il atteint l'eau de la piscine que la malade éprouve une rcrudéence du mal; il lui semble que sa jambe plonge dans l'eau bouillante: cette impression dure trois ou quatre minutes... Puis le mal cesse d'un coup... Une fraîcheur agréable succède aussitôt dans le pied à la chaleur brûlante... A la sortie du bain l'aspect extérieur de la jambe est le même, mais toute douleur a disparu... Luise sent bien qu'elle est guérie (Retté 1909: 205 sg.).

Alla visita di controllo, a cinque anni dalla guarigione, Louise ricorderà questa esperienza con parole sue, diverse nella forma, e che analizzeremo qui di seguito.

Il male portato via

Quand on m'a déshabillée pour me plonger, j'avais peur et mon pied lançait si fort que je ne pouvais pas m'empêcher de crier. Je me suis débattue et tout à coup j'ai senti comme si on me versait du feu sur ma jambe... Puis voilà que je ne sentais plus rien: le mal était parti comme si on l'avait enlevé avec la main. Et j'ai vu tout de suite que j'étais guérie» (Retté 1909: 211).

Il linguaggio popolare raramente filtra attraverso le maglie di quello dell'estensore colto. Per nostra fortuna, della storia di Louise disponiamo anche di una versione in apparenza più immediata e diretta. Louise rappresenta il suo dolore come un "male", quasi un oggetto portato via dal corpo per opera di una mano benefica. «Lasciare il proprio male nelle acque della fontana miracolosa» è una locuzione che può capitare di incontrare, quando il testo lasci trapelare la parola parlata.

Anche questa rappresentazione del dolore – come male oggettivo e da espellersi – trova spazio tra le storie di Lourdes, come in altri più antichi racconti di miracoli.

La più clamorosa (molto se ne sarebbe parlato anche nei giornali) è quella di Celestine Dubois, *la femme à l'aiguille*. Il suo è il primo caso di guarigione che il dr. Boissarie ebbe occasione di constatare, esaminandone le diverse testimonianze (Boissarie 1891: 280 sg.). La donna aveva da sette anni un frammento di ago spezzato nel palmo di una mano. Ne derivavano sofferenze continue. La mano era gonfia, le dita contratte e fortemente ripiegate. Si erano fatti tentativi per estrarre il corpo estraneo, si erano praticate incisioni, tenendo dilatata la piaga per due o tre settimane. Tutti gli sforzi erano stati senza risultato.

Accostatasi alla piscina, appena immersa la mano nelle sue acque, «cette aiguille subitement dégagée avait parcouru, avec la rapidité d'une flèche, un trajet d'environ 8 centimètres. Elle était venue sortir à l'extrémité du pouce». Sentiti i testimoni, formata una commissione d'inchiesta, si esamina la mano che porta visibile come un filo rosso la traiettoria dell'ago. Anche tenendo conto della testimo-

nianza di M.me Le Recoing, l'amica accompagnatrice presente al fatto, il processo di guarigione viene descritto in questo modo:

Celestine plonge sa main dans l'eau; mais immédiatement elle la rétira, en jetant les haut cris. M.me Le Recoing lui saisit le poignet et lui replongea la main dans l'eau, où elle tint à peu près deux minutes. Celestine continuait de crier: son visage était couvert de larmes et de sueur.

Ritira allora il pugno ormai quasi interamente aperto, poi mette per la seconda volta la mano nell'acqua: stesso dolore, ma la ritirerà perfettamente aperta. Alla terza reimmersione, tutti possono vedere l'ago uscire dalla falange del pollice. L'operazione è compiuta.

Com'è ben noto agli etnologi, in molte culture si rappresenta il male come un oggetto che può essere espulso attraverso rituali convenienti. Materia più specifica di confronto forniscono poi le raccolte di miracoli del Medioevo e dell'inizio dell'età moderna: al contatto con le reliquie del santo, si può vedere la fuoriuscita del male, espulso in forme molto concrete, materiali e organiche, come pietre, sangue, vomito (Finucane 1977: 88, 90; Sallmann 1992: 699).

Nel dominio della grotta, sono piaghe che si disseccano, bende che cadono, tumori che scompaiono.

M.me Rouchel, di Metz, ha il volto ulcerato da piaghe di origine tubercolotica. Vive con vergogna la sua malattia: si impacca da sola nella piscina, si ritira a pregare in un angolo del Rosario... Le bende le cadranno durante la processione del Sacramento:

Au moment où l'Evêque entre avec l'ostensoir, elle entend le prêtre acclamant «Seigneur, vous pouvez me guérir». Et le linge qui adhérait aux plaies tombe sur son livre de prières et y imprime

une large tâche de sang. Elle croit que l'infirmière lui a mal attaché son bandeau, va se réfugier derrière un pilier de la Grande Rampe, fait un double noeud et rattache tant bien que mal son linge. Elle se dirige alors vers la Grotte, où elle se penche pour prendre un peu d'eau... Le linge tombe encore, malgré le double noeud. Quand elle rentre à l'hôpital, elle rencontre ses deux compagnes de Farschwiler qui lui disent: «Mais, Madame Rouchel, vous n'avez plus de plaies!» (De Baker 1905: 107).

Analogia storia quella di Léonie, dalla fronte piagata per la tubercolosi. La sera, a letto nell'ospedale, sente che i dolori stanno cessando e sente in sé una gran calma. Ormai la parete destra della fronte è cicatrizzata, mentre la sinistra è ancora un po' purulenta. Si rimette drenaggio e bende. Mangia e si lava. Ma «le drain tombe dans la cuvette», impossibile rimetterlo, la fronte è completamente cicatrizzata (Retté 1909: 237 sg.).

Al terzo bagno in piscina – il numero rituale di tre o di nove compare con una certa frequenza in queste storie – a Marie Jarland scompare l'enorme tumore all'epigastrio:

... une secousse violente se fait sentir à l'estomac. En sortant, elle ne trouve plus trace de sa tumeur. Elle s'habille, elle peut resserrer sa robe, sans gêne ni souffrance. À peine dans le train, à huit heures du soir, elle éprouve une sensation de faim irrésistible, quelle n'avait pas ressentie depuis bien des années. Elle mange une aile de poulet. Dans la nuit, elle boit un litre de lait. Le matin, à 5 heures, à la gare de Bordeaux, elle prend une tasse de chocolat (Boissarie 1891: 378 sg.).

Il lavoro della Vergine

Nella piscina, l'immagine dell'Immacolata ne segna la presenza. Come invocazione iniziale e ringraziamento finale, i due momenti della preghiera delimitano il breve spazio temporale nel cui interno si è svolto il processo di guarigione.

Territori separati, anima e corpo si sono ingaggiati in un processo, che ha richiesto una mediazione celeste. E sul corpo – e solo su di esso – agisce il potere soprannaturale.

Lo sa bene Rosine Ollivier, che vede, quasi in oggettiva, le sue gambe guarite, ma contratta anche con la Vergine perché finisca, come si deve, il suo lavoro:

Je voyais mes jambes guéries; je voulus me plonger toute entière; mais la respiration me manquait, quand j'essayais de le faire. Je me tournai du côté de la statue de Marie et je lui dis: «Vous avez guéri mes jambes, achevez votre ouvrage; vous voyez bien que ces bonnes Sœurs ne peuvent pas me soutenir si longtemps!» Après cette prière, je m'assis sans peine dans la piscine, et je m'y trouvais si bien, que je n'aurais pas voulu en sortir. Je me mis à genoux dans la piscine et je récitai le Souvenez-vous. Je sortis sans éprouver la plus légère fatigue. Je me sentais toute changée; il me semblait que je sortais d'un autre monde. Les bonnes Sœurs voulaient m'aider à m'habiller; mais je les dispensai de ce soin. Je me mis à genoux devant la Sainte-Vierge pour la remercier avec effusion de son secours si évident, et je me rendis au couvent... Dans la même journée, je fis une promenade très longue, malgré une pluie torrentielle (Dozous 1874: 276).

La Vergine ha dunque completato il suo intervento sul corpo di Rosine. Ha fatto un buon lavoro («ouvrage» in questo testo, «travail» in quello relativo a M.me Dehault, ecc.). Si potrebbe dire che

abbia manipolato un corpo, in seguito alla richiesta di un'anima. Rosine ne uscirà «tutta cambiata».

Ma in che consiste questo cambiamento?

Vero è che il sentirsi guariti molto pertiene all'indicibile di segrete esperienze che con difficoltà trovano la propria parola nel lessico comune delle guarigioni di Lourdes.

«Mais à peine l'eau est-elle arrivée jusqu'aux genoux, que la malade éprouve une sensation qu'aucune parole ne peut exprimer...» annoterà il medico. Forse la donna «si sente forte» (Dozous 1874: 197).

Se ripercorriamo i nostri testi, possiamo facilmente constatare come il sentirsi improvvisamente “guariti” evochi spesso immagini di “forza”, di vigore, oppure anche di una “calma” che segnala la fine di un travaglio e l'acquisizione di intime certezze.

Talvolta il guarire si accompagna a immagini di frescura, dopo il passaggio attraverso le acque di fuoco. Altre volte, a concrete metafore di apertura dei precordi, che sono anche la sede della malinconia: il petto di Sœur Julienne «si dilata», M.me Dehault sente «son estomac s'ouvrir comme un livre».

Possono tornare immagini di fuoco, questa volta in positivo; un ardore che penetra, percorre il corpo: «Je sens comme une flamme qui traverse mon corps; une force extraordinaire me pénètre...» dice J. Tornbridge, e J. Gargham: «Tout à coup, la vie est entrée en moi à flots, littéralement, je ressuscitais et, en même temps, comme une flèche de feu, la foi pénétrait dans mon âme...», ricordano i testimoni che abbiamo già conosciuto. Altri li confermano, tra i miracolati più vicini a noi nel tempo: l'italiana Maddalena Carini (1948) che, mentre prega davanti alla grotta, avverte «soudain un sen-

sation de chaleur et de fourmillement à la poitrine avec des battements de coeur. Cette crise légère fut suivie immédiatement d'une notable sensation de bien-être» (Olivieri-Billet 1979: 202). E ancora, Evasio Ganora (1950), che nella piscina «il eut l'impression d'un courant très chaud qui lui parcourait le corps et, dès la sortie du bain, il peut se soulever tout seul et retourna à l'Asil à pied» (*ibid.*).

E un liquido misterioso è quello che inonda il corpo di Giov. Marie de Fosses: «Appena asciugato, m'intesi passare in tutto il corpo, non so qualcosa di soave e forte che inondommi le membra; un non so che simile a un liquore vitale, e la vita scorse in me. Io guariva, ero guarito...».

Ed ecco forse svelarsi il mistero: poco dopo il bagno nella piscina, «Je sentis quelque chose de bienfaisant circuler dans ce membre; il me semblait que mes veines s'ouvraient et que de l'eau y entrerait. Je sentais très bien que la vie revenait» (Dozous 1874: 137).

L'acqua della fonte dei miracoli si può dunque sostituire al vecchio sangue, essere nuovo sangue di vita.

La fame

Esperienza breve, quasi di un attimo, la trasmutazione simbolica del corpo è subito seguita dalla ripresa delle sue funzioni essenziali. Ed ecco l'alzarsi e il camminare, rifiutando l'aiuto dei soccorritori, provare appetito, sentir fame.

È il suo corpo nuovo, nella sua non ancor posseduta fisicità libera dal dolore, a essere percepito come estraneo da Sœur Julienne, appena uscita dalla piscina:

Je sentais, dit-elle, que j'avais la force et cependant je ne savais pas marcher. Je regardais mes pieds s'avancer et je me demandais s'ils

étaient à moi. J'étais du reste étrangère à ce qui se passait autour de moi (Boissarie 1891: 321).

Ma anche Sœur Julienne si era già alzata e si era vestita da sola, come Rosine Ollivier è stata molto fiera della sua passeggiata nonostante la pioggia torrenziale, il nostro ex-tubercolotico ha mangiato a quattro palmenti, Marie Jarland ha preso cibo di buon appetito, accostando alla bocca piccole cose che a tutti sono sembrate enormi: un'ala di pollo, una cioccolata... E *une faime extraordinaire* farà ancora (siamo nel 1950) svegliare di notte Jeanne Fretel, per divorarsi biscotti imburattati con marmellata (Olivieri-Billet 1979: 70).

La fame viene sempre interpretata come sintomo di guarigione. Ancora nel 1944, ragionando in termini generali, il dr. Vallet avrebbe osservato:

À l'anorexie complète fait place une impérieuse sensation de faim que favorise un sentiment d'euphorie générale. Cette faim est un besoin, une conséquence inéluctable, et non pas une fantaisie, une flamme sitôt éteinte (Vallet 1944: 125).

Bulimia positiva, questo gagliardo appetito si ricongiunge a tutte le possibili bulimie di Lourdes. E la guarigione può anche sfociare in gioioso picnic sull'erba, come piccola festa familiare che trova spazio nella grande kermesse del pellegrinaggio. Così si conclude la storia di una giovane madre di famiglia, la cui lingua, gonfia e dolentissima (portava una diagnosi di cancro) le aveva a lungo impedito di assumere qualsiasi cibo solido. Appena bevuta un po' di acqua della fontana:

La prima sorpresa divenne una gioia immensa. Ogni dolore era scomparso, le gambe erano affatto libere da qualsiasi sofferenza! Essendo tutti digiuni, l'ora già tarda, e Lassabe sentendosi un bisogno straordinario di nutrirsi, furono sparse provvigioni sull'erba e alla cara malata furono presentati gli alimenti liquidi preparati per lei. Maria non ne volle; prese del pane e mangiò, prese la carne e la masticò senza il più piccolo dolore, benché ciò facesse con la parte più malata della lingua. Ognuno allora pensò che erano diciassette giorni che il suo stomaco non poteva ricevere affatto cibo solido, e che il giorno avanti erale stato impossibile inghiottire un acino d'uva (De Segur 1871: cap. XXXII).

La ripresa passa anche attraverso la condivisione del cibo. È questo l'approdo di un corpo che ha provato il limite, ha rimesso al loro posto le membra, ha fatto cadere bende, scomparire tumori, trasformato il suo sangue. Il viaggio che lo ha portato all'esperienza di un simbolico immanente può dirsi ormai compiuto. Ma è anche stato un percorso relativamente autonomo rispetto ad altri modi di rappresentare il corpo come fatto di pura materia insignificante. E proprio quella ricerca di "verità" e di "prove" così insistentemente portata avanti da medici e sacerdoti è il più esplicito segnale di orizzonti spesso incompresi, contraddizioni non sempre risolte.

La scena della guarigione

A questo punto, più che trarre delle conclusioni che, come dice la parola, chiudano discorsi, altre se ne potrebbero aprire, sotto forma di ipotesi e interrogativi. Ci interessa chiederci quali siano i percorsi costruttivi di un modello di guarigione come quello emerso dai nostri documenti.

Abbiamo visto che, quando si verifici, una guarigione improvvisa si manifesta come il coronamento di un percorso simbolico: il pellegrinaggio, con tutti i suoi riti. Dentro di esso abbiamo visto in azione una persona dall'identità non scissa tra corpo e anima, ma costituita come totalità attiva e significativa: è appunto questo tipo di persona a mettere in gioco tutta se stessa nella drammatica esperienza dell'agonia.

Nel momento critico tra la vita e la morte è di scena il massimo della sofferenza. Ma non una sofferenza generica. Il linguaggio medicalizzante delle nostre fonti parla di esasperazione di tutti i sintomi della malattia, o delle diverse malattie, di cui la persona avrebbe sofferto. Legge dunque il male in termini sintomatici, che rinviano a una visione organicistica del corpo umano e degli stati di salute e malattia.

L'esperienza dei soggetti rinvia piuttosto a una sorta di contemporaneo ripresentarsi di tutti i mali sofferti, che ne è anche ricapitolazione in un unico, insopportabile apparire. Per essere efficace, la scena della guarigione richiede dunque che i suoi attori rappresentino fino nel fondo delle loro viscere e delle loro ossa, la realtà del male.

La struttura che sinora abbiamo descritto nei suoi termini essenziali ci appare assieme singolare e familiare. La messa in scena del male non è forse un passaggio obbligato di molte terapie simboliche? Ma proprio la comparazione etnografica potrebbe indirizzarci a riflettere non solo sulle eventuali analogie, ma anche sulle differenze nella scelta dei diversi percorsi rappresentativi.

Qualche esempio, da contesti differenti.

La medicina omeopatica affida al farmaco il compito di agire sollecitando processi molto simili a quelli che vediamo descritti per Lourdes. Chiunque segua questo tipo di cura sa che l'efficacia del farmaco assunto si misura anche in base alla risposta dell'organismo, risposta che inizialmente consisterebbe nel visibile e persino doloroso manifestarsi dei sintomi del male sofferto.

L'antropologo non può certo (né deve) entrare in merito a questioni di ordine farmacologico. Ma non può eludere di comparare il comparabile: anche la medicina omeopatica si fonda su un'immagine "totale" della persona e sul principio che il male, per potersi espellere, si debba prima dichiarare attraverso identificabili segni del corpo. Le analogie però terminano qui, essendo l'omeopatia una terapia sintomatica, che intende cioè agire mediante il farmaco sui singoli sintomi manifestatisi nel paziente.

Il campo delle terapie simboliche è quello che più largamente si può aprire alla comparazione. Basti ricordare qualche esempio noto a tutti.

Quando Mesmer operava sui pazienti che facevano catena attorno al *baquet* – che è un grande bacile d'acqua – la seduta iniziava sempre con lo scatenarsi di una "crisi magnetica" fatta di attacchi convulsivi e urla. Seguiva poi la generale pacificazione nel sonno. Ho accennato a questi particolari nella *Sonnambula meravigliosa* (Gallini, 1983), senza però dar loro l'attenzione che si meritano. Ancora: la disordinata e clamorosa esagitazione del corpo è un tipico esordio, primo segnale del manifestarsi degli spiriti, in tutti quei rituali coreutico-musicali che ne mettono in scena l'impersonazione, anche – ma non solo – per finalità terapeutiche.

Queste rapidissime comparazioni non hanno certo la pretesa di essere dimostrative: meriterebbero di essere ben diversamente elaborate. Ma, a monte di tutto ciò, come interpretare questi confronti? E prima ancora di interpretare, che cosa realmente si è comparato? Non certo dei tratti culturali (così almeno mi sembra) ma dei procedimenti, i cui principi operativi ci risultano in qualche modo riconducibili a un modello relativamente costante. Ma proprio la grande diversità delle forme che sono state l'esito di questi procedimenti rappresenta la miglior tutela dal rischio epistemologico di un'essenzializzazione del modello stesso, il quale può esistere e operare solo nella specificità di un sistema simbolico dato.

In effetti, il modello relativamente costante, che in linea di massima abbiamo individuato come presente in queste diverse terapie simboliche, è sottoposto a continui procedimenti di ridefinizione, che tengono di necessità conto del contesto entro cui il modello viene a iscriversi. Per contesto non intendo soltanto l'intera sequenza rituale al cui interno il nostro modello si colloca, ma l'insieme del sistema simbolico e di valori di riferimento più generale.

Quanto al primo livello di contestualizzazione, il nostro ipotetico modello ci apparirà di volta in volta ridefinirsi in rapporto alla posizione da lui occupata all'interno delle rispettive sequenze rituali. Ad esempio, nelle terapie magnetiche e nei riti di possessione, la messinscena del male si colloca tra i preliminari del rito: per questo porta i segni di un'infermità che richiede di essere plasmata. A Lourdes, al contrario, la crisi si situa all'ultimo anello di una lunga catena di pratiche simboliche, iniziata col pellegrinaggio e proseguita per tutti i passaggi obbligati dei riti propri del santuario. E porta tutti i

segni della malattia, riconoscibili almeno dai protagonisti del dramma.

Il secondo livello di contestualizzazione iscrive, come si è detto, il modello stesso all'interno di una più vasta rete di significazioni: ed è proprio questo atto di iscrizione a conferirgli quella forma reale che ne è anche garanzia (comunque sempre relativa) dell'efficacia. È così che quanto attorno al *baquet* di Mesmer si può rappresentare come crisi magnetica, nella piscina di Lourdes diventa imitazione dell'esemplare agonia di Cristo, che affida alla Vergine il concreto lavoro trasformativo dei corpi. Gioco di parti assieme immaginato e reale, la guarigione simbolica di Lourdes trae dunque la sua efficacia dalla sua iscrizione nel linguaggio della mistica cattolica, di cui sembrerebbe rappresentare la variante terapeutica.

Ma lo stesso procedimento d'iscrizione del nostro modello all'interno del più vasto sistema delle significazioni cristiane non è affatto univoco. In effetti, il credito di cui a Lourdes godono parole e vissuti di guarigione non sembra distribuirsi in modo eguale. Da un lato, si afferma un modello definito da un'autorità e fissato e divulgato in forma scritta: si tratta di quello stabilito definitivamente da Benedetto XIV e che indica le tre condizioni necessarie per il riconoscimento del carattere miracoloso di una guarigione: essa deve essere improvvisa, totale e definitiva. A Lourdes, i vissuti di guarigione tendono in effetti a modellarsi secondo questi criteri, magari a cose fatte, e con un lavoro che impegna tutta la persona. Sono queste anche le caratteristiche che la chiesa intende verificare affidando ai medici la ricerca delle prove. È inevitabile che siano anche questi gli aspetti che i vari racconti di guarigione tenderanno a valorizzare.

Dall'altro lato, c'è tutto il resto: una parte non residuale, ma sostanziale di vissuti di guarigione, che si adattano a un modello extracanonico, relativamente più autonomo dalle direttive della chiesa e anche per questo più capace di mediare tra ideologia cristiana dominante e altri modi di rappresentare la persona umana e le trasmutazioni del suo corpo. Non fissato una volta per tutte, ma divulgato dal racconto, e realizzato di volta in volta nelle singole esperienze individuali, questo modello ha potuto forse tramandarsi nella "lunga durata" anche perché medici e sacerdoti lo hanno trasformato in qualcosa di insignificante, a differenza dei pellegrini, per i quali, al contrario, era vissuto reale e potenzialmente significativo.

Costretta dalla duplice pressione di una chiesa e di una medicina che si vogliono moderne, vediamo dunque la soglia del dolore quasi arretrare i propri spazi, perdere ogni visibilità e sonorità percepibile collettivamente e tradursi in esperienza individuale, segreta, la cui subitanea comparsa, all'inizio incompresa, richiede un intimo lavoro di significazione.

Riferimenti bibliografici

- Boissarie P. G., *Lourdes. Histoire médicale, 1858-1891*, V. Lecoffre, Paris 1891 (trad. it. *Storia medica di Lourdes*, Tipografia Cappelli, Rocca S. Casciano 1892).
- Carrel Al., *L'homme, cet inconnu*, Plon, Paris 1935.
- Id., *Viaggio a Lourdes. Frammenti di diario. Meditazioni*, Morcelliana, Brescia 1949.
- Cassagnard J. M., *Carrel et Zola devant le miracle de Lourdes*, Éditions de la Grotte, Lourdes 1964.
- De Baker F., *Lourdes et les médecins*, Maloine, Paris 1905.

- De Ségur L. G., *Les Merveilles de Lourdes*, Lourdes 1871 (2° ed. 1876; trad. it. ampliata, sulla 17° ed., *Le meraviglie di Lourdes*, Libr. internazionale della S.A.I.D. Buona stampa, Torino 1914, da cui citiamo).
- Dezous, dr. *La Grotte de Lourdes. Sa fontaine, ses guérisons*, 3° ed., Paris 1874.
- Finucane R. C., *Miracles and Pilgrims. Popular Belief in Medieval England*, Dent, London-Toronto 1977.
- Fulda E., *Et je serai guérier!*, Robert Laffont, Paris 1960.
- Gallini C., *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Le Nord à Lourdes*, Lille 1882.
- Olivieri A. - Billet B., *Y a-t-il encore des miracles à Lourdes?*, Lethielleux, Lourdes 1979.
- Paleani O., *Le guarigioni di Loreto nella loro documentazione medico-scientifica*, Autocultura, Roma 1943.
- Recroix X., *Les peintures du Narthex de la Chapelle de Garaison*, Imprimerie Mar-rimpouey Jeune, Pau 1981.
- Retté A., *Un séjour à Lourdes. Journal d'un pèlerinage à pieds. Impressions d'un brancardier*, Léon Vanier, Paris 1909.
- Roma J., *La mistica popular com a superaciò del sufriment i la por*, Relazione al convegno "Les Apariciones Marianes", Reus 15-17 ott. 1992 (dattiloscritto inedito).
- Sallmann J. M., *Naples et ses saints*, PUF, Paris 1994.
- Vallet A., *La vérité sur Lourdes et ses guérisons miraculeuses*, Flammarion, Paris 1944.

L'OCCHIO DEL RE

Ernesto de Martino è forse l'unico antropologo italiano ad essere presente, sia pure in maniera episodica e talvolta poco pertinente, tra i riferimenti degli studiosi stranieri, in particolare quelli anglofoni, che si sono di recente interessati di contesti nazionali da un punto di vista etnografico. Data l'originalità delle tesi e la statura intellettuale dello studioso napoletano questo non sorprende affatto¹. A questo va aggiunto che de Martino ebbe piena consapevolezza della funzione politica che la sua scelta di mettere in campo una antropologia storica (o, come preferiva dire, una «etnologia») delle masse contadine del Mezzogiorno poteva e doveva giocare nella scena intellettuale italiana durante il primo quindicennio della vita repubblicana. Fu soprattutto (anche se non certo esclusivamente) grazie alla sua intuizione e alla sua capacità di inserirsi nei dibattiti che animarono la scena pubblica italiana all'indomani della II guerra mondiale e, an-

1 Del resto, importante e per molti versi utile è stata la recente traduzione in Inglese di alcune sue opere.

cor prima, attraverso il suo impegno sindacale e politico a favore dei contadini meridionali, che il non ancora accademicamente istituzionalizzato sapere antropologico (culturale) poté avere all'inizio della seconda metà del secolo scorso una qualche rilevanza nella sfera politica nazionale e una sua precisa organicità (sia pur spesso declinata in termini conflittuali e critici) con i grandi partiti di massa che quella avrebbero animato nei successivi decenni. Per tutte queste ragioni la figura di de Martino si impone come uno snodo decisivo sia che la si inquadri all'interno dei problemi connessi con le continuità e le fratture di una genealogia della caratterizzazione politica e impegnata dell'antropologia italiana, sia che la si affronti riflettendo più in generale sui rapporti tra scienza sociale e forme politiche delle società capitaliste e, dunque, sui caratteri peculiari che tali rapporti hanno assunto nella vicenda storica nazionale. In questo scritto proveremo a riflettere intorno a uno snodo solo apparentemente marginale nell'opera di de Martino, quello costituito dai rapporti tra concezione dello Stato, adesione a una epistemologia integralmente storicista e rifiuto di ogni forma di naturalismo. Per farlo ci concentreremo sulla parte conclusiva della prima tra le sue monografie "etnografiche" dedicate al Mezzogiorno², provando a intrecciare alcune considerazioni relative al carattere e al funzionamento del Regno di Napoli da un lato con la concezione anti sociologica e anti oggettivista sviluppata fin dall'opera di esordio di de Martino³, dall'altro con il personale impegno politico dello studioso napoletano nelle fila della sinistra italiana. Obiettivo finale sarà mettere a confronto le concezio-

2 E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.

3 E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941.

ne dello Stato, della scienza sociale, dell'impegno civico-politico e della ricerca antropologica (etnologica) operanti in de Martino con quelle individuabili a fondamento delle antropologie anglofone e in parte francofone a lui e a noi contemporanee.

Politica, storia e impegno

Qualche anno fa l'antropologa francese Giordana Charuty sintetizzava in questo modo alcuni degli esiti della sua complessa analisi della parte iniziale della biografia intellettuale di Ernesto de Martino:

Il dovere d'una implicazione politica a quel tempo prescritto all'etnologo non è né una singolarità demartiniana, né una specificità storica. Sappiamo che i primi sociologi francesi s'interrogavano sui modi di ricreare il legame sociale in società laicizzate sottoposte ai cambiamenti drastici dell'economia industriale, e che restituendo dignità alle popolazioni coloniali attraverso un saper fare tecnico, l'attività d'un Paul Rivet era tanto politica quanto scientifica. Quella che, al contrario, appare come una specificità di de Martino, è il fatto di essere durevolmente, e volta per volta, un operatore pratico e uno studioso di quel mescolamento di idiomi politici e religiosi dei quali il fascismo storico non rappresenta che una possibilità⁴.

Troviamo qui evidenziati alcuni punti di grande rilevanza per chi, a partire da una lettura di alcuni aspetti dall'opera di de Martino, voglia provare a riflettere sui rapporti tra dimensione politica,

⁴ G. Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèse – MMSH, Marseille 2009, p. 345 (la traduzione di questa e delle successive citazioni in lingua straniera è mia, quando non diversamente indicato).

quadri epistemologici delle “scienze sociali” e concezioni dello Stato nel contesto nazionale italiano. Charuty, infatti, in maniera indiretta, ma in linea con tutta una letteratura antropologica contemporanea⁵, ci dice che la connessione tra riflessione (e azione politica) all’interno di uno Stato nazionale, da un lato, e quadri concettuali attraverso i quali indagare la realtà, dall’altro, è un tratto che connota la nascita e gli sviluppi della scienza sociale. Dunque il carattere, sempre diversamente impegnato e politico della ricerca antropologica (etnologica) non può essere considerato specifico dell’opera di de Martino, essendo comune, ad esempio, anche allo scenario francese, sia pur con modalità, forme e tempi differenti. Il riferimento comparativo alla realtà della scienza sociale d’oltralpe appare particolarmente suggestivo proprio perché questa ha rappresentato fin dall’inizio uno dei punti di riferimento, quasi sempre critico, della riflessione demartiniana. Richiamare, o quantomeno evocare una vicinanza politico-operativa e politico-intellettuale tra le scelte *naturalistiche* della tradizione durkheimiana e quelle *storicistiche* di de Martino è una scelta che sembra aprire interessanti spazi di riflessione. In effetti, una volta affermato il carattere sempre socialmente e politicamente imbricato delle pratiche di ricerca e dei quadri concettuali della ricerca sociale, Charuty lavora a mostrare la specifica cifra che una simile connessione assume nel corso della biografia intellettuale di de Martino, sia sintetizzandola nella definizione sopra ricordata («mescolamento di idiomi politici e religiosi»), sia articolandola puntualmente in numerosi passaggi del suo lavoro: quando, ad esempio, sot-

5 P. Rabinow, *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*, The University of Chicago Press, Chicago 1995 (I ed. 1989).

tolinea la distanza cronologica tra l'istituzionalizzazione della storia delle religioni in Francia e in Italia e, quindi, lo specifico valore politico-intellettuale della scelta di de Martino di dedicarsi a questi studi⁶; o quando⁷ evidenzia come l'adesione alla religione civile del fascismo del giovane de Martino costituisca un modo, specificamente italiano, di riflettere sulla politica, sull'etica e sui rapporti tra individuo, fede civile e Stato. L'innovativa prospettiva biografica adottata da Charuty, punta a restituire un'unitarietà di fondo alle molteplici scelte e ai diversi passaggi della vicenda intellettuale e politica di de Martino, esplicitando alcuni assi concettuali intorno ai quali questa si annoda e riannoda (collettività/individualità – teoria/pratica – costrizione/libertà – religione/politica – crisi/etica) e legandola, nello stesso tempo, alle contingenze storiche, spesso turbolente, all'interno delle quali quelle presero corpo. Se però torniamo all'iniziale nodo ellitticamente segnalato da Charuty, ossia l'esistenza di rapporti storicamente e sociologicamente significativi tra genealogia delle "scienze sociali", politiche di pianificazione di una società industriale laicizzata, riflessione intellettuale, configurazioni istituzionali assunte dallo Stato nazionale, mi sembra che, una volta appurata la specificità tutta demartiniana e in gran parte italiana del particolare mescolamento di piani (impegno e conoscenza, idioma religioso e idioma politico), resti ancora aperto il problema delle profonde divergenze tra le due genealogie (di una scienza sociale, sul versante francese, di una storiografia e di un umanesimo etici-ideali-politici, in Italia) e, soprattutto, la possibilità di fornire di queste una (aggiornata) lettura antropologico-politica. Nel tentativo di iniziare a riflettere intorno a

6 G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 83

7 Ivi, pp. 110-111.

simili snodi, propongo quindi di partire da alcuni passaggi dell'opera demartiniana nei quali il piano per così dire sociologico e fondante, piuttosto che restare intrecciato nelle trame del vissuto soggettivo di de Martino, giunge fin sulla superficie del suo lavoro, declinandosi in forme che potremmo definire "quasi-oggettive".

L'occhio del re

Il primo, ovvio, riferimento sono i capitoli conclusivi di *Sud e Magia*. De Martino, interessato a mettere a punto un *frame* analitico attraverso cui rendere contemporaneamente conto dei «dati della "magia lucana" e [di] quelli relativi al "cattolicesimo meridionale"»⁸, individua nella credenza nella iettatura, propria delle *élites* colte napoletane del XVIII e XIX secolo, una «ideologia napoletana» intesa come «elemento di raccordo e di compromesso tra il fascino stregonesco della bassa magia cerimoniale e le esigenze razionali del secolo dei lumi»⁹. Per spiegare «perché proprio a Napoli si venne elaborando verso la fine del '700»¹⁰ una simile ideologia, fa ricorso a un'analisi che, pur nella sua estrema sinteticità, mi ha fin dalla prima lettura colpito per chiarezza sociologica: la credenza nella iettatura viene infatti letta come:

una formazione nella quale affiora, sul piano del costume, il contrasto tra l'illuminismo anglo-francese e la non-storia del Regno di Napoli, o – più esattamente – fra un moto di pensiero nato e maturato in due grandi monarchie nazionali nel pieno sviluppo delle loro rispettive borghesie, e la mancanza di queste condizioni nel

8 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 127.

9 Ivi, p. 176.

10 Ivi. p. 172.

Regno di Napoli (...). Ciò accadde perché la intera vita della società meridionale dell'epoca, così come risultava dalla sua storia, ripugnava ad una simile esperienza: il ritardo di sviluppo sul piano economico e politico, cioè sul piano dell'impegno profano della potenza tecnica dell'uomo, rendeva ancora psicologicamente attuale il ricorso alle tecniche cerimoniali del momento magico, in funzione protettiva della presenza individuale costretta a mantenersi in un mondo in cui "tutto va di traverso"¹¹.

Una credenza, quella nella iettatura, che de Martino ritiene espressione di un accomodamento, di una mediazione tra una storia politico-intellettuale pienamente realizzata, dominata da borghesie sviluppate, consapevolmente protagoniste di moderni stati nazionali (quello francese e quello inglese) e la non-storia del regno di Napoli, connotata da «un ritardo di sviluppo» economico e politico, nella quale borghesie non altrettanto moderne e solide non paiono capaci né di rinunciare, in maniera disincantata, alla funzione protettrice della religione e della magia, né di continuare ad aderire ad esse in maniera semplicemente incantata. La prima sensazione, qui, è quella di muoversi in uno scenario terminologico non particolarmente frequente nello studioso del simbolismo mitico-rituale e della sua efficacia culturale: troviamo, infatti, una *società meridionale*, connotata da *un ritardo di sviluppo sul piano economico e politico*, da una non-storia nella quale prevalgono la forza del negativo e della sconfitta. Un mondo "oggettivo" composto da forme statali pre-moderne (o comunque non moderne), da un lato, e stati moderni, espressione di borghesie consapevoli del proprio ruolo e capaci di produrre ideologie coerenti con l'elevato grado di sviluppo economico e politico rag-

11 Ivi, pp. 176-177, corsivi miei.

giunto, dall'altro. Una storia-quasi-strutturale (sia pure limitata «al piano del costume»), verrebbe quasi da dire, nella quale ricorrono oggettivazioni (società, economia, politica, borghesie, ma anche vita pubblica, disordine oggettivo) connesse tra loro attraverso relazioni di tipo causale. Al suo interno, sostenuto in positivo da una storia e da una società borghesi e moderne, o per converso limitato da una non-storia in cui una:

perdurante potenza del negativo si traduce, dal punto di vista esistenziale, nella ricorrente esperienza della precarietà dei beni vitali elementari, nella insicurezza delle prospettive, nel caos di cozzanti interessi particolaristici e individualistici, e in generale nell'ininterrotta pressione di forze non dominabili – naturali o sociali che siano – prementi da tutte le parti e schiaccianti l'individuo senza che la cultura nel suo complesso e la società nella sua tessitura offrano la possibilità di comportamenti realistici efficaci per fronteggiare il negativo e ridurlo a misura umana¹²,

vediamo operare una entità collettiva come lo Stato. Per quanto, infatti, in linea con una consapevole scelta teorica che da *Naturalismo e storicismo* giunge fino a *La fine del mondo*, senta il bisogno di sottolineare la centralità dell'individuo nella percezione della «perdurante presenza del negativo nella storia»¹³ e quindi nella messa in atto di tecniche e credenze “magiche” di mediazione e trascendimento, de Martino – quasi anticipando qui quella che ne *La fine del mondo* diventerà una «insistenza argomentativa»¹⁴ – rende esplicito il carattere

12 Ivi, p. 175.

13 *Ibid.*

14 C. Gallini - M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, pp.

sociale, collettivo, pubblico della ideologia della iettatura, ricordando come essa:

si innesta nella vita non soltanto privata ma anche pubblica della città di Napoli: e proprio questo riflesso pubblico lascia meglio intendere il legame della ideologia in questione con il disordine oggettivo della società napoletana¹⁵.

La credenza nella iettatura, i suoi artefici e le sue vittime, agiscono quindi in una scena collettiva che è comunque la scena pubblica di un regno, di uno Stato. Non si tratta qui, con tutta evidenza, di una nozione di Stato sulla quale de Martino applichi una qualche raffinata analisi filosofica o politica, né queste righe sembrano fornire un'ulteriore articolazione dei quadri concettuali (legati all'etica, alla religione civile e alla libertà individuale) intorno ai quali si era mossa, nei decenni precedenti, la sua tensione conoscitiva. Siamo in presenza, piuttosto, di uno Stato più banale e quotidiano, uno Stato (quasi) da antropologi politici, colto nella sua capacità di produrre senso comune, credenze, ideologie, e fondato su specifiche formazioni sociali ed economiche. Uno Stato, quello evocato nelle pagine di *Sud e magia*, la cui connotazione (almeno in parte) magica de Martino coglie però finanche nel suo operare burocratico. Penso alla descrizione della iettatura "giudiziaria", legata alla difficoltà di controllare, anche da parte di intellettuali specialisti in diritto come era il Valletta, una macchina giudiziaria e amministrativa ipertrofica, dagli esiti imponderabili e, in ultima istanza irrazionali; o anche ai passi in cui, analizzando «il nesso fra disordine oggettivo della vita sociale,

VII-XXVI, p. XX (I ed. 1977).

15 E. de Martino, *Sud e magia*, cit, p. 177.

carezza di ethos civile e ideologia della jettatura» attraverso le «vicende cui dié luogo, nel 1855-56, la progettata costruzione della ferrovia delle Puglie»¹⁶, de Martino mostra come la forza iettatoria fosse chiamata a render conto dei fallimenti, degli insuccessi e delle inefficienze tecniche, finanziarie e progettuali dello Stato napoletano. D'altro canto, è con la figura del Re Ferdinando II che «prossimo a morte in atto di rammemorare (...) gli "occhi" che lo avevano "guardato"»¹⁷, che de Martino sceglie di concludere il suo breve excursus nel corpo malato dello Stato, come se, anti-eroe magico della non-storia collettiva del Sud, il corpo del Re avesse incorporato in sé tutto il negativo che da secoli fluiva lungo le membra disarticolate del suo «Regno morente»¹⁸.

Nella stratificata letteratura su de Martino le pagine appena commentate non hanno ricevuto, mi pare, una particolare attenzione. Esse sono state per lo più ricomprese nel più generale schema interpretativo del libro, venendo riferite alla necessità di rendere conto dei rapporti di compromesso tra magia lucana e cattolicesimo meridionale, e quindi tra magia e razionalità¹⁹. Galasso²⁰, non a caso all'interno di una lettura interessata a ricondurre l'opera di de Martino nell'alveo crociano, considerava i passaggi in questione di *Sud e magia* una «caduta del normale livello demartiniano di rigore e di vi-

16 Ivi, p. 179.

17 Ivi, p. 180.

18 *Ibid.*

19 C. Gallini, *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini - M. Massenzio, Liguori, Napoli 1997, pp. 183-192, p. 190.

20 G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 295.

gore critico», «una punta piuttosto singolare»²¹ perché esempi di un meccanicismo deteriore di ispirazione marxista. Ispirazione marxiana che, secondo Galasso²², entusiasticamente accettata negli scritti “politici” del decennio 1948-1959, lo stesso de Martino avrebbe parzialmente rinnegato, due anni dopo in una nota de *La terra del rimorso*²³. Ripudiate o meno – ma se, da un lato, l’approccio biografico adottato da Charuty²⁴ ha mostrato la coerenza di fondo che, tra il 1948 e la fine degli anni Cinquanta del Novecento lega l’impegno politico di de Martino nella sinistra sindacale, l’emergere dell’esigenza scientifica ed etica insieme di un incontro etnografico con i contadini meridionali e il progetto di unificazione culturale della nazione repubblicana, dall’altro, su un versante diverso e più critico, Severi²⁵ aveva già evidenziato i rapporti profondi esistenti tra scelta politica, posizionamento sul terreno e, quindi, metodologia etnografica dell’etnologo napoletano – ripudiate o meno, dunque, alcune pagine di *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, del 1949²⁶, come anche quelle, successive, di *Promesse e minacce dell’etnologia*,

21 Ivi, p. 294.

22 Ivi, p. 295.

23 E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano 1961, nota n. 9, pp. 39-40.

24 G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 327-335.

25 C. Severi, Une pensée inachevée. L’utopie anthropologique de Ernesto De Martino, in "Gradhiva", 26, 1999, pp. 1-7.

26 E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne*, a cura di P. Angelini, Savelli, Roma 1977, pp. 50-51, 70 (I ed. 1949).

del 1962²⁷, mostrano con sufficiente evidenza come una certa *idea sistemica* dei rapporti tra dimensione economica, dimensione sociale, produzione culturale, posizionamento intellettuale e istituzioni, anche statali, letti all'interno di una visione e di un impegno politici costanti e rinnovati, si leghi, nell'opera di de Martino, a una costellazione di consapevoli riferimenti etici e concettuali di provenienza marxiana e gramsciana.

Il peso, la rilevanza e la durata di tali riferimenti nel pensiero demartiniano costituiscono un punto controverso, intorno al quale gli studiosi hanno espresso pareri discordanti²⁸. In questo lavoro, però, intendo lasciare sullo sfondo i pur importanti problemi legati ai rapporti, certo mutevoli e dialettici, tra de Martino, da un lato, e il pensiero di Marx e Gramsci dall'altro. Metterò invece al centro della mia riflessione alcuni passaggi nei quali de Martino, mediandole molto probabilmente da Gramsci e Marx, mette in campo letture "oggettivanti", *sistemiche* di fatti sociali e strutture politiche. Questo, come detto, allo scopo di provare a riflettere intorno alla presenza nicodemica, più che all'assenza²⁹ nell'opera di de Martino di una specifica analisi dello Stato, inteso come struttura di potere e insieme di apparati istituzionali capaci di costruire consenso, all'interno di processi di lotta per l'egemonia e, quindi, di agire anche come centro di pro-

27 E. de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, il Saggiatore, Milano 1962, pp. 65-103,

28 Per una sintesi, insieme lucida ed efficace di questo dibattito, cfr. G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015, pp. 171-172: nota 45.

29 P. Angelini, *Nota introduttiva*, in *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne*, cit., pp. 7-46: p. 35. Cfr anche P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008.

duzione delle categorie analitiche di una “scienza sociale” (se si vuole borghese).

In questo tentativo, un ruolo di particolare rilievo è giocato dalle considerazioni svolte da due recenti lavori³⁰ che, per strade diverse ma, forse, convergenti, hanno messo in campo letture innovative dell’opera di de Martino che mi pare vadano nella direzione che mi piacerebbe qui seguire. All’interno di uno studio etnografico dei processi di trasformazione in senso patrimoniale del “(neo)tarantismo” salentino negli anni a cavallo tra la fine del Novecento e gli inizi del nuovo millennio, Giovanni Pizza sceglie di – ed è anche lui in parte obbligato ad – affrontare lo snodo cruciale dell’opera di de Martino inserendolo, con lucidità, all’interno di una più ampia riflessione sui rapporti, in Italia e nelle sue scienze sociali, tra produzione culturale, intellettuali, politica e antropologia. Nel complesso quadro analitico da lui approntato viene prestata particolare attenzione sia alle pagine di *Sud e magia* dedicate all’ideologia della iettatura, sia, su un piano più alto, ai rapporti di vicinanza e allontanamento tra il pensiero di Gramsci e l’opera di de Martino³¹. Pizza³² rilegge le pagine dalle quali siamo partiti come:

un contributo di antropologia critica e storica degli intellettuali e dell’organizzazione della cultura meridionale italiana, osservata come capitolo della storia nazionale ed europea nella fase antecedente al Risorgimento italiano. Una lettura in grado di incrinare la pretesa razionalità di cui le élites borghesi illuministe di avanguar-

30 G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, cit.; A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L’Asino d’oro, Roma 2015.

31 G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, cit., pp. 126-172.

32 Ivi, pp. 151-152.

dia napoletana, si erano fatte portatrici, evidenziando la contraddizione fra il piano retorico – politico e la concretezza delle pratiche reali. Il tentativo demartiniano di esplorare le modalità attraverso le quali intellettuali colti ed elitari partecipavano di una ideologia cosiddetta ‘popolare’ sia assorbendola, sia riproducendola, esprime la capacità di etnografare la dimensione incorporata delle classi dirigenti storiche, di quelle che operano intellettualmente e organicamente per la riproduzione di uno specifico assetto politico-sociale. Si trattava, in fondo, della messa a punto etnografica del progetto gramsciano di una antropologia degli intellettuali (...).

Questa lettura tutta gramsciana della scelta demartiniana di inserire nella monografia etnografica del 1959 i capitoli sulle credenze nella fascinazione degli intellettuali napoletani del Settecento, si lega alla ricostruzione attenta dei rapporti che la riflessione di de Martino, già connotata fin dagli esordi, come ha mostrato Charuty³³, da «una vocazione all’impegno politico»³⁴ (ed etico) ebbe con l’opera di Gramsci. Un rapporto vivo, stimolante e creativo, quello che – secondo Pizza³⁵ – de Martino tessé con l’opera di Gramsci tra il 1949, anno di pubblicazione di *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, e le più implicite allusioni alla dimensione «molecolare» degli oggetti e dei problemi di ricerca presenti ne *La terra del rimorso*. Un simile rapporto, nella lettura di Pizza, si interrompe tra il 1962 e il momento della morte di de Martino, quando nel corso della messa a punto de *La fine del mondo* Gramsci (e Marx) «diventano veri e propri oggetti di studio» all’interno di un’analisi delle apocalissi mar-

33 G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit.

34 G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, cit., p. 128.

35 Ivi, pp. 139-141.

xiane³⁶. Al di là di ogni pur importante questione cronologica e di storia della cultura, due sono i punti di maggiore interesse ai fini del mio ragionamento: innanzitutto la distanza che, secondo Pizza³⁷, si instaura tra de Martino e Gramsci nell'analisi dello Stato, considerata dal secondo, una condizione necessaria per mettere a punto una storia delle classi subalterne e di fatto assente o comunque implicita nelle pur raffinate ricostruzioni storico-culturali del primo; quindi la non tematizzazione in termini *anche* gramsciani dei rapporti tra corpo, incorporazione, abitudini, *potere* e Stato indagati in un'ottica diversa ne *La fine del mondo*³⁸. In sintesi, dunque, dal punto di vista qui adottato l'analisi condotta da Pizza si rivela importante perché ci mette di fronte a una questione decisiva per un'antropologia politica delle istituzioni e dello Stato nazionale: perché nell'Italia repubblicana dei primissimi anni Sessanta un'analisi insieme strutturale (marxiana), antropologico-sociale e culturale (gramsciana) dello Stato nazionale e dei modi in cui questo costruisce i propri cittadini, intellettuali compresi, con le proprie categorie d'analisi della "società", si rivela difficile, se non impossibile, anche per uno degli intellettuali più avanzati e raffinati dell'epoca?

Anche Amalia Signorelli³⁹ constata l'assenza, nell'opera di de Martino:

36 Ivi, p. 160; cfr. su questo punto anche C. Severi, *Une pensée inachevée*, cit., p. 106.

37 G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, cit., pp. 144-145.

38 Ivi, p. 159; cfr. ovviamente A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.

39 A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, cit., p. 60.

di un approfondimento del rapporto tra subalternità culturale e collocazione nei rapporti di produzione; così come manca l'analisi del rapporto tra condizione subalterna e tecniche di produzione del consenso, delle quali si sostanzia in definitiva la pratica dell'economia.

Qualche pagina più in là, riflettendo sui fondamenti epistemologici, teorici, politici, etici e metodologici della ricerca di de Martino, Signorelli⁴⁰ ribadisce come anche l'analisi dell'«economico come valore della *securitas*» condotta ne *La fine del mondo* risponda all'esigenza ontologica di definire le basi prime del progetto di costituzione del «dover esserci nel mondo», piuttosto che a quella di costruire una teoria dell'economico:

Perché ci sia quest'ultima mancano almeno (e sempre solo da un punto di vista antropologico) un'analisi del rapporto tra l'economico e gli altri ambiti della vita sociale, segnatamente quello del potere, e una problematizzazione maggiore del rapporto tra vitale ed economico.

Al di là del ribadire, da un diverso punto di vista, le idiosincrasie conoscitive proprie dell'approccio demartiniano sottolineate da Pizza e da altri, il rilievo di queste considerazioni risiede nel fatto di essere proposte attraverso un approccio interessato a cogliere nelle opere di de Martino «una teoria della società su cui utilmente fondare la ricerca antropologica»⁴¹ e, quindi, attraverso una lettura che, pur cautamente attenta a individuare in esse influenze marxiane e gramsciane, appare tesa a leggerla in termini autonomi e interni. Da

40 Ivi, p. 71.

41 *Ibid.*

un simile punto di vista, l'ammissione di una studiosa cui si devono, all'interno della diretta discendenza intellettuale demartiniana, i primi lavori etnografici sul funzionamento reale (clientelare) dello Stato italiano⁴², «di aver avvertito spesso come un vuoto la mancanza di un metodico approfondimento di De Martino su questi temi»⁴³, appare carica di suggestioni.

Anche Signorelli⁴⁴ ritorna, sia pur rapidamente, sulle pagine di *Sud e magia* dedicate all'analisi della *Cicalata*. Inserendole in un elenco di situazioni sociali in cui può manifestarsi una «crisi della presenza», le considera, tra l'altro, per la loro capacità di introdurre la dimensione collettiva (di classe) nelle dinamiche di determinazione della crisi della presenza. Si tratta di un tema che Signorelli aveva già impostato quasi vent'anni prima in un importante saggio dedicato, appunto, al rapporto tra presenza individuale e presenze collettive in de Martino. Proprio da quelle considerazioni mi pare si possano trarre ulteriori, preziose indicazioni per proseguire lungo il percorso qui individuato. Tanto nel volume del 2015 quanto nel saggio del 1997⁴⁵ Signorelli si interroga sulle «determinazioni» che possono essere, per de Martino, «all'origine della crisi»⁴⁶, ossia – potremmo dire – prova a dare contenuti *anche* sociali alla connotazione esistenziale della nozione/condizione di «negativo dell'esistenza» adoperata da de Martino. Dopo averne mostrato il carattere insieme ontologico

42 A. Signorelli, *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Liguori, Napoli 1983.

43 A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, cit., p. 60.

44 Ivi, p. 77.

45 A. Signorelli, *Presenza individuale e presenze collettive*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, cit., pp. 121-130.

46 A. Signorelli. *Ernesto de Martino*, cit., pp. 82-83.

(«un esserci nel mondo che nel mondo ci è e ci resta») e disponibile (si tratta di un'attitudine strutturale ad accettare le potenziali criticità insite nell'esistere e di una capacità, culturalmente costruita, di superarle senza perdersi in esse), Signorelli articola le differenti determinazioni in culturali e individuali. Se nel 2015 l'analisi non si spinge oltre, limitandosi a ribadire come in de Martino le due crisi, pur non sovrapponendosi, risultano strettamente connesse, nel saggio del 1997⁴⁷ il problema del rapporto tra presenza (e crisi della stessa) individuale e presenza (e apocalisse) collettiva è posto al centro di tutta la riflessione demartiniana. Al punto che, dopo aver constatato come:

in nessuna delle opere edite, mi pare, De Martino ha affrontato programmaticamente il problema della diversa natura delle cause della crisi né della loro possibile compresenza: che è appunto il problema del rapporto tra presenze individuali e presenza collettiva⁴⁸,

conclude suggerendo che riflettere su tale rapporto possa costituire «il disegno di fondo de *La fine del mondo*»⁴⁹.

Le puntuali riflessioni di Signorelli mi paiono importanti per il filo interpretativo che qui cerco di seguire perché, guidate da una sensibilità attenta alle implicazioni e ai presupposti “sociologici” del pensiero di de Martino, puntano l'attenzione sulla centralità, in tutta la sua opera, del rapporto tra individuo e collettività. Rapporto che, evidentemente nodale in tutta la scienza sociale novecentesca, viene declinato da de Martino secondo proprie peculiari inclinazioni e uno

47 A. Signorelli, *Presenza individuale e presenze collettive*, cit., pp. 128-130.

48 Ivi, p. 130.

49 *Ibid.*

specifico stile conoscitivo: all'interno di una (quasi) ontologica dialettica tra crisi e riscatto, si procede dalla messa in campo dei tratti costitutivi di stati di crisi (storica, sociale, organizzativa, individuale), ossia del "negativo", per poi individuare e analizzare i vari strumenti di controllo e di trascendimento culturale messi di volta in volta a disposizione dei singoli individui di una società⁵⁰. Una simile dialettica, come abbiamo visto, è ben evidente nei capitoli conclusivi di *Sud e magia* dove la non-storia del «Regno morente» si configura come una crisi che anche le classi intellettuali riescono a superare solo attraverso la postura ironicamente distanziante e soggettivamente vischiosa della credenza mediatrice nella iettatura. Essa, però, ritorna con connotazioni simili in vari passaggi nei quali de Martino, sia pure in maniera indiretta e fugace, parla dello Stato⁵¹. Penso, ad esempio, a un appunto de *Le fine del mondo* nel quale, volendo diversificare la distanza tra il suo «doverci essere» e l'heideggeriano «esserci al mondo», de Martino nota:

L'essere gettato nel mondo di cui parla Heidegger riflette soltanto, in modo inadeguato, la polemica contro la medietà della piccola borghesia nei moderni stati industriali capitalistici, la polemica

50 C. Gallini - M. Massenzio, *Introduzione*, cit., p. IXI; A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, cit., p. 82.

51 È d'altro canto significativo che nell'epilogo de *La fine del mondo*, laddove riflette sulle diverse articolazioni operative che, dato il fondamento ontologico dell'ethos del trascendimento, la cultura deve darsi per distaccarsi dalla naturalità del vivere, de Martino non parli quasi mai di potere e di Stato (cfr. ad esempio E. de Martino, *La fine del mondo*, cit. pp. 660-661, § 372.), ma al massimo di ordine politico e giuridico (ivi, p. 679, § 394). Lo Stato compare esplicitamente solo nello schema presentato al § 395 (ivi, p. 680).

contro una socialità conformista che ha perso ogni ragione di vita e sente flettersi oscuramente in sé l'ethos del trascendimento⁵².

Qui, ancora una volta in maniera rapida e indiretta, de Martino chiama in causa quel nesso tra borghesia, stati industriali capitalistici ed elaborazione di un certo sistema di idee evocato alcuni anni prima per rendere conto dell'emergere, in una diversa epoca storica e in un diverso contesto, dell'ideologia della iettatura. Anche, qui, il riferimento a tali rapporti lascia intravedere un'idea non positiva, critica, dello Stato, espressione di una borghesia indebolita nelle sue capacità di creare cultura e umanità. Mi pare dunque si possa affermare che le pagine finali di *Sud e magia*, insieme ad altre nelle quali la dimensione istituzionalizzata del potere politico viene evocata, sembrano mostrarci un de Martino "oggettivante" non solo sul piano teoretico, ma anche su quello più banalmente "sociale", capace di penetrare a fondo, anche se in maniera episodica, alcuni caratteri strutturali della società meridionale e delle sue articolazioni di potere. Come nei passaggi di *Sud e magia*, tali oggettivazioni sembrano, però, potersi costruire nei termini, per così dire, contrastivi e negativi che connotano la dialettica tutta demartiniana crisi/riscatto: stabilire un nesso tra una tesi filosofica e la mediocrità delle piccole borghesie capitaliste corrisponde, da tale prospettiva, al mostrare le connessioni tra lo sviluppo di un'ideologia di protezione/ mediazione tra gli intellettuali napoletani del Settecento e il mancato sviluppo di solide burocrazie, la debolezza dello Stato nazionale, l'inefficacia tecnico razionale delle pianificazioni politiche del "Regno morente".

52 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 683, § 389, corsivo mio.

Il bisogno di tecnicizzarsi (ovvero la manque de l'état)

Non sono però queste le sole pagine in cui de Martino parla, più o meno direttamente, dell'istituzione statale (o di suoi singoli apparati). In alcuni scritti di carattere più "tecnico-politico" che scientifico, risalenti agli anni tra il 1947 e il 1950 e rinvenuti in archivio da Giordana Charuty, de Martino attivista interessato alla creazione di un centro di Studi Socialisti e, più tardi, Commissario della Federazione socialista di Lecce scrive pagine di notevole interesse. Nel 1947, in una relazione redatta insieme ad Anna Macchioro e al medico Mario Potenza e pubblicata nella rivista *Quarto Stato*, egli descrive le condizioni della sezione del Partito Socialista Italiano (PSI) di Andria, in Puglia:

L'organizzazione è carente, la forza di penetrazione e il proselitismo sono deboli, l'azione sindacale inerte. La struttura del partito è ancora quella delle forze caratteristiche del vecchio socialismo pugliese, che oscillava tra l'infantilismo barricadiero dei contadini di Andria e Minervino, e il più timoroso dei riformismi. Le esigenze di un moderno partito di massa sono pressoché ignorate: la deplorabile tendenza a favorire delle oligarchie clientelari rende, al contrario, sospetto alle masse e contrario ad ogni forma d'organizzazione chi tenda ad instaurare una democrazia effettiva dal basso⁵³.

Tre anni più tardi, ribadisce l'analisi in un rapporto sulla situazione del PSI in Salento:

Mi sembra che il difetto maggiore di Corciulo (un ex dirigente del Partito) risieda nell'accentuato personalismo e individualismo che guida tutta la sua attività politica. Difetto questo che è connesso

53 Cit. in G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 294.

alla grandissima fragilità di tutte le strutture democratiche del nostro Mezzogiorno, ancora immobilizzate in costumi clientelari e trasformisti. In una regione priva di proletariato industriale, nella quale la storia antica e quella recente conservano ancora in piedi solide tradizioni servili, in una regione in cui la capacità di autogoverno delle masse è debole, è del tutto logico che all'interno degli stessi partiti della classe operaia il movimento di emancipazione del proletariato assuma la forma infantile del legame personale e che si ritrovino tutte le reti dei "capi" locali legate personalmente al "capo" della provincia⁵⁴.

Charuty, che sottolinea il carattere "etnografico" del lavoro di inchiesta svolto da de Martino in entrambe le occasioni, non manca di notare⁵⁵ come molte delle caratteristiche strutturali del funzionamento della macchina politica e sociale nei luoghi visitati da de Martino sarebbero state, di lì a qualche anno, iscritte da Banfield⁵⁶ nel più che giustamente criticato modello del «familismo amorale», pubblicato, appunto nel 1958. Dunque, tornando a una delle domande poste in precedenza, potremmo dire che, almeno in questi scritti, de Martino è perfettamente in grado di "guardare in faccia"⁵⁷ lo Stato repubblicano e i modi in cui esso va strutturando i rapporti di potere. Per quanto la dimensione del "negativo" sia costantemente presente nei mondi indagati (la carenza di organizzazione moderna del partito, la presenza, "deplorable", di meccanismi politico-clientelari,

54 Ivi, p. 310.

55 *Ibid.* (n. 50).

56 E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe 1958.

57 E. Wolf, *Facing Power – Old Insights, New Questions*, in "American Anthropologist" 1989, 92, 3, pp. 586-597.

l'assenza di una "democrazia effettiva dal basso", la scarsa capacità di autogoverno delle masse, la fragilità delle strutture democratiche) le parole di de Martino, qui, possiedono la capacità di leggere le dimensioni socio-politiche, degli oggettivi ordini strutturali alla base del funzionamento di quelle realtà, che le pagine "etnologiche" e scientifiche lasciavano solo presagire. E si muovono in uno scenario politico-esistenziale nel quale l'orizzonte del riscatto assume un carattere propositivo e tecnico-organizzativo, certamente ideale, ma altrettanto evidentemente diverso da quell'utopia antropologica che, secondo Severi⁵⁸ connoterebbe l'intera opera demartiniana. Ma allora perché distogliere lo sguardo dalle strutture del potere statale e dalla loro evidente, quanto deplorabile, se si vuole, continuità? Perché scegliere di «mettere in atto il programma gramsciano di unificazione della cultura nazionale»⁵⁹ agendo come un "passeur culturel"⁶⁰ (ibid.: 307) e abbandonare poi, già nel 1953, una simile capacità di lettura *anche* dei processi di mediazione sociale, politica ed economica in atto a favore di una ricerca di impostazione storico-religiosa⁶¹?

Domande mal poste, mi si potrà obiettare – e di certo non senza buone ragioni. De Martino era interessato alla dimensione mitico-

58 C. Severi, *Une pensée inachevée*, cit.

59 G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 335.

60 Ivi, p. 307.

61 Lo storico britannico Stephen Gundle, in uno studio sul Partito Comunista Italiano (PCI) negli anni del secondo dopoguerra, attribuisce a de Martino un analogo interesse per una mediazione culturale tra esigenze del partito e riconoscimento della specificità della cultura delle masse rurali del Mezzogiorno, sottolineando l'avversione dei quadri del PCI per una simile posizione. Cfr. S. Gundle, *I comunisti italiani tra Hollywood e Mosca. La sfida della cultura di massa*, Giunti, Firenze 1995, p. 136.

religiosa, al simbolismo, al rituale e alle loro capacità di manipolazione del tempo e, quindi, alla loro efficacia come strumenti di riscatto da situazioni di crisi esistenziale, materiale, morale e psichica incombenti su individui e collettività. Il suo modo di guardare alla politica, al potere, al poterci e doverci essere degli individui in collettività – come ci ricorda Charuty – passa attraverso l'analisi della dimensione religiosa e culturale. Scelta, dunque, la sua, non solo pienamente legittima e illuminante, ma anche espressione di quel «mescolamento di idiomi politici e religiosi» che, secondo Charuty⁶² costituisce uno dei tratti specifici del percorso demartiniano. Se indirizzate a de Martino le domande precedenti hanno poco senso, non è detto però che non possano acquistarne quando le rivolgiamo, per così dire, alla scelta in sé, all'adozione di una prospettiva che si rivelerà centrale negli sviluppi successivi dell'antropologia nazionale. Insomma, perché e cosa comporta l'aver guardato e guardare al potere, allo stato nazionale e alla società passando per la mediazione dell'idioma religioso? O, detto altrimenti, perché dovranno passare oltre trent'anni perché le mediazioni di carattere tecnico-politico, sociale ed economico intorno alle quali si è costruito lo stato italiano contemporaneo – ben evidenti già agli occhi del de Martino studioso-funzionario di partito – potessero diventare *anche* oggetto di studio etnografico e antropologico? Esistono per questo delle ragioni storiche, teoretiche, politiche e conoscitive, o meglio, è possibile individuare, a partire proprio dal lavoro di de Martino, dei nessi epistemici tra tali ragioni che possano iniziare a far luce su una simile scotomizzazione dello sguardo antropologico nostrano?

62 G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 345.

Ritengo valga la pena di iniziare a indagare in questa direzione, proprio a partire da una traccia lasciataci dallo stesso de Martino e prontamente scorta, sul terreno, da Giordana Charuty. Dopo aver riportato il passo del 1947, Charuty, infatti, ricorda che come soluzione alla disorganizzazione delle strutture del PSI ad Andria, i redattori proponevano l'abbandono di ogni pratica politica di tipo "artigianale": "bisogna tecnicizzarsi", dichiaravano. Dichiarazione, quest'ultima, in qualche misura spiazzante perché genealogicamente inattesa. Nel passaggio citato in apertura di questo scritto Charuty⁶³, che conviene riprendere, scrive:

Sappiamo che i primi sociologi francesi s'interrogavano sui modi di ricreare il legame sociale in società laicizzate sottoposte ai cambiamenti drastici dell'economia industriale, e che restituendo dignità alle popolazioni coloniali attraverso un saper fare tecnico, l'attività d'un Paul Rivet era tanto politica quanto scientifica.

Senza spingere oltre l'analisi, Charuty fa qui riferimento a una oramai attestata storiografia che lega la nascita delle scienze sociali in Francia e in altri contesti nazionali a capitalismo avanzato a precise esigenze di organizzazione tecnica di quella che, grazie a questi saperi, si sarebbe chiamata "società" e di ristrutturazione degli apparati dello Stato. Tra i numerosi lavori che hanno affrontato la ricostruzione della genealogia politico-intellettuale dei saperi sulla società tra XIX e XX secolo in Europa, quello di Paul Rabinow sul "modernismo sociale francese" del 1989 mi sembra particolarmente utile ai fini della mia lettura.

63 *Ibid.*

Rabinow⁶⁴, infatti, fin dalle prime pagine pone la questione della “nascita” dell’idea stessa di “società”:

Per quanto oggi più o meno tutti accettino quello di “società” come un concetto quasi naturale, nei fatti esso iniziò ad avere il suo significato attuale solo nel corso dell’ultimo dei primi decenni del diciannovesimo secolo in Francia. Un approccio etnografico alla società inteso come il prodotto di pratiche storiche che mette insieme verità e potere implica il considerare la società come un oggetto culturale e quindi la possibilità di indicare con precisione coloro che sono autorizzati a fare affermazioni di verità su di esso e, quindi, quelle pratiche e quei simboli che localizzavano, regolavano e rappresentavano quella nuova realtà in termini spaziali (anche la forma è un oggetto culturale). Il problema che pensatori sociali, architetti, ingegneri e imperatori si ponevano era quello di inscrivere sia le norme che le forme in un quadro comune che potesse produrre un ordine sociale ricco, efficiente e produttivo.

Nel corso della sua ricostruzione, egli⁶⁵ fa risalire gli inizi “tanto di una comprensione moderna della società come insieme storico/naturale, quanto della società come obiettivo di un intervento statale” agli anni Trenta del XIX secolo e ai dibattiti medici, filosofici e politici che si svilupparono intorno all’epidemia di colera che colpì Parigi nel 1832. Se le radici intellettuali di un simile movimento di pensiero, e di conseguenti azioni tecniche, vanno ricercate, secondo l’antropologo statunitense, nel pensiero francese della Restaurazione⁶⁶, l’analisi del suo articolarsi lungo tutto l’Ottocento prende in considerazione figure di intellettuali, studiosi e insieme ammini-

64 P. Rabinow, *French Modern*, cit., pp. 10-11.

65 Ivi, p. 15.

66 Ivi, pp. 26-27.

stratori tecnico-politici, come ad esempio Frédéric Le Play (ingegnere, sociologo, consigliere di Stato, senatore dell'impero, pioniere degli studi sulla famiglia) per arrivare, alla fine della vicenda, a Robert Hertz e Maurice Halbwachs. Esempi, dice Rabinow, di “intellettuai specifici” (organici, avrebbe detto Gramsci, al progetto di costruzione/strutturazione di un moderno stato nazionale borghese) che lavorano alla messa a punto di quelle nozioni che avrebbero consentito la messa in forma (sociale, estetica, economica e politica) della modernità. Tra queste, la nozione di “solidarietà” che emerge come una delle risposte al problema delle riforme dei rapporti tra borghesie e classi popolari e dunque della forma dello stato e che solo a un certo punto diventerà la risposta dominante grazie all'azione di politici, giuristi, tecnici e intellettuali che esplicitamente sostenevano la dottrina in base alla quale “the social whole was greater than its parts and formed a *sui generis* reality”⁶⁷. Continuando la sua ricostruzione Rabinow⁶⁸ specifica il significato che la nozione di “sociale” assume nel corso del processo di costruzione di una nazione moderna:

Il principio guida, sottolineato di volta in volta, era la credenza che la società fosse più grande ed esistesse prima degli individui che la compongono. La giustizia, sul piano legale, aveva perso la propria validità. La carità esprimeva accondiscendenza e gerarchia. La fraternità non era niente di più che un semplice sentimento. L'era moderna richiedeva un concetto fondato nella scienza; la risposta era la solidarietà.

(...) La solidarietà era un dato positivo: gli uomini su questa terra erano associati l'uno all'altro. La forza di questa idea era quella di disconnettere i legami sociali dal campo di battaglia della politica

67 Ivi, pp. 184-185.

68 Ivi, pp. 186-187.

(...) Ma cosa era “il sociale”? “Sociale” era molto di più che il semplice fatto dell’associazione. Un uomo non era veramente sociale a meno che non diventasse consapevole del suo dipendere dalla società e accettasse attivamente il suo debito nei confronti degli altri. La vita sociale dipendeva sul consenso reciproco.

(...) Il socialismo neo-kantiano combinava la nozione liberale degli economisti con la nozione socialista di giustizia. (...) Lo Stato non era un fine in se stesso ma una semplice protezione. Il suo ruolo principale era quello di applicare sanzioni a chi violava il quasi-contratto comune. Ciò che doveva essere socializzato era il rischio, non la proprietà.

Quando nel passaggio tra Ottocento e Novecento Durkheim e la Scuola sociologica francese propongono, prima, e impongono, dopo, la propria idea (vincente) di società, le loro sintesi, fondatrici di una nuova scienza sociale, hanno alle spalle almeno un cinquantennio di elaborazioni, discussioni, lotte politiche, tecniche, intellettuali all’interno delle quali le nozioni fatte assurgere a concetti della scienza della società si sono gradualmente plasmate e imposte nella scena pubblica e istituzionale francese. Un lungo periodo di incubazione, dunque, precede le “oggettivazioni” durkheimiane, durante il quale intellettuali come, appunto Durkheim, Hertz o Halbwachs avevano incorporato la necessità “di evitare le grandi questioni ideologiche e di concentrarsi su questioni specifiche, da affrontare nei dettagli”⁶⁹. Nella ricostruzione genealogica proposta da Rabinow, la naturalizzazione dei “fatti sociali” è l’esito intellettuale di un complesso processo di produzione delle strutture sociali e politiche dello stato nazione moderno, e quindi delle categorie e degli intellettuali che contribuiscono a pensare e direzionare il processo stesso. Intel-

69 Ivi, p. 250.

lettuali specializzati in una nuova scienza (quella della società) e dunque, come coloro che li hanno preceduti nella costruzione della modernità alla francese, intellettuali che hanno appreso come tecnicizzarsi e come produrre tecniche per pensare in termini “oggettivi” e governare la “società”.

Non abbiamo – mi pare – per la storia della “scienza sociale” in Italia letture comparabili a questa di Rabinow⁷⁰. Eppure, come implicitamente suggerisce Giordana Charuty con la sua ricostruzione biografica delle parti iniziali del pensiero di uno dei maggiori protagonisti di quella storia, se proviamo a guardare alla “nostra” genealo-

⁷⁰ Importanti considerazioni in direzioni simili sono però in C. Pasquini, *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze 1977; nei saggi contenuti in P. Clemente *et al.*, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985; in quelli contenuti in *Cultura popolare e marxismo*, a cura di R. Rauty, Editori Riuniti, Roma 1976 e, su un piano più storiografico, D. Forgacs, *Italy's Margins: Social Exclusion and National Formation since 1861*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, M. Filippini, *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*, Roma, Carocci 2015, G. Crainz, *Storia della Repubblica. L'Italia dalla liberazione ad oggi*, Donzelli, Roma 2016. Nonostante la sezione dedicata alle vicende specifiche dell'antropologia italiana, si possono anche vedere alcuni dei saggi presenti in D. Forgacs - R. Lumley, *Italian Cultural Studies: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1996. Per un esempio della postura dell'idealismo crociano nei confronti delle figure di “tecnici” si veda, ad esempio, il noto passaggio di Benedetto Croce contenuto in *Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1928, p. 258: «[M]aestri di scuola primaria, diplomati di scuola tecnica, laureati farmacisti, e poi altresì specialisti, anche valorosi, medici, avvocati, ingegneri, militari, che conoscono bene la loro specialità, ma non hanno svolto abbastanza la loro umanità, la consapevolezza filosofica e storica, e si sono contentati per questa parte dei risultati ottenuti nel primo sforzo, delle prime nozioni, necessariamente astratte e semplicistiche».

gia tenendone ben a mente altre (ad esempio quella della modernità francese), in contrappunto, per contrasto, qualche frammento inizia a prendere forma. Perché lo si possa definire – questo frammento – in maniera più precisa occorre, però, provare a partire da un qualche “arbitrario” inizio. Nella prospettiva del presente lavoro, un tale cominciamento non può che essere posto nel libro d’esordio epistemologico di de Martino.

Naturalismo, storicismo e lo Stato

Tra i numerosi errori metodologici che de Martino attribuisce alla “storiografia naturalistica” elencati all’inizio di *Naturalismo e storicismo* uno, dal mio punto di vista, ha una particolare importanza:

La presente raccolta di saggi costituisce un eccellente punto prospettico per poter abbracciare a colpo d’occhio un gran numero dei possibili errori metodologici della storiografia naturalistica: la sostituzione del filologismo alla considerazione storiografica, la surrogazione delle reali categorie storiche (arte, filosofia, religione ethos ...) con le pseudo categorie naturalistiche dello spazio del tempo e della causa, la storia universale e generale, la corruzione del cominciamento ideale ed eterno delle categorie nel cominciamento in tempo, il biologismo culturale, la superstizione del documento e la ingenua credenza della storia come un passato e come un di fuori, lo psicologismo, la risoluzione del nesso dialettico necessità-libertà nella doppia ipostasi della società e dell’individuo, etc.⁷¹.

Individuo e società – i punti cardine intorno ai quali si costruisce la scienza sociale naturalista – sono fin dall’inizio definiti come

71 E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 13, corsivo mio.

delle “ipostasi”, delle oggettivazioni arbitrarie che impediscono di porre nei giusti termini “il nesso dialettico necessità-libertà”. Non si può certo dire che il poco più che trentenne de Martino non avesse fin dall’inizio le idee chiare e non fosse in grado di cogliere quelli che, in effetti, sarebbero stati i nodi costitutivi che tutta la scienza sociale si sarebbe trascinata dietro, dalla fondazione durkheimiana fino allo strutturalismo e oltre. La questione del rapporto tra individuo e società, e quindi quella dei rapporti tra libertà dell’azione individuale e forza condizionante o costringente delle strutture (economiche, di potere) è centrale nella riflessione demartiniana e, nelle forme teoretiche e nel lessico che questa andrà man mano a mettere in campo, continuerà ad esserlo fino alla volontà di dare forma, ne *La fine del mondo*, alla nozione di *ethos del trascendimento* che – mi pare in questo avesse visto giusto Amalia Signorelli – può essere letta *anche* come un tentativo di trovare una soluzione, insieme ontologica e dinamica, alle aporie costitutive dall’oggettivismo sociologico (le stesse in fondo alle quali Durkheim aveva provato a rispondere nella introduzione alla II edizione de *Le regole del metodo sociologico*); una soluzione che tenesse conto sia delle contemporanee riflessioni esistenzialiste e fenomenologiche, sia soprattutto della parallela e contrappuntisticamente opposta proposta levistraussiana. Nel 1941 de Martino pone la questione in termini dichiaratamente ispirati dal Croce della *Filosofia della pratica*:

A parte l’obiezione, d’altro canto giusta, che la pretesa riprova etnologica delle verità sociologiche si risolve nel fatto di una deformazione dei fatti etnologici mercé l’antistorica proiezione del pensiero francese della restaurazione nelle più lontane età primitive, non v’ha chi non scorga subito la logica naturalistica che è alla

base del sociologismo francese. Infatti (e la nostra critica può facilmente estendersi ad ogni forma di sociologismo), se per società si intende l'insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l'atto dell'individuo, la società non esiste per sé, come ipostasi trascendente all'individuo, ma rappresenta, nella libertà dell'atto individuale, il momento dialettico della necessità. Ogni atto, certamente, nasce in circostanze storiche determinate: tuttavia ogni atto, nel suo prodursi, non ripete mai la situazione storica su cui cresce, ma vi aggiunge un valore nuovo⁷².

Più avanti le riflessioni critiche di de Martino⁷³ si fanno più esplicite e, se possibile, ancora più dense di suggestioni:

Obiezioni non meno gravi possono farsi al presunto potere coattivo esercitato dal fatto sociale nella volontà individuale. Senza dubbio, una volta ipostatizzate nella «società» le condizioni storiche dell'agire individuale, è naturale che questa collettività appaia come esterna all'individuo ed esercitante un potere coattivo sulla sua volontà. In realtà non si dà mai nella vita dello spirito, un'azione costretta, ma solo talora deficienza di volontà e di azione: per esempio «nelle leggi sociali si ha ora osservanza ora inosservanza della legge: ma l'una e l'altra liberamente»⁷⁴. Chi vieterebbe, infatti, la ribellione ad essa, e che cosa è la sua accettazione se non un atto di libera adesione?

Inoltre l'adesione dell'individuo alle condizioni storiche del suo agire non è mai passiva e meccanica, non è, come si è detto, un ripetere quelle condizioni: è sempre, in misura anche minima, una ribellione, una modificazione attiva della tradizione. Valga, infine,

72 Ivi, p. 51, corsivo mio.

73 Ivi, pp. 52-53.

74 Come ricordavo, qui de Martino cita B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Laterza, Bari 1909, p. 327.

come saggio della incredibile volgarità speculativa del Durkheim la sua concezione del linguaggio come «fatto sociale», come un sistema di segni fissato nel vocabolario e indipendente dall'individuo: come se quei segni, caratteri, suoni, non fossero in realtà semplici stimoli fisici, e come se fosse lecito confondere la comunicazione con l'espressione.

Colpiti dalla lucidità delle considerazioni demartiniane è abbastanza facile lasciarsi prendere dal desiderio di stabilire fili che colleghino le critiche qui avanzate contro l'oggettivismo sociologico ai più tardi e a noi contemporanei ripensamenti epistemologici, teorici e metodologici cui la scienza sociale euro-americana si è sottoposta nel corso degli ultimi decenni. E, da un certo punto di vista, non sarebbe nemmeno troppo arbitrario, visto che, al di là delle soluzioni proposte, i nodi che de Martino coglie sono esattamente gli stessi intorno ai quali si sarebbe consumato il pensiero critico contemporaneo. Al di là di ogni possibile rischio di anacronismo storiografico e metodologico, concordo però con quanti⁷⁵ ritengono una simile strada poco fruttuosa sul piano conoscitivo. Quelle che occorrerebbe infatti mettere a confronto sono le genealogie politico-culturali entro le quali le diverse prospettive (quella naturalistica, nelle sue molteplici accezioni, e quella storicistica, anch'essa piuttosto articolata) si inquadrano e si sono costruite. Compito enorme, che esula dalle possibilità di questo scritto. Più facile, forse, provare a porsi il "problema genealogico" alla luce delle considerazioni di Rabinow e, quindi, continuare a ragionare sul nesso, costitutivo, tra teorie della

75 Cfr. ad esempio F. Dei – A. Simonicca, «*Il fittizio lume della magia*»: su De Martino e il relativismo antropologico, in Ernesto De Martino nella cultura europea, cit., pp. 269-281: p. 273.

“società”, scienza (o conoscenza) sociale, costruzione dei quadri, tecnici, intellettuali e istituzionali della modernità occidentale e, quindi, dello Stato-Nazione⁷⁶.

Un primo passo in questa direzione può consistere nel chiedersi a cosa l’umanesimo integrale dello storicismo eroico demartiniano rinunci, fin dalla sua iniziale fondazione. Abbiamo visto che le intersecantesi nozioni di “società” e di “individuo”, in quanto ipostasi, non sono assumibili come plausibili categorie d’analisi per comprendere la dialettica costrizione/libertà a fondamento della prassi umana. L’individuo, infatti, trova una fondazione nella sua capacità/necessità di agire sul mondo (“non si dà mai nella vita dello spirito, un’azione costretta, ma solo talora deficienza di volontà”, scrive de Martino nel brano sopra citato, riprendendo Croce). La “società”, come abbiamo letto, non è che “l’insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l’atto dell’individuo (...) ma rappresenta, nella libertà dell’atto individuale, il momento dialettico della necessità⁷⁷. In-

76 E di altri studiosi che assumono un’analoga chiave interpretativa: cfr. M. Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin 1982; R. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison 1988; D. Holmes, *Integral Europe: fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton University Press, Princeton 2000.

77 D’altro canto, esattamente su questo snodo si inserisce, fin dalla scelta della tematica etnologica operata nel 1941, quella possibilità – perseguita poi sistematicamente da de Martino – di comprendere nella vicenda etica dell’umanità, e quindi nella storia dello sviluppo dello Spirito (ossia di una umanità culturalmente viva) quelle parti della stessa che nella filosofia di Croce non avevano spazio: «Una più particolare disamina merita il concetto di libertà in rapporto all’azione, ossia non più come criterio di interpretazione storica né come generale orientamento morale, ma come azione determinata in circostanze determi-

sieme a queste nozioni, come de Martino stesso puntualizza, occorre rinunciare anche all'idea di linguaggio come "fatto sociale". Qui de Martino sembra anticipare Croce che, in una recensione all'edizione in francese del *Cours* di Ferdinand de Saussure a sua volta avrebbe scritto:

Cosicché l'uomo che parla non creerebbe il linguaggio, ma ne trasferirebbe qualche pezzo da una massa esistente fuori di lui; e creata da chi? Forse dalla società? E la società non si compone d'individui (...). Ora, all'autore, che è un linguista e non ha la capacità e la pratica filosofica dell'analisi dei concetti, non cade in mente di domandare che cosa sia, dove sia, come sia nata, da chi sia stata creata questa lingua da cui i parlanti prenderebbero qualche pezzetto fuggevolmente. Se si fosse fatta questa domanda, se avesse seguito davvero questa indagine, sarebbe di necessità pervenuto alla conseguenza che la lingua non è altro che un ens rationis foggato dai grammatici; e che la sola realtà sono gli individui che parlano e creano incessantemente parole e linguaggio. A questo ens rationis (la lingua) corrisponde una realtà che è appunto il fine per il quale esso fu foggato, dapprima didascalico – estetico e poi di interpretazione storica, cioè del vario senso delle parole e delle altre forme del dire; cose a cui a volta a volta si riferiscono la storia del costume o la storia della civiltà. Ma questa conclusione è preclusa al linguista, e il Saussure, che ha posto la lingua come il fatto essenziale e primario e il linguaggio come fuggevole e secondario, ha anche

nate. Se nella sfera pratica si prescinde, come qui si deve, da coloro che sono l'eterno volgo dell'umanità, intenti esclusivamente, o in quanto sono così intenti, alle loro occupanze private, di sussistenza, di agi e di piacere, e si considerano soltanto gli uomini veri, animati dall'assidua ricerca del bene comune e perciò da ideale morale, i quali effettivamente portano innanzi con l'opera loro l'umanità, tutti essi sono, intrinsecamente, rappresentanti di libertà»: B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, p. 207 (I ed. 1938).

con pari rozzezza o innocenza logica, stabilito un'assoluta distinzione tra sincronia e diacronia del linguaggio, simultaneità e successione, descrizione del presente linguistico e storia del passato: quando già da quaranta e più anni l'intelligente linguista Erman Paul aveva ammonito che lo studio della lingua è sempre studio storico⁷⁸.

“Società”, “*langue*”, “sincronia”, “fatto sociale” sono quindi messi fuori dall'orizzonte dei concetti utili per una riflessione sulla vita storico-culturale degli esseri umani, di tutti gli esseri umani, “primitivi” inclusi. Rinunciando a tali nozioni, lo storicismo demartiniiano rinuncia di fatto a quello sguardo sul mondo umano centrato sull'idea dell'esistenza di sistemi organizzati, regolati, spesso da regole inconsapevoli, che mi pare centrale nello sviluppo novecentesco delle scienze sociali e umane. Soprattutto, la scelta consapevole, almeno sul piano epistemologico, di non attribuire un carattere *sui generis* alla società, di non ritenere utile indagarne la forza costringitiva (il potere nella sua dimensione di plasmazione governamentale dei corpi, dei soggetti e degli ordini discorsivi attraverso i quali noi ne parliamo ed essi si parlano), parrebbero a prima vista rinviare all'assenza, o forse anche alla rimozione, di quella complessa dialettica intorno alle tecnologie di costruzione della socialità moderna, e dunque *del particolare tipo di stato*, che – con Charuty e Rabinow – anche noi ora sappiamo essere (stata) a fondamento dell'emergere e dello strutturarsi in chiave scientifica di un discorso oggettivante sul mondo sociale.

78 B. Croce, *Nuove pagine sparse, II. Metodologia storiografica. Osservazioni su libri nuovi*, Ricciardi, Napoli 1949, pp. 7-11.

Fin dal 1941 de Martino si mostra consapevole sia del rapporto epistemologico che lega la possibilità di pensare il “primitivo” alla necessità di problematizzare, storicisticamente (criticamente), i presupposti della nostra cultura («L’etnologia non può non essere europeo centrica»⁷⁹), sia della connessione di fatto esistente tra dominio coloniale dell’altro e naturalizzazione sociologica dei suoi mondi vitali⁸⁰. Quest’ultimo aspetto tornerà costantemente nelle opere successive, in maniera sempre più esplicita e rivendicata, come nel saggio del 1949⁸¹ quando, con lessico e posture già gramsciane, esplicita la connessione tra il *naturalismo* etnologico e la *naturalità* attribuita dal mondo borghese a quello subalterno; o all’interno di una più generale riflessione sul senso per l’Occidente di un umanesimo etnologico, oramai in dialogo attento con le antropologie circolanti nella scena internazionale, come in alcune pagine di *Furore Simbolo Valore*⁸², dove, per rendere conto della centralità degli scarti interni di cultura nella vicenda italiana, de Martino fa riferimento alle ragioni storico-sociali della modesta incidenza della riflessione sull’*ethnos* per la cultura e la borghesia cultura italiana. Non so se questi passaggi, insieme a quelli presentati nelle pagine precedenti costituiscano indizi sufficienti per lasciarci quantomeno ipotizzare che de Martino fosse sociologicamente (e non solo epistemologicamente) consapevole anche delle implicazioni politiche che la rinuncia a guardare direttamente in faccia il nesso tra sviluppo di un discorso oggettivante sul sociale e processi di costruzione di una realtà sociale organizzata e

79 E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 206.

80 Ivi, pp. 202-203.

81 E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, cit.

82 E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, cit., pp. 97-101.

controllata, attraverso un sapere tecnico-scientifico da parte di uno stato nazionale di tipo moderno, di fatto implicava. Alcuni passaggi presenti nel libro del 1941 sembrerebbero lasciare aperta la possibilità – tutta da verificare – che un qualche elemento di consapevolezza, anche su questo piano, vi fosse. In uno di essi de Martino⁸³, infatti, scrive:

La tradizione sociologica francese si lega al pensiero della restaurazione: già nel 1796 il De Bonald aveva fissato il dogma sociologico, ereditato poi dal Comte, di un individuo che esiste per la società, e di una società che piega costantemente l'individuo ai suoi fini.

Il riferimento al «pensiero della Restaurazione» ci fa intuire – mi pare – come, dal punto di vista della storia delle idee e di alcuni suoi nessi con quella politica, de Martino fosse ben in grado di individuare la genealogia entro la quale la nascente sociologia aveva preso forma e si era costituita. Potrebbe forse trattarsi anche di un segnale dell'esistenza, in lui, di una coscienza di quanto il pensiero sociale francese fosse poi connesso alle tecnologie di costruzione dello stato nazionale contemporaneo. Più probabile, però, si tratti piuttosto di indizi, di indizi dell'esistenza, al di sotto della capacità di lettura delle diverse tradizioni culturali, di un nodo irrisolto. In ogni caso, quale che possa essere una eventuale risposta a tale questione, altri problemi restano aperti. In primo luogo, se con Rabinow, Charuty e la loro lettura in fondo foucaultiana di aspetti decisivi della storia delle scienze sociali, si ammette l'esistenza di relazioni piuttosto strette tra l'emergere di un discorso scientifico sulla società, da un lato, e dall'altro le necessità di organizzazione (interna: gestione del con-

83 E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 48-49.

trollo sociale e delle masse contadine e operaie; esterna: controllo dei mondi altri nella economia politica della colonia) degli apparati dello stato nazione, con le diverse forme politico-istituzionali e politico-intellettuali che tale organizzazione assume; se ammettiamo tutto questo e, quindi, riconosciamo il particolare nesso che lega il processo di strutturazione di quel tipo di società e di quel tipo di stato nella Francia dalla Restaurazione alla III Repubblica, la questione è: che tipo di organizzazione politico-istituzionale, quali forme di strutturazione del campo intellettuale, che relazioni tra processi di costruzione dello stato nazionale e produzione di discorsi sul mondo sociale si determinano nell'Italia che passa dallo stato liberale a quello fascista, per ristrutturarsi in forma repubblicana negli anni del secondo dopoguerra? Detto altrimenti, e più nello specifico di questo capitolo, se la *naturalizzazione* del "primitivo" e l'attribuzione di *naturalità* alle realtà subalterne sono espressione, più o meno diretta, della costruzione di un certo tipo di stato nazione contemporaneo e della sua volontà (borghese) di dominio e di sfruttamento, che tipo di stato nazionale si modella, allora, attraverso la definizione, insieme intellettuale, politica e istituzionale, di sempre più ampi e inclusivi spazi di partecipazione sociale e politica alla piena consapevolezza storica del proprio agire? Quanto le stesse categorie analitiche dello storicismo demartiniano, nelle sue diverse fasi e articolazioni, si inscrivono in una tale dialettica e in che modi sono determinate da questa tensione costitutiva? E soprattutto cosa dei processi in atto all'epoca lo storicismo eroico e integrale che rinuncia, con un'attitudine più o meno consapevole delle diverse poste in gioco, alle categorie di base dell'oggettivazione statale-naturalistica dei processi sociali, rischia di *non riuscire a vedere*?

Se leggo correttamente, sono queste, in fondo, le questioni, in parte lasciate volutamente implicite, che si agitano al di sotto e tutt'intorno alle pagine attraverso le quali Giordana Charuty ricostruisce, con maestria, la biografia intellettuale di de Martino. Alla luce di tale ricostruzione biografica e delle ipotesi in essa avanzate, possiamo del resto provare a interrogarci su che tipo di stato, e quindi che tipo di modernità e di discorso sulla società, vengano disegnati dalla peculiare cifra che la ricerca sociale e culturale assume nella ricerca di de Martino, con il continuo mescolamento di impegno e scienza, di idiomi religiosi e idiomi politici, di constatazione storico-esistenziale di stati permanenti di crisi e di tensione, insieme esistenziale, simbolico-rituale ed etico-politica al riscatto, di presenze bloccate al limite dell'inazione e di strutture culturali, sociali, politiche e istituzionali alla costante ricerca di una sempre più progressiva, ideale e vitalistica trasformazione. Si tratta evidentemente di questioni complesse, che ha senso porre solo allo scopo di provare a definire uno spazio problematico all'interno dei quali impostare un intero programma di ricerca. Qui posso solo limitarmi ad alcune considerazioni di massima. Intanto, come ha appunto mostrato Charuty e come abbiamo provato ad evidenziare nelle pagine precedenti, lo stato e, quindi, la società nel loro essere espressione del momento della necessità all'interno di una costante dialettica con il momento della azione consapevole (la libertà), nel mescolarsi dei discorsi e nella sovrapposizione dei piani, sono presenti in de Martino, mostrandosi (o piuttosto celandosi) di volta in volta sotto spoglie diverse: quelle dello stato rivoluzionario fascista, che richiede – come scrive Charuty commentando le parole del giovane de Martino – «la gioia tutta virile di partecipare a uno Stato provvidenziale, che facendo discendere

Dio sulla terra, deve succedere a un cristianesimo moribondo»⁸⁴. Uno stato anti-europeo, non dottrinale che (come de Martino scrive in una lettera inviata nel 1932 a un quotidiano del radicalismo fascista fiorentino⁸⁵) deve fondarsi sulla fede, «ché la logica è da parte loro [dell'Europa]»⁸⁶. Ma anche quelle dello stato etico liberale, fondato sulla potenziale libertà di azione e di (auto)coscienza dell'individuo (ossia degli «uomini veri, animati dall'assidua ricerca del bene comune e perciò da ideale morale, i quali effettivamente portano innanzi con l'opera loro l'umanità»⁸⁷) e inteso come «momento anteriore e inferiore rispetto alla coscienza morale, e questa, nella sua concretezza, come il continuo piegare a sé e far suo strumento proprio la forza politica»⁸⁸. E infine, stato e società, appaiono nelle vesti del progetto (non alieno da istanze messianiche, come lo stesso de Martino ha mostrato in alcune pagine de *La fine del mondo*) di costruzione di una società socialista/comunista riformata. Una società (e uno stato) immaginati capaci, in prospettiva e in una costante tensione ideale,

84 G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 99.

85 Ivi, pp. 105-106, corsivo mio.

86 Ivi, p. 196 (il ripristino in italiano della originale versione della lettera demartiniana dalla traduzione francese di Charuty è a cura di A. Talamonti, nella traduzione italiana del volume di G. Charuty, Franco Angeli, Milano 2000, p. 105). Non potremmo leggere “la logica” che è dalla parte dell'Europa come traduzione, sul piano delle rappresentazioni filosofiche, del principio almeno in superficie (ossia nella sua versione “on stage”: A. Shryock, *Off Stage/On Display. Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Stanford University Press, Stanford 2004) razionalizzante che viene autorappresentato come fondamento della costruzione di una modernità (e di uno Stato) contemporanei?

87 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 207.

88 Ivi, p. 158.

di esprimere un umanesimo (utopico) integrale, nella cui consapevolezza storica saranno stati definitivamente integrati (e superati nello stesso tempo) le diverse forme di umanità e i diversi mondi in precedenza “subalterni” a quello borghese; un mondo nel quale risulterà finalmente chiara l’alternativa tra una condizione (da superare) che maschera la sua intima criticità «nei grandi temi protettivi della vita religiosa, del mito e del rito, della teologia e della metafisica, della magia e della mistica»⁸⁹, da un lato, e un’altra governata dalla «coscienza che i beni culturali hanno integralmente origine e destinazione umana, sono fatti dall’uomo per l’uomo, e chiamano al giudizio e all’opera secondo questo criterio fondamentale»⁹⁰, dall’altro. Un mondo, in ultima istanza, privo di mediatori e protezioni reiterative nel quale – si chiede de Martino:

Perché io dovrei avere bisogno dell’immagine di Cristo per amare gli uomini, e per mettere in causa me stesso davanti ai loro dolori e alle loro miserie? Perché questa necessità del «mediatore» per aprirmi e impegnarmi verso la gente che vive intorno a me (...)?⁹¹

Se dunque si assume come chiave di lettura la dialettica libertà/necessità attraverso la quale de Martino, fin dal 1941, legge il rapporto individuo/società, in tutte le diverse prospettive politiche da lui adottate nel corso degli anni sembra emergere una comune attitudine conoscitiva. Lo stato, pur potendo essere analizzato, in alcuni momenti e in alcuni passaggi, in termini oggettivati e “tecnici”, tende ad essere osservato, rappresentato e, ancor prima, vissuto posi-

89 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 356, § 198.

90 *Ibid.*

91 *Ivi*, p. 357, § 199.

zionando lo sguardo dell'osservatore (studioso o militante che sia) nel polo individuale della dialettica. Un individuo ideale (e in fondo borghese), concettualizzato come un uomo che aspira a una libera e, in prospettiva, pienamente consapevole possibilità di agire nel mondo, superando le criticità che questo costantemente propone, in qualche modo vede l'adesione alla vita collettiva, alla socialità, alla dimensione della necessità come l'adesione (più o meno forzata, più o meno libera, più o meno polemologica) a un' "osservanza". Lo stato, formato da soggetti che si immaginano capaci di scelta e di azioni consapevoli (gli intellettuali) o composto anche, nel progetto socialista di democratizzazione e, quindi di costruzione di un umanesimo integrale, da quelle masse popolari che si mostrano interessate a porsi all'interno di un percorso di liberazione politica e di acquisizione di una coscienza di classe, non è tanto un apparato di tecnici e intellettuali o un insieme di tecnologie di potere che devono produrre consenso ed egemonia, plasmando molecolarmente, come in Gramsci, individui e corpi⁹². Al di sotto della coloritura marxiana, in de Martino lo stato appare un entità morale e regolativa, capace, ad esempio, di «rendere sempre meno teogenetico un certo regime esistenziale»⁹³. In questo senso lo Stato ideale, quello che potrà operare in un contesto di umanesimo compiuto – contesto che de Martino nei primi anni Sessanta del Novecento reputa «ancora inattuale rispetto al reale regime di esistenza»⁹⁴ – garantendo definitivamente e a tutti i cittadini «la propria libertà di dilatare e umanizzare la *civitas*

92 G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, cit.

93 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 358, § 201.

94 *Ibid.*

humana»⁹⁵, viene presentato, significativamente, come alternativo a ogni forma di protezione e mediazione di natura religiosa: quando quello Stato sarà reale, l'essere umano potrà agire liberamente in un mondo del quale sarà l'unico responsabile⁹⁶.

Solo quando si sostituirà definitivamente a ogni forma di reiterazione mitico-religiosa protettiva del rischio di perdersi nella crisi, perché costituito da individui che abbiano accettato, facendolo proprio, un umanesimo integrale e integralmente laico, solo allora, non a caso, forse lo stato perderà finalmente quelle caratterizzazioni negative che, in più passaggi dell'opera di de Martino abbiamo visto essergli attribuite: lo stato (il Regno di Napoli, con la sua burocrazia *affascinata*, il partito, con la sua strutturazione deplorabilmente clientelare e l'assenza di ogni organizzazione democratica, le borghesie mediocri e conformiste del Nord Europa, che vanno perdendo ogni slancio verso l'ethos del trascendimento o che hanno razionalizzato un mondo sociale oggettivandolo in forme immobili e speculari a un pensiero politico conservatore) come mancanza, carenza, difetto, negatività, crisi. Questo mette in luce un altro tratto costante dell'economia morale all'interno della quale sembra costruirsi questa parte del discorso demartiniano. Che scelga il polo individuale o quello collettivo della dialettica libertà/necessità, il pensiero di de Martino – diverso in questo dal pensiero neolitico rivendicato per se stesso dal pensiero di Lévi-Strauss⁹⁷ – ama partire dal limite existen-

95 *Ibid.*

96 Interessante notare che nel § 201 de *La fine del mondo* intitolato *Osservazioni sulla libertà religiosa*, qui citato, si abbia una delle poche occorrenze in cui la parola «Stato» è scritta con l'iniziale maiuscola.

97 C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

ziale e dell'individuo e della collettività (che finiscono così per oggettivarsi in un reciproco rispecchiamento)⁹⁸. Interessato alle situazioni di stallo e di crisi che rischiano di bloccare pensiero e azione tanto degli individui, quanto dei gruppi – questa volta in sostanziale assonanza con la logica concreta del *pensiero selvaggio* – de Martino individua nel piano simbolico e mitico-rituale lo spazio e gli strumenti per operare sulla crisi, riorganizzare il mondo e trascendere così il rischio della perdita della capacità di agire. Rispetto al limite, alla crisi e alla possibilità di scacco dell'agire, lo stato, diversamente dalla religione, sembra essere simbolicamente e culturalmente poco efficace. Qualora lo Stato agisse contro «una religione che è ancora nei cuori» – scrive de Martino⁹⁹ – questo vorrebbe dire che esso non ha ancora assolto fino in fondo al compito di rendere una condizione di vita sempre meno bisognosa di un regime di protezione simbolica e che quindi corre il rischio di lasciare indifesi gli individui che in essa credevano: detto altrimenti, detto weberianamente, l'uomo che aderisce allo Stato etico ideale e utopico immaginato da de Martino deve sapere che il paradiso terrestre è perduto per sempre.

Mediazioni

Nonostante lo scandalo che la loro presenza provocava in de Martino, (i «cadaveri della loro storia» riferito alle genti del Mezzo-

98 «La fine del mondo, come rischio, è il crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile: e questo rischio che colpisce gli individui può incombere su intere società, e anche sull'intera umanità. *Ma il bandolo di tutta la matassa è sempre l'uomo che lo sostiene*», scrive de Martino ne *La fine del mondo* (cit., p. 677, § 391, corsivo mio), in un brano nel quale sono espresse in maniera efficace e trasparente alcune delle dinamiche cui qui si accenna.

99 Ivi, p. 358, § 201.

giorno nel finale di *Sud e magia*¹⁰⁰) e in chi, come lui, era impegnato nella costruzione di un nuovo stato democratico e di una “civile città terrena” in cui anche *gualani* garganici e braccianti lucani potessero avere diritto di cittadinanza storica – nonostante tutto ciò, l’incantamento del mondo, la fascinazione e il bisogno della mediazione, divina e/o politica, hanno continuato a giocare nella vita intima e quotidiana di donne e uomini del Mezzogiorno e di altre parti di Italia quel ruolo di protezione attribuito in molte pagine demartiniane a magia e religione. La cifra intorno alla quale quelle vite si sono costruite, negli anni del Novecento che dai Cinquanta fanfaniani arrivano almeno fino agli Ottanta craxiani, sembra essere stata connotata più dalla commistione che dalla separazione formale, etica e funzionale tra “lume della magia” e “luce della razionalità”, tra “religione” e “stato”, tra protezione e diritto che aveva guidato la passione politica e l’analisi scientifica della generazione uscita dalla guerra. Questo esito, previsto, mi pare, dallo stesso de Martino – che ne *La fine del mondo* si apprestava ad affrontare su un piano oramai ontologico/esistenziale e non più direttamente politico-culturale l’analisi dei meccanismi protettivi di produzione della cultura e del legame sociale – è parso a lungo sottrarsi all’analisi di buona parte dell’antropologia italiana. Forse anche in conseguenza del mescolamento tra “religione” e “politica” che Charuty¹⁰¹ individua come tratto connotante il pensiero demartiniano, per almeno altri due decenni dopo il suo (di de Martino) mettere da parte una prospettiva euristica di impostazione gramsciana¹⁰² la ricerca antropologica italia-

100 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 184.

101 G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 345.

102 G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, cit., p. 160.

na avrebbe continuato a interrogarsi sul ruolo, i significati e i valori protettivi di rituali e feste, e quindi su quella che de Martino aveva definito la funzione di mediazione e di protezione di credenze magiche e religiose e di ideologie come la iettatura, auspicandosene illuministicamente la scomparsa dalla scena pubblica. In ombra e a lungo sarebbero invece rimaste le dimensioni più propriamente sociali e politiche dei processi attraverso i quali la Democrazia Cristiana, occupato il cuore dello stato, lo (ri)modellava in quella forma strutturalmente clientelare che Gabriella Gribaudi, nel 1980, avrebbe finalmente studiato, in un volume non a caso intitolato *Mediatori*¹⁰³ e che, nello stesso giro di anni, nel 1983 Amalia Signorelli¹⁰⁴ e nel 1986 Carlo Tullio-Altan¹⁰⁵, avrebbero analizzato in termini pienamente antropologici. Mescolamento di piani e polisemia politico-rituale del meccanismo della mediazione protettiva che, d'altro canto, da tutt'altra prospettiva, un anno dopo la morte di de Martino e all'interno della tradizione "oggettivante" dell'antropologia sociale britannica, Jeremy Boissevain¹⁰⁶ aveva colto in Sicilia negli anni Sessanta del secolo scorso, mettendo in relazione pratiche sociali clientelari e ideologia religiosa del santo patrono. Un tempo ancora maggiore ha poi richiesto la possibilità di analizzare, da un punto di vista etnografico e antropologico, la dimensione civica e giurisdizionale, ossia la capacità di dare forma allo spazio sociale, civico e pubblico, rurale e urbano,

103 G. Gribaudi, *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Rosenberg & Sellier, Torino 1980.

104 A. Signorelli, *Chi può e chi aspetta*, cit.

105 C. Tullio Altan, *La nostra Italia. Arretratezza socioculturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall'Unità ad oggi*, Feltrinelli, Milano 1986.

106 J. Boissevain, *Patronage in Sicily*, in "Man", (ns), I, 1, 1966, pp. 18-33.

e la particolari qualità temporali possedute, nella lunga durata storica, dai rituali collettivi cattolici, dalla governamentalità confessionale¹⁰⁷ e dall'articolarsi nel mondo della capacità *oikonomica* della teologia cristiana¹⁰⁸. Dimensioni, queste, occultate tanto alla vista della tradizione antropologica italiana, che faceva fatica a recuperare, dopo la lezione demartiniana, sia sul piano teorico, sia soprattutto sul quello, intimamente connesso, delle pratiche di ricerca, la gravidanza euristica delle oggettivazioni sociali rifiutate dallo storicismo, quanto ai numerosi studi sociologici e socio antropologici anglofoni sull'Italia, che notevoli difficoltà avevano nel percepirne la complessità¹⁰⁹.

107 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978 (I ed. 1976); A. Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

108 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien régime*, Marsilio, Venezia 1995.

109 Non posso affrontare in questa sede le implicazioni che la lettura appena proposta ha per una riflessione sulle metodologie della ricerca. Avendo presente il nesso tra organizzazione di uno Stato nazionale (nelle sue esigenze governamentali interne e nelle sue espansioni coloniali esterne) ed elaborazione di modelli sistemici della società, si potrebbe facilmente – ad esempio attraverso P. Kaberry, *Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views*, in *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, ed. by R. Firth, Routledge & Kegan Paul, London 1957, pp. 93-118 – mostrare come entrambi gli aspetti siano centrali nella messa a punto della metodologia etnografica malinowskiana. In maniera simmetrica, ci si potrebbe interrogare sui nessi tra quadri teorico-epistemologici demartiniani, metodologia della ricerca – attenta ad esempio ad esplorare in compresenza molteplici piani e dimensioni cronologiche e in questo profondamente diversa dall'apparente asincronia dichiarata nell'osservazione partecipante di impianto funzionalista (ma cfr. su que-

Nel caso della tradizione di studi anglofoni sul nostro paese la difficoltà a cogliere la complessità dei significati che si addensano negli spazi di mescolamento tra dimensioni “religiose”, “sociali” e “politiche” e che prendono corpo nelle pratiche quotidiane è parsa legata tanto a una certa disattenzione – evidente fino alla svolta storico-pratica di metà anni Ottanta del Novecento cui faceva riferimento Ortner nel 1984¹¹⁰ – nei confronti della sedimentazione storica di specifiche istituzioni, quanto a un riduzionismo di fondo, in base al quale – come provava ad argomentare Firth nel 1981¹¹¹ a partire da suggestioni marxiane – la dimensione religiosa continuava a conservare un certo “aroma spirituale”. Nel caso invece delle letture demartiniane e di quelle italiane a lui successive – come abbiamo visto nelle pagine precedenti – la difficoltà a cogliere in termini etnograficamente densi le dimensioni socio-politiche dei processi in atto a livello statale e insieme nelle scene locali tra l’istituzione della Cassa per il Mezzogior-

sto almeno J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York 1983) – e genealogie dello storicismo in relazione agli sviluppi dello stato nazionale italiano. Al di là di ogni eventuale valenza conoscitiva, portare la questione metodologica su questi piani (legandola cioè alla ricostruzione delle diverse genealogie intellettuali nelle quali i metodi si inscrivono: oltre ad A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, cit., cfr. anche, ad esempio, M. Pavanello, *Il tarantismo osservato. Ricerca sul terreno e teoria in Ernesto de Martino*, in “La Ricerca Folklorica”, 67-68, 2013, pp. 21-34.) mi pare l’unico serio antidoto al rischio di produrre facili – e per questo facilmente criticabili – comparazioni generalizzanti tra “semplici” concrete modalità di frequentazione conoscitiva del “terreno”.

110 S. B. Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties*, in “Comparative Studies in Society and History”, 26, 1, 1984, pp. 126-166.

111 R. Firth, *Spiritual Aroma: Religion and Politics*, in “American Anthropologist”, n.s., 83, 3, 1981, pp. 582-601.

no (1950) e la terziarizzazione craxiana e pentapartitica degli anni Ottanta del secolo scorso, ci è parsa genealogicamente connessa a una rinuncia in qualche modo costitutiva dello sguardo che gli antropologi culturali italiani portavano sul proprio paese: quella, operata da de Martino fin dal 1941 e con precisa consapevolezza epistemologica, alle categorie analitiche dell'oggettivazione naturalistica della società intorno alle quali e attraverso le quali altrove (Francia, Regno Unito, Stati Uniti) si era costruita qualche decennio prima una scienza sociale partecipe dei processi di strutturazione («restaurazione» nelle parole di de Martino) riformistica dello stato nazionale moderno, industrializzato e, se si vuole, borghese. L'esigenza di tecnicizzare il sapere sociale ai fini di una riorganizzazione funzionale di un moderno partito di massa, che abbiamo visto evocata nella fase dell'effervescenza politica propria dell'immediato dopoguerra dal de Martino funzionario del PSI e che avrebbe appunto richiesto la messa in campo di apparati concettuali e intellettuali mediani o in qualche misura oggettivanti, viene messa da parte dallo studioso del mondo magico lucano a favore di un approccio alla realtà epistemologicamente e metodologicamente in linea con quei fondamenti di un'etnologia storicista esplicitati fin dal 1941. Di quell'esigenza "funzionale" – organica si sarebbe tentati di dire – parrebbero essere una traccia indiretta e in fondo residuale proprio le pagine conclusive di *Sud e magia*, con quel loro rapido, ma efficace, riferirsi a nessi "oggettivi" tra Stato nazionale, burocrazia, classe sociale, crisi collettive e individuali, credenza, magia e jettatura. Dopo quelle pagine i nessi tra "politica", "società", "economia", "religione" e "rituale", da un lato si frammentano, specializzandosi come nelle appendici de *La*

*terra del rimorso*¹¹², dall'altro si essenzializzano, come in alcune parti di *Furore, simbolo e valore*¹¹³, lasciando comunque campo libero, nel cuore della complessa macchina analitica demartiniana, alle raffinate letture storico-critiche dei processi magico-religiosi e alle anticipatrici analisi ontologiche dei meccanismi costitutivi dell'operare rituale e della stessa cultura umana.

Osservando un simile passaggio da una prospettiva più generale, mi pare si possa sostenere l'idea che le pagine di *Sud e magia* qui prese in considerazione, lette insieme ad alcune delle vicende biografiche del de Martino attivista e agli scritti di maggior impegno politico, segnalino un momento importante per la ricerca antropologica italiana. La scelta di evocare, senza realmente metterla in campo un'opzione "tecnica" e oggettivante nell'analisi delle vicende storiche, anche contemporanee, del Paese – che pure quelle pagine dimostrano possibile – e di restare invece all'interno di una coerente prospettiva storicista; il lasciare le dinamiche economico-sociali e politico-istituzionali sullo sfondo di un'analisi storico-religiosa di fenomeni culturali come la magia e le tecniche di riscatto rituale; il rifiuto dichiarato di ogni reale dialogo con una scienza antropologica "borghese", naturalizzante e/o coloniale ed esotizzante, sono opzioni che avrebbero definito per almeno un ventennio i quadri conoscitivi e gli stessi ambiti di ricerca di buona parte degli antropologi italiani. Questo forse non a caso avviene negli anni del miracolo economico italiano, quando nel passaggio dagli anni Cinquanta ai sessanta del secolo scorso, la DC, oscillando tra le pulsioni di destra dei governi Segni (1959-60) e Tambroni (1960) e le spinte del riformismo

112 E. de Martino, *La terra del rimorso*, cit.

113 E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, cit.

cattolico di ispirazione dossettiana rappresentate dai governi Fanfani (II: 1958-59, III: 1960-63), ha oramai configurato a propria immagine lo stato e definito a proprio vantaggio i processi di incapsulamento (clientelare) di quei mondi contadini (meridionali) dei quali gli antropologi si affannavano e ricostruire le tecniche storiche di resistenza culturale. Insomma, mettendo in secondo piano, almeno fino ai primissimi anni Ottanta del XX secolo, l'analisi etnografica delle dimensioni più specificamente socio-politiche (oggettivazioni e naturalizzazioni correnti nel lessico teorico delle antropologie all'epoca definite "borghesi" come la clientela e il clientelismo, la famiglia, la parentela e il matrimonio, le forme di trasmissione dei beni, il comparativo, il dono, lo scambio, il voto) o economiche (la fabbrica e l'industrializzazione, la migrazione e l'urbanizzazione, la televisione e le forme di mediatizzazione della cultura, consegnate per lungo tempo nelle mani dei sociologi) dei processi e non interessandosi etnograficamente dello stato almeno fino a tutti gli anni Novanta di quel secolo, le ricerche antropologiche italiane finivano per lasciare in ombra terreni nei quali, tra i primissimi anni Cinquanta e i primi anni Settanta si era giocata una decisiva partita per l'egemonia politico-culturale¹¹⁴. Il concentrare l'attenzione analitica sulla sfera magi-

114 Nonostante la presenza di ricerche su contesti urbani fin dai primi anni Settanta, sia A. Giglia, *L'antropologia urbana in Italia*, in "La Ricerca Folklorica", 20, 1989, pp. 83-90 sia A. Signorelli, *Antropologia urbana: introduzione alla ricerca in Italia*, Guerini Studio, Milano 1996, due importanti rassegne degli studi italiani, sottolineano come uno specifico campo dell'antropologia urbana nel nostro paese si sia strutturato solo dopo l'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso. Negli stessi anni incomincia a definirsi un ambito di studi antropologici italiani su tematiche come famiglia e parentela, il comparativo, i rapporti clientelari.

co religiosa e rituale, il privilegiare lo studio del mondo contadino, una costante riluttanza a far proprie le categorie analitiche “naturalistiche” e oggettivanti adoperate nelle tradizioni di studio anglofone e francofone, l’adozione di quello che Signorelli¹¹⁵ ha indicato come il “pregiudizio operaista” – ossia l’assunzione ideologica di una funzione rivoluzionaria del proletariato urbano e di una capacità di guida modernizzante di tale classe rispetto ad altre, meno organizzate, classi sociali subalterne – con la conseguente difficoltà ad assumere ruoli tecnico-politici nei partiti di governo (come invece avveniva per discipline più coinvolte quali l’economia, la statistica e la sociologia), mi pare abbiano contribuito a spingere la ricerca antropologica italiana in quella posizione di sostanziale marginalità pubblica nella quale la sorprenderà il tardivo processo di istituzionalizzazione accademica. Osservata oggi, alla luce delle attuali analisi antropologiche degli stati nazionali, la dislocazione dello sguardo degli studiosi italiani di antropologia dal nucleo “democristiano” del nostro stato post-bellico, proprio nel momento in cui questo andava prendendo forma, consentendo a quel partito e a quelle classi dirigenti di prendere saldamente il controllo della macchina politico-amministrativa dal livello centrale a quello locale, ci appare in qualche misura coerente con, se non proprio funzionale alle esigenze del tipo di stato che andava costituendosi: uno stato intimamente disemico¹¹⁶, interessato a rappresentarsi e a farsi rappresentare formalmente integro, su un piano ideologico, astratto, giuridico-normativo e costituzionale, e

115 Ivi, pp. 17-18.

116 M. Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York, 1997.

a costruirsi attraverso concrete forme di mediazione (rituale, clientelare, economica) nell'intimità delle pratiche sociali e politiche.

Nonostante tutto, però, le pagine di *Sud e magia* che de Martino dedica alla iettatura come credenza politica e "statale", come anche quelle all'apparenza diverse, dedicate in *Furore Simbolo Valore* alla stregoneria nella Germania di Bonn, conservano ancora oggi un forte potere evocativo, se non altro di strade conoscitive che sarebbe stato interessante, forse utile, percorrere qualora ci si fosse attestati, come disciplina, su categorie analitiche meno lontane da quella "cultura mezzana" modernista così disprezzata dalla tradizione idealista¹¹⁷ e, come intellettuali, su posizioni che, con Signorelli¹¹⁸ possiamo definire meno "operaiste". Strade comunque percorse da altri, proprio in quelle antropologie "naturaliste" al termine di un lungo percorso di ripensamento critico dei propri stessi assunti epistemici e politici. Penso ai lavori di Bruce Kapferer¹¹⁹ sulle connotazioni stregoniche dello stato in Sri Lanka e in Australia, agli studi dei Comaroff sulle esplosioni di stregoneria nell'Africa contemporanea¹²⁰ o al potere diffuso, segreto e penetrante dello (spirito dello) stato totalitario della ex DDR analizzato da Dominique

117 M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino 1973, p. 180 (I ed. 1955).

118 A. Signorelli, *Antropologia urbana*, cit.

119 B. Kapferer, *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Smithsonian Institution Press, Washington 1988.

120 *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, ed. by Je. Comaroff - Jh. Comaroff, The University of Chicago Press, Chicago 1993.

Boyer¹²¹. Penso soprattutto, al volume *The Magic of the State*, che Michael Taussig¹²² ha dedicato anni fa alle forme di rispecchiamento, compenetrazione e continuo, osmotico passaggio, mediato da rituali di possessione, tra potere dello Stato colombiano, rappresentato tra gli altri, dal simbolo efficace del *Libertador*, e forza magica dei terapeuti, operanti nello spazio ambiguo della Montagna attraverso un proprio pantheon “sincretico”, nel quale il *Libertador* è ovviamente incluso. Non so se questo libro dal linguaggio fluido come le pratiche osmotiche di compenetrazione e di trapassamento reciproco tra corpi magici e corpi dello Stato, in quell'altro mondo che è l'altra Europa, senza ormai alcun ancoramento etico, o valoriale sarebbe mai potuto piacere a de Martino. Forse no, anche se la connessione tra lo stato della magia (nella Lucania e nella Puglia di cinquant'anni fa) e la magia dello stato, quale essa si stava definendo in quegli stessi anni in quegli stessi luoghi lo avrebbe probabilmente affascinato.

121 D. Boyer, *Spirit and System. Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture*, Chicago University Press, Chicago 2005.

122 M. Taussig, *The Magic of the State*, Routledge, New York and London 1997.

ERNESTO DE MARTINO FUORI DI SÉ
DAL NORDAMERICA ALLA FRANCIA

*For here
Am I sitting in a tin can
Far above the world
Planet Earth is blue
And there's nothing I can do*
David Bowie

Anthropological oddity

Leggendo nel tempo vari testi anglosassoni di antropologia della corporeità, della coscienza e dell'esistenza, mi sono spesso interrogato sulle ragioni di una stranezza: il confronto con la filosofia, per fare un esempio, avveniva nella gran parte dei casi come se nessun'altra antropologia mondiale avesse mai tentato una mediazione

intellettuale tra questi due campi della conoscenza umana¹. Formato mi studiando le opere di Ernesto de Martino, un vero e proprio antropologo della filosofia, questa riflessione è spesso emersa in me come sensazione di disagio, talora unita a un sentimento di fierezza nazionale foriera di un particolare *Great Divide*. “Noi”: italiani periferici, che leggiamo molto di quel che le *world anthropologies* produ-

1 Cfr., ad esempio, F.E. Mascia-Lees, ed., *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford 2011; T. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in “Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology”, XVIII, 1, 1990, pp. 5-47; M. Jackson, *Knowledge of the Body*, in “Man”, n.s. 18, 1983, pp. 327-345; Id., *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago 2013; M. Lock, *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, in “Annual Review of Anthropology”, n. 22, 1993, pp. 133-155. Nel volume *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*, ed. by M. Lock e J. Farquhar, Duke University Press, London 2007 – un’ulteriore antologia di saggi classici sul “corpo proprio” tra antropologia e filosofia – fu incluso un articolo etnografico di Mariella Pandolfi, studiosa italiana docente alla Université de Montreal, che ha tra i suoi meriti quello di aver favorito in oltre trent’anni una mediazione tra l’antropologia italiana e quella anglofona. Due recenti libri collettanei in inglese esplicitamente improntati al confronto ravvicinato tra antropologia e filosofia, non includono opere italiane: A. K. Giri, J. Clammer, eds., *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, London-New York 2013; S. Liisberg, E. O. Pedersen, A. L. Dalsgård, eds., *Anthropology & Philosophy: Dialogues on Trust and Hope*, Berghahn, New York-Oxford 2015. Appare analogo un esempio brasiliano recentemente apparso in traduzione italiana, cioè il lavoro comune di un antropologo e di una filosofa, E. Viveiros de Castro e D. Danowski, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, traduzione dal portoghese di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Milano 2017, edizione originale: *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Cultura e Barbárie /

cono², ma scriviamo in un idioma nazionale considerato di difficile traduzione. “Loro”: anglosassoni o anglofoni centrali, che leggono in inglese e scrivono nella medesima lingua testi strutturati secondo una ricetta multinazionale *mainstream* dagli immediati effetti istituzionali. Come tutte le grandi partizioni, anche questa evoca uno stereotipo da smontare, pur possedendo una connotazione di reciprocità tale da rendere meno corrosivo l’iniquo rapporto di forza. Si tratterebbe, in realtà, di confrontarsi e competere in una contesa scientifica regolata e senza confini, la cui posta in gioco dovrebbe essere soprattutto l’avanzamento della conoscenza. Perciò disorienta che, sull’Italia, proprio le antropologie che criticano la stereotipizzazione delle pratiche tendono talora a praticare stereotipi da tempo disarticolati anche nelle socio-antropologie italiane. Inversamente conforta riscontrare momenti (rari) di un dialogo reale, in grado di sciogliere i

Instituto Socioambiental, Florianópolis 2014, esplicitamente dedicato al tema della fine del mondo, non fa riferimento al saggio di de Martino *La fine del mondo*, anche se gli autori sono interessati ad aggiornare il loro libro rispetto ai lavori pubblicati sul tema del rapporto ambiguo tra apocalisse e nozione di “antropocene” dal 2014 a oggi (E. Viveiros de Castro, D. Danowski, *Esiste un mondo a venire?*, cit., pp. 11-16).

2 G. Lins Ribeiro, *World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology*, in “World Anthropologies Network. Electronic Journal”, 1, 2005, pp. 55-74; Id., *World Anthropologies. Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology*, in “Critique of Anthropology”, XXVI, 2006, 4, pp. 363-386; Id., *World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics*, in “Annual Review of Anthropology”, n. 43, 2014, pp. 483-498; Id., A. Escoba, eds., *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg, Oxford 2006; J. Gledhill, ed., *World Anthropologies in Practice: Situated Perspectives*, Global Knowledge, Bloomsbury Academic, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney 2016.

malintesi reciproci. Il caso delle ricezioni degli scritti di de Martino fuori d'Italia è emblematico, se si esamina l'effetto che la sua opera produce nel mondo. Svolgo, infatti, queste riflessioni a margine di due recenti traduzioni dell'opera demartiniana, apparse negli Stati Uniti e in Francia: *Sud e magia* e *La fine del mondo*³. Nel confronto tra questi due casi emerge innanzitutto il carattere di nuova edizione critica di *La fin du monde*. Inoltre, di là dalle antiche influenze tra antropologia britannica, francese e nordamericana⁴, si evidenziano, da

3 E. de Martino, *Magic a Theory from the South*, translated and annotated by D. L. Zinn, HAU Books, Chicago 2015, 204 pp.; 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, traducteurs: L. Ardito, M. Boiteux, P. Clément-Delteil, C. Gauthier, R. Routeau, («EHESS Translations», 4), Éditions EHESS, Paris 2016, 479 pp.

4 Vincent Debaene, storico delle relazioni tra antropologia e letteratura in Francia, ha studiato il rapporto fondante delle antropologie statunitensi con la *French theory*, facendo notare come esso si sia stabilito senza mediazioni antropologiche. Tale fenomeno è assunto da Debaene come un caso esemplare di «malinteso culturale» tra le due tradizioni antropologiche: cfr. V. Debaene, *A Case of Cultural Misunderstanding: French Anthropology in a Comparative Perspective*, in "Cultural Anthropology", XXIX, 2013, 4, pp. 647-669; Id., *Far Afield. French Anthropology between Science and Literature*, translated in English by J. Izzo, The University of Chicago Press, Chicago 2014; edizione originale Id., *L'Adieu au voyage: L'ethnologie française entre science et littérature*, Éditions Gallimard, Paris 2010. Per un punto di vista francese sull'antropologia anglosassone cfr. M. Godelier, *American Anthropology as Seen from France*, in "Anthropology Today", XIII, 1, 1997, pp. 3-5; tra gli esempi anglosassoni di una rilevante attenzione alla tradizione antropologica francese cfr. P. Stoller, *Son of Rouch: Portrait of a Young Ethnographer by the Songhay*, in "Anthropological Quarterly", LX, 3, 1987, pp. 114-123, e P. Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, The University of Chicago Press, Chicago and

un lato, alcune forme di subalternità dell'antropologia italiana a quella anglofona, ed emergono, dall'altro, diverse possibilità di venire fuori da questa condizione subìta.

Nel valutare, fin dall'avvio della riflessione, alcuni elementi di diversificazione interni al mondo anglosassone, tra USA e UK, in rapporto allo sviluppo dell'opera demartiniana, va ricordato che lo stesso de Martino non prestò particolare interesse alle antropologie britanniche coeve, preferendo un più attento confronto con la tradizione tedesca e francese e mostrando una qualche attenzione critica verso alcune fonti statunitensi. Lo notò Ioan M. Lewis nella sua relazione al convegno del 1995 su *Ernesto De Martino nella cultura europea*, interrogandosi sulla reciprocità delle omissioni tra Edward Evan Evans-Pritchard, suo maestro, ed Ernesto de Martino:

Perché, pur avendo interessi e atteggiamenti così simili nei confronti di fenomeni religiosi esotici, De Martino trascurò le brillanti scoperte di Evans-Pritchard sul pensiero africano? Evans-Pritchard, che aveva studiato questo tema prima di diventare antropologo, condivideva l'interesse di De Martino per la storia – anche se, forse, da un punto di vista alquanto diverso (certo, ci si potrebbe anche chiedere: perché gli antropologi inglesi hanno ignorato De Martino?). I libri di De Martino dimostrano ch'egli frequentava la letteratura antropologica in lingua inglese – e ampiamente, per quanto io ne possa dire – anche se (sembrerebbe) soprattutto da fonti americane. Non esisteva dunque una barriera linguistica.

London 1989. È interessante notare come spesso tale confronto si sviluppi per la condivisione dei *fieldworks*, come è avvenuto nel caso della ricerca etnografica ad Haiti: cfr. A. Benedicty-Kokken, Alessandra, *Spirit Possession in French, Haitian and Vodou Thought: An Intellectual History*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2015, p. 144.

Ma deve essere esistita una formidabile barriera epistemologica assieme a una tradizione molto diversa, in fatto di specializzazione settoriale e di metodologia della ricerca sul campo⁵.

Nell'esplorare le possibilità di risposta al suo stesso quesito, l'antropologo scozzese sollevò la questione di un'enigmatica "attrazione" di de Martino nei confronti di Claude Lévi-Strauss. In effetti, il rapporto tra Lévi-Strauss e de Martino costituisce un tema centrale che, nel nostro contesto, rafforza la rilevanza dello studioso italiano ricollocandolo all'incrocio tra il caso anglosassone e quello francese:

Questa omissione del lavoro di Evans-Pritchard è ancora più sorprendente se si considera la frequenza con cui De Martino si riferisce a Lévi-Strauss [...]. Se [...] i materiali di Evans-Pritchard sulla stregoneria zande avessero offerto utili strumenti a De Martino, questi sarebbe rimasto sorpreso, scoprendo che l'antropologo inglese – sotto sotto – era uno storico! Se d'altro canto Evans-Pritchard, da parte sua, avesse conosciuto l'analisi demartiniana, sarebbe stato incoraggiato a introdurre una più marcata dimensione storica al suo studio delle credenze e pratiche mistiche zande che – ciò di cui egli era ben cosciente – erano in verità soggette a processi storici. [...] Ma forse ciò che in ultima analisi vediamo qui, in ambo i casi, è ancora una volta il potere delle frontiere ermeneutiche e la forza egemonica di una particolare tradizione intellettuale»⁶.

È, dunque, dall'analisi delle "frontiere ermeneutiche", rigide o fluide, e della dialettica egemonica fra diverse "tradizioni intellettua-

5 I.M. Lewis, *Comprendere il mistero delle credenze degli altri*, in Ernesto De Martino *nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Liguori, Napoli 1997, pp. 11-22, p. 12.

6 Ivi, p. 22.

li” che si può ripartire per affrontare le stranezze del confronto e le aporie delle mutue ricezioni/omissioni tra antropologie globali. Dopotutto, il gioco scientifico produce partite connesse alle risorse di ciascuno. Si tratta di coglierne le poste – culturali, accademiche e, in ultima istanza, sociopolitiche – negli spazi di traducibilità che si aprono tra differenti tradizioni scientifiche nazionali e campi antropologici plurali. Problema enorme, certo. Ma non partiamo da zero. Ricordiamo che de Martino affrontava la filosofia in lingua originale, leggendo il tedesco. Parimenti, Antonio Gramsci studiava anche in russo, alcuni *Quaderni del carcere* sono “di traduzione” e in altri si teorizza la traducibilità come questione politica⁷. Nel quadro sinora delineato, la evocata stranezza antropologica diventa un paradosso: com’è possibile che in diversi lavori statunitensi contemporanei non alligni il sospetto che probabilmente in altre tradizioni di studio, messi caso in lingua italiana, siano presenti mediazioni di pensiero complesse? Nei suoi fondamentali libri di antropologia esistenziale, ispirata al concetto heideggeriano di *Dasein*, Michael Jackson, che prima del saggio influente di Thomas Csordas sull’*Embodiment*

7 Le analisi di Antonio Gramsci sulla «traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici» in rapporto alla «traducibilità [reciproca] delle culture nazionali», contenute in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, rispettivamente a p. 1245 e a p. 1066, passando dalla questione culturale a quella del rapporto tra politica e filosofia, si rivelano in grado di gettare luci nuove non solo ai fini della comprensione dei processi traduttivi e del loro impatto inter-nazionale, ma anche sulla dimensione politica della traduzione: su tale questione cfr. D. Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Guerra Edizioni, Perugia 2004; F. Frosini, *Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis. Su una fonte crociana dei «Quaderni»*, in “Critica Marxista”, n.s., 6, 2016, pp. 39-48.

come paradigma dell'antropologia⁸ aveva già tentato di utilizzare la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty⁹, non contraddice, ma rafforza tale convinzione:

Could language and thought fully capture, cover, or contain the wealth of human experience, or hope to mirror the thing-in-itself? Curiously enough, the critique of this alienated view of human existence came not from within the social sciences but from philosophy [...]. First, the relational character of human existence that Heidegger called being-in-the-world (Dasein)¹⁰.

Fu forse motivata anche da tali inconsapevoli rimozioni, la felice intuizione di Mariella Pandolfi, che segnalò tempestivamente l'importanza dell'opera demartiniana, anche rispetto ai colleghi anglofoni, in una penetrante nota critica al saggio di Csordas:

Csordas sviluppa un approccio che si muove dall'antropologia psicologica verso la fenomenologia, senza dubbio interessante e centrale, ma che avrebbe meritato precisioni teoriche diverse. Il paradigma proposto diventa un *puzzle* teorico, e fra l'altro la continuità fra Merleau-Ponty e Bourdieu non appare sufficientemente motivata. *La complessità anche corporea della nozione di crisi della presenza demartiniana mi sembra proponga una lettura più coerente al problema che egli si pone*¹¹.

8 T. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, cit.

9 M. Jackson, *Knowledge of the Body*, cit.

10 Id., *Lifeworlds*, cit., pp 4-5.

11 M. Pandolfi, *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, Franco Angeli, Milano 1991, nota a p. 33 (il secondo corsivo è mio).

Anni fa, provai a sviluppare tale prospettiva: dovendo tracciare il tema dell'*embodiment* in un volume di antropologia medica a carattere generale, confrontai la fenomenologia esperienziale di Byron Good e quella culturale di Thomas Csordas con il concetto demartiano di “presenza” e con una nozione di “biopolitica” di impronta gramsciana e non solo di conio foucaultiano¹². Nonostante questi e altri tentativi di dialogo intercorsi, una sorta di “provincialismo imperiale” sembra oggi ripresentarsi nelle antropologie centrali statunitensi, manifestandosi a un periferico sguardo straniante. Ciò accade soprattutto quando, nella dominanza del discorso antropologico anglosassone, gli studi italiani sono considerati al pari di conoscenze indigene e non come necessarie analisi di studiosi e studiosi che agiscono nello stesso campo scientifico, seppure in una lingua diversa¹³. Certo siamo tutti centro e/o periferia nella gerarchia delle relazioni internazionali. E, com'è stato osservato, spesso al «provincialismo cosmopolita» corrisponde un complementare «cosmopolitismo provinciale»¹⁴. È una nemesi o una schismogenesi? Qualunque sia la

12 G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005.

13 Si veda per questo aspetto il dibattito sviluppatosi sulla bacheca facebook dell'antropologo Francesco Zanutelli: <https://goo.gl/85KPJs>.

14 È G. Lins Ribeiro a porre tale questione definendola come una *Assymetrical ignorance: cosmopolitan provincialism and provincial cosmopolitanism*, in Id., *World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology*, cit., pp. 66-68. In Italia essa è discussa da B. Palumbo, *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, in corso di stampa. Ringrazio Palumbo per avermi consentito di leggere e citare l'ultima stesura di questo lavoro ancora inedito; per un'analisi del campo accademico antropologico italiano, cfr. anche Id., *Messages in a bottle. Etnografia e autoetnografia del campo accademico antropologico in Italia*, in “La Ricerca

difficoltà, non sempre essa è meritata o voluta: nuove generazioni dell'antropologia italiana sono pluralmente impegnate per superare mutue esclusioni fra tradizioni antropologiche internazionali, e spesso ci riescono felicemente.

Absolute beginners

L'esplorazione degli spazi di traducibilità fra diverse antropologie nazionali nel panorama mondiale è ancora oggetto di un dibattito controverso sulla democratizzazione del campo scientifico. In questo ambito dovrebbero essere accolti "paritariamente"¹⁵ quanti si rifiutano di collocarsi sui fronti apparentemente opposti dell'"ege-

Folklorica", 67-68, 2013, pp. 169-194, e, per le diversità nella tradizione di studi antropologici in Italia in rapporto all'opera di Gramsci, Id., *Ragtime e gramscianesimo di ritorno*, in *Gramsci ritrovato*, a cura di A. Deias, G.M. Boninelli, E. Testa, "Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici", LXXIV, 2, 2008, pp. 303-309.

15 Si fa presto a dire "paritario". Il significato del termine è tutt'altro che autoevidente. Si pensi alla Nota che, nei primi anni Trenta del Novecento, Gramsci vi dedica nel *Quaderno 16* (1933-1934) § 18, in Id. *Quaderni del carcere*, cit., p. 1887: «*Paritario e paritetico*. Il significato di paritario e paritetico è dei più interessanti e "significativi". Significa che 1.000.000 ha gli stessi diritti di 10.000, talvolta che uno ha gli stessi diritti di 50.000. Cosa significa paritario nelle officine Schneider del Creusot? Cosa significa nel Consiglio nazionale per l'industria delle miniere di carbone, in Inghilterra? Cosa significa nel Consiglio direttivo dell'U.I.L. di Ginevra, ecc.? Tra chi viene stabilita una parità? Il curioso è che siano i cattolici i più strenui assertori del paritarismo, per i quali una persona umana (un'anima) dovrebbe essere pari a un'altra ecc.; ma già il Rosmini voleva che il potere rappresentativo fosse stabilito non secondo l'"anima immortale" ugualmente cara a dio, ma secondo la proprietà. Altro che spiritualismo!»

monia” o della “subalternità”. Il *World Anthropologies Network* (WAN) si consolidò nel 2003 con un simposio internazionale il cui obiettivo era quello di fronteggiare l’egemonia anglofona globale¹⁶. Eppure, nonostante il grande e plurale lavoro svolto negli ultimi quindici anni, si segnala tuttora una perdurante assenza della tradizione italiana di studi antropologici. Sembra che la presenza dei nostri connazionali nel dibattito mondiale sia ogni volta di là da venire, ferma a un eterno cominciamento in cui rari eroi si cimentano guardati talora come principianti assoluti e brillanti. I saggi di de Martino, tradotti, lo sono ancora per rendere “finalmente” disponibile questo autore al pubblico anglofono¹⁷. Una lentezza che rischia di in-

16 G. Lins Ribeiro, A. Escobar, eds., *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg, Oxford 2006.

17 Da ormai troppi anni leggiamo nei saggi di traduzione o nelle antologie antropologiche in lingua non italiana, che includono citazioni o opere demartiniane, che la traduzione serve a scongiurare un oblio o a fronteggiare riduzioni frettolose che si manifestano nel senso comune culturale dei rispettivi contesti nazionali. Frasi del tipo «Ernesto De Martino is almost unknown in English-speaking anthropological traditions», peraltro, sono spesso, come in questo caso, opera di colleghe e colleghi provenienti dall’Italia che insegnano da tempo in istituzioni internazionali e svolgono ricerche in terreni non europei, impegnandosi in un lodevole lavoro di mediazione tra campi scientifici, cfr. F. Tamisari, “*Start By Telling Your Own Story*”: *On Becoming An Anthropologist and Performing Anthropology*, in V. Castejon et. al, *Ngapartji Ngapartji. In turn, in turn: Ego-histoire, Europe and Indigenous Australia*, Anu Press, Canberra 2014, pp. 93-108, nota a p. 94. D’altro canto, anche il *blurb* di *Magic*, la citata traduzione inglese di *Sud e magia* apparsa nel 2015, fa riferimento a tale rimozione, seppure rivolta al passato: «Though his work was little known outside Italian intellectual circles for most of the twentieth century, anthropologist and historian of religions Ernesto de Martino is now recognized

centivare gli scarti cronologici e i malintesi culturali nel confronto con l'Italia. Anche nei lavori prodotti dal WAN e dalla loro rivista on line, l'Italia è sostanzialmente assente, se si escludono: una breve citazione, in inglese, nella nota di un saggio del coordinatore del gruppo, in cui si sostiene che molti autori collocano le origini dell'antropologia nella cultura del proprio paese natale e quindi «for the Italian Ernesto de Martino, Giambattista Vico is, naturally, of special importance» (Lins Ribeiro 2005: 69); una recensione, in inglese, della traduzione zinniana di *La terra del rimorso*¹⁸; un saggio, in spagnolo, che tratta anche dell'influenza dell'opera di de Martino sull'antropologia latina, argentina in particolare¹⁹ (Guber 2008). Per il resto, nel panorama antropologico mondiale delineato, la parola "Italia" e gli aggettivi corrispondenti ricorrono pressoché esclusivamente a ricordare il luogo dell'evento fondante: il simposio di Porde-

as one of the most original thinkers in the field». Si riecheggia quanto affermava George Saunders nella frase di esordio del suo celebre saggio del 1993, nella quale aggiungeva tra le patrie demartiniane anche la Francia: «Though little known outside of Italy and France, Ernesto De Martino (1908- 1965) was one of the most exciting, original, and profound thinkers of 20th century anthropology»: G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, in "American Anthropologist", XCV, 4, 1993, pp. 875-893, p. 875. Sulla quarta di copertina di *La fin du monde*, cit., si legge tra l'altro: «cet ouvrage invite a redécouvrir une oeuvre trop souvent réduite en France à une ethnographie "exotisante" de l'Italie du Sud».

18 S. Bennets, *Review of Ernesto De Martino, The Land of Remorse: a Study of Southern Italian Tarantism*, "World Anthropologies Network. Electronic Journal", 2006, 2, pp. 193-195.

19 R. Guber, *Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la "antropología social" en 1960-70*, in "World Anthropologies Network. Electronic Journal", 3, 2008, pp. 67-109.

none del 2003. D'altronde, dieci anni dopo la situazione è rimasta invariata, a giudicare dagli atti del diciassettesimo congresso della International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, tenutosi a Manchester nel mese di agosto del 2013, nella seduta plenaria dedicata alle *world anthropologies*²⁰. A fronte di tale apparente scomparsa, qual è la risposta dell'antropologia in Italia? È controllabile la schismogenesi?

Nell'opera di prossima uscita, dal titolo *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società in Italia*²¹, a partire da un'attenzione scientifica alla produzione statunitense, Berardino Palumbo ha ap-

20 Situata ad Osaka, in Giappone, l'IUAES è la più antica associazione mondiale di scienze etnoantropologiche, unificatasi nel 1948 con l'International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, autonomamente nato a Londra nel 1934. Il convegno di Manchester, il primo tenutosi in UK, dedicato a *Evolving Humanity, Emerging Worlds* <http://www.iaaes.org/congresses/2013/>, conteneva una sessione plenaria sul tema delle *world anthropologies*, coordinata dal presidente della commissione organizzativa del congresso John Gledhill, che è stato poi curatore degli atti, cfr. J. Gledhill, ed., *World Anthropologies in Practice*, cit. La IUAES è oggi impegnata anche nel favorire la cooperazione tra le antropologie mondiali, nel quadro del World Council of Anthropological Associations (WCAA), attraverso l'iniziativa "Deja Lu", una rivista *on-line* «that aims at pluralizing the dissemination of anthropological knowledge on a global level» <https://www.wcaanet.org/dejalu/about.shtml>. Si tratta di un repertorio *open access* che rende disponibili selezioni di saggi apparsi nei periodici mondiali delle associazioni affiliate al WCAA, prevalentemente articoli di antropologie anglofone, ma anche ispanofone e lusofone, con casi di testi in tedesco e in francese, o tradotti in inglese. Sul n. 5 è ripubblicato il saggio del collega italiano Alessandro Lupo, apparso in spagnolo sulla rivista italiana ANUAC, IV, 2015, 1, pp. 88-123.

21 Cfr. sopra nota 14.

profondito minutamente l'analisi del campo mondiale antropologico. Si tratta di un lavoro di ampio respiro (auto)etnografico, storico e politico che parte dal, e ritorna al, campo italiano attraverso il giro lungo di una comparazione internazionale. Palumbo ricostruisce le ragioni della rimozione dell'antropologia italiana, connettendole alla nostra vicenda statuale nelle relazioni internazionali, studiata in chiave politico-culturale ed economico-finanziaria, anche in ragione di un'ascesa del capitalismo cognitivo in epoca post-fordista. A Palumbo, l'esclusione dell'Italia dal dibattito mondiale appare come una paradossale rimozione, che, proprio per la sua pervicacia, non può essere spiegata esclusivamente attribuendone la responsabilità agli interessati, ma prescinde dalle disposizioni politiche incorporate. Scrive Palumbo:

In ogni caso, sia che si assuma una postura “progressiva”, sia che si faccia propria una lettura “regressiva” dei processi in atto [...] [n]on si può [...] non constatare come la ricerca antropologica italiana continui a ricevere scarsa, se non nessuna attenzione da parte delle tradizioni di studio egemoniche nel panorama mondiale. Nello stesso tempo, la o le tradizioni italiane di antropologia, eventualmente capaci di prospettare elementi di diversità distintiva in uno scenario globale idealmente paritetico, sono assenti anche da quei dibattiti che [...] si sono sviluppati intorno alla rete delle World Anthropologies e che hanno recentemente trovato ospitalità anche in sedi centrali nelle tradizioni antropologiche egemoniche²².

Se proviamo a situare in tale cornice le dinamiche dell'attuale diffusione mondiale degli scritti demartiniani, le traduzioni appaio-

22 B. Palumbo, *Lo strabismo della Dea*, cit., cap. 3.

no come occasioni di fuoriuscita da una condizione di subalternità, che al tempo stesso si misura anche in rapporto al diverso gradiente di traducibilità:

Brazilian sociologist Renato Ortiz, in an unpublished paper on “The Social Sciences and English”, shows that world English is framing the sociological debates on a global scale. He also comes to the conclusion that “the more central a language is in the world market of linguistic goods, the smaller the proportion of texts which are translated to it” (p. 27). In the United States and England, less of 5% of the publications are translations, while in France and Germany this number is around 12%, and in Spain and Italy it grows to 20%²³.

Oggi l'Italia partecipa alle frizioni del campo antropologico mondiale attraverso numerosi contributi scientifici. Risulta fondamentale, quindi, la distribuzione nel mondo di testi classici e fondativi, come gli scritti demartiniani e gramsciani, a patto che questi non siano collocati in dibattiti anacronistici, che rischierebbero di schiacciare l'una sull'altra differenti generazioni di studiosi. Le traduzioni dei “classici”, in ragione delle asimmetrie di potere tra campi scientifici, possono traslare anche la loro forza propulsiva e generativa, sia nei termini di una felice influenza sia in quelli di una feconda rilettura. In ambo i casi la traduzione di un classico può costituire un'iniezione di nuova energia in canoni che altrimenti rischierebbero di avvizzire. Nel caso delle opere di de Martino, alcune ragioni del rilancio attuale risiedono: nell'originalità della proposta di una riforma

23 G. Lins Ribeiro, *World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology*, cit., p. 67.

dell'antropologia²⁴; nella specificità antropologico-politica dell'attenzione al religioso²⁵; nella metodologia dell'impegno critico-riflessivo, politico, co-disciplinare e storico-etnografico²⁶. Per quanto riguarda invece Gramsci, le vie della sua straordinaria diffusione nel mondo trascendono ovviamente di gran lunga lo spazio scientifico della nostra disciplina. Nondimeno, anche nell'*anthroscape* mondiale, emerge

24 G. Charuty, *Introduction. Traduire La fine del mondo*, in E. De Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 11-28. Nel campo anglofono non mancano importanti contributi, tra i quali: la monografia dedicata all'antropologia religiosa demartiniana da F. M. Ferrari, *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Quinox, Sheffield 2012; l'originale lettura che svolge E. G. Berrocal, *The Post-colonialism of Ernesto De Martino: The Principle of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority*, in "History and Anthropology", 20, 2, 2009, pp. 123-138, il quale vede in de Martino l'anticipatore dei "post-colonial studies"; l'interpretazione nei termini di una teoria dell'*agency* del concetto demartiniano di "presenza" svolta da M. Honkasalo, *Grips and Ties: Agency, Uncertainty, and the Problem of Suffering in North Karelia*, in "Medical Anthropological Quarterly", 23, 2009, pp. 51-69. Nel 2015 D.L. Zinn ha messo insieme questi autori, curando un numero speciale della rivista statunitense "Journal of American Folklore" (vol. 128, n. 5007) dedicato a Ernesto de Martino, e includendo saggi di Berrocal, Ferrari e Honkasalo.

25 E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995; M. Massenzio *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Préface de Marc Augé, traduit de l'italien par F. Giardini et V. Giardini, traduction révisée par G. Charuty, Cahiers de l'Homme, Éditions Ehes, Paris 1999; Id., *Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon E. de Martino*, in "Gradhiva", 28, 2000, pp. 23-31; G. Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèses/MMSH, Paris 2009, traduzione italiana di A. Talamonti, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010; P.

la pertinenza antropologica dell'opera gramsciana, questione sulla quale numerosi intellettuali italiani, de Martino incluso, avevano cominciato a riflettere autorevolmente settant'anni or sono²⁷. Con una certa frequenza, dunque, il lessico gramsciano di ascendenza italiana – in particolare le forme espressive connesse alla dialettica egemonica – è utilizzato dal WAN per esaminare le disuguaglianze nel campo

Cordier, *Historicisation, déshistoricisation: relire Ernesto De Martino*, in “Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité”, 1, 2005, pp. 1-5; V. Crapanzano, *Foreword*, in E. de Martino, *The Land of Remorse: a Study of Southern Italian Tarantism*, translated and annotated by D.L. Zinn, Free Association Books, London 2005, pp. vii-xiv.

26 C. Gallini, *Note su De Martino e l'etnocentrismo critico*, in “Problemi del Socialismo”, numero monografico, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, 1979, 15, pp. 211-222; G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, cit.; G. Charuty, C. Severi, eds., *Ernesto De Martino. Un «intellectuel de transition»*, “Gradhiva”, 1999, 26, pp. 51-107; G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015; A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'Oro, Roma 2015; B. Palumbo, *L'occhio del re*, in questo numero di “Nostos”, 2, 2017 [II edizione riveduta di B. Palumbo, *Gli “occhi” del re. Naturalismo, storicismo e stato in Ernesto de Martino*, in “Illuminazioni”, 2016, 36, pp. 59-117].

27 Cfr. ad esempio K. Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Pluto Press, London 2002; Ead., *Gramsci's Common Sense: Inequality and its Narratives*, Duke University Press, Durham and London 2016; G. Pizza, *Second nature. On Gramsci's anthropology*, in “Anthropology & Medicine”, XIX, 2012, 1, pp. 95-106; sul nesso Gramsci-de Martino cfr. G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 296-303; Ead., *Introduction*, cit., p. 326, e G. Pizza, *Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 13, 2013, pp. 77-121 (ripubblicato in una versione riveduta e più ampia in Id., *Il tarantismo oggi*, cit., cap. V).

antropologico mondiale: le denunce di “subalternità” e le attribuzioni di “egemonia” suonano involontariamente ironiche, proprio perché il dibattito gramsciano, per certi versi tipico della vicenda antropologica nel nostro Paese, risulta in verità non incluso in quei ragionamenti. E ciò sorprende proprio perché ci troviamo «in a juncture where the hegemony of Anglo-Saxon discourses on difference persists»²⁸.

Traduzione come esperienza politica e morale

Sulla via di un urgente, quanto disatteso, *world anthropology approach*, riscontro un’analoga sensazione di sorpresa nel resoconto pubblicato in italiano dalla collega statunitense Dorothy Zinn²⁹. Esso verte sugli ostacoli incontrati in seguito alla decisione di tradurre l’opera di de Martino in campo anglosassone. Ricordo Zinn nei primi anni Novanta, al dottorato di Roma La Sapienza, quando stava per ottenere un’equipollenza inusuale, dal centro alla periferia. Il PhD conseguito all’Università di Austin (Texas) le fu presto riconosciuto in Italia, Paese in cui decise di risiedere laureandosi, di lì a poco, in Lettere e acquisendo poi un’autorevolezza scientifica internazionale dalla Libera Università di Bolzano. Spiegando oggi le ragioni di quella sua decisione e dello strenuo impegno nel tradurre *La terra del rimorso* in Nordamerica, Zinn ci parla di promesse mancate, speranze deluse e liquidazioni «a sorpresa», dopo «tre tentativi

28 G. Lins Ribeiro, *World Anthropologies. Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology*, cit. p. 363.

29 D.L. Zinn, *Tradurre Ernesto De Martino, dal travaglio al trascendimento*, in “Aut Aut”, 366, *Ernesto De Martino. Un’etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, a cura di R. Beneduce e S. Taliani, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 105-113.

nell'arco di quasi un decennio, tutti andati male all'ultimo momento, prima di riuscire a trovare una collocazione presso la Free Association Books di Londra, grazie al sostegno dell'antropologo-psicoanalista Anthony Molino»³⁰. Eppure:

Le conversazioni in antropologia correnti ai tempi dei miei studi negli Stati Uniti – continua Zinn – parlavano molto della riflessività, della pratica, di performance, della riscoperta della storia. E di egemonia gramsciana. Tutti questi temi, e altri ancora, li ho ritrovati già presenti in De Martino, uno scrittore che era scomparso trent'anni prima³¹.

Analogamente, Tullio Seppilli, ci ha fatto notare come l'egemonia dei paradigmi anglosassoni derivi da un rapporto di forza linguistico di difficile scardinamento e particolarmente oppressivo, almeno nell'atteggiamento che nasce dall'ignorare nozioni, teorie, complessità, poiché espresse in scritti non inglesi:

È difficile non intravedere, dietro questo atteggiamento dei nostri colleghi statunitensi – pure dei più “critici” – anche qualcosa di non molto dissimile da quell'etnocentrismo che in teoria dovremmo tutti respingere ma che nel caso specifico trova (consapevolmente o no) ben solide fondamenta in un preciso contesto oggettivo: il porsi degli Stati Uniti, da parecchi decenni almeno sino ad oggi, come potenza politico-economica a egemonia mondiale e, di conseguenza, il porsi della lingua inglese come punto di riferimento e lingua franca internazionale³².

30 Ivi, pp. 105-106.

31 Ivi, p. 107.

32 T. Seppilli, *Sul perché e il come di questo numero “messicano” e su qualche ragione più generale*, in “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, numero monografico *La antropología médica en México*,

Zinn e Seppilli concordano sia nel disvelare la dominanza inglese nei rapporti di forza tra le antropologie mondiali sia nel sottolineare la potenziale traducibilità tra diversi linguaggi scientifici. La mancanza di traduzioni è certamente un limite comprensibile; meno comprensibile è che non sia da tutti avvertito come tale. A me pare un po' stucchevole la diffusa giaculatoria sul fatto che l'antropologia italiana non sia nota in campo anglosassone perché non tradotta. Sembrerebbe che pubblicare in italiano equivalga a mantenere il segreto³³. Forse dodici anni fa, con *The Land of Remorse*, la traduzione

compiladora R.M. Osorio Carranza, 29-30/31-32 [ottobre 2010-ottobre2011], 2011, pp. 9-28, p. 10. Rientrato ventenne in Italia, nel 1948, proveniente dal Brasile, dove la sua famiglia si era dovuta rifugiare dieci anni per sfuggire alle leggi fasciste del 1938, Tullio Seppilli è stato tra i primi assistenti di Ernesto de Martino, all'inizio degli anni Cinquanta, periodo in cui lo studioso napoletano esercitava la libera docenza all'Università di Roma. Pur leggendo e parlando un raffinato inglese, Seppilli ne aveva sempre eluso la scrittura per scelta politico-culturale, preferendo lavorare affinché fosse visibile a livello mondiale il portato teorico-metodologico della produzione antropologico-medica in lingue romanze: castigliano, italiano, francese e portoghese. Ricordo come nel 2001, in occasione della seconda riunione internazionale del network scientifico da lui co-fondato, il *Medical anthropology at home* – che si teneva in Catalogna, regione autonoma spagnola in cui la “questione della lingua” è molto viva – una certa tensione emerse nell'assemblea del gruppo quando si dovette decidere in quale lingua parlare.

33 «Written half a century ago, de Martino's theory of magic has been a well kept secret. No longer». Con queste argute e ironiche parole, impresse sulla quarta di copertina, lo storico-etnografo del sogno Charles Stewart ha giustamente elogiato la traduzione di Dorothy Zinn di *Sud e magia* apparsa per HAU Books nel 2015. D'altronde, l'opera di de Martino appare efficacemente utilizzata proprio da Stewart nella sua monografia sui sogni nella Grecia insulare: C. Stewart, *Dreaming and the Historical Consciousness in Island Greece*,

demartiniana di Zinn³⁴ corredata della premessa di Vincent Crapanzano³⁵, le cose cominciarono a cambiare nello spazio pubblico del dibattito (anglofono) mondiale in antropologia. Se è così, si tratta di un cambiamento lentissimo. D'altronde il celebre saggio del 1993 di George Saunders su "American Anthropologist", nonostante il prestigio dell'Autore e della Rivista, non sembrò ispirare molto il campo antropologico anglosassone. Risultò, forse, più influente al "ritorno", prontamente tradotto e discusso qui da noi³⁶.

Chicago University Press., 2017 [2012]. Stewart è inoltre co-traduttore, con Tobia Farnetti, del saggio di de Martino apparso su "HAU" nel 2012: E. de Martino, Ernesto, 2012 [1956], *Crisis of presence and religious reintegration*, prefaced and translated by T. Farnetti and C. Stewart, in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, II, 2, 2012, *Translators' preface: An introduction to "Crisis of presence and religious reintegration" by Ernesto de Martino*, pp. 431-433 / *Translation*, pp. 434-450, edizione originale: *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in "Aut Aut", 31, 1956, pp. 17-38.

34 E. de Martino, *The Land of Remorse*, cit.

35 V. Crapanzano, *Foreword*, cit.

36 Si è verificato in questo caso un effetto di marginalizzazione e/o esclusione. Per una teorizzazione antropologica di entrambi i concetti di vedano alcuni lavori di M. Herzfeld: nel 1987 Herzfeld mostrò come vi fosse rapporto stretto tra la difficoltà di una tradizione di ricerca antropologica nazionale di influenzare il canone antropologico mondiale e la marginalità di quello Stato nei rapporti politici internazionali: M. Herzfeld, *Anthropology through the looking glass. Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press. In un dibattito statunitense del 1997 intorno alle «provocations of European ethnology», Herzfeld notava: «Mutual hostility is counterproductive; as a model more worthy of emulation, let me mention George Saunders's recent (1993) exploration of Ernesto De Martino in this journal and its exposure to local discussion and dissection in the Italian journal Ossimori (Saunders 1995), This study and the reactions to it suggest that De

Tradurre i libri di de Martino in inglese nel mondo anglosassone è ancora oggi in gran parte esito dell'ostinato impegno di Zinn. L'antropologa ha superato nel tempo numerosi ostacoli, incontrando però anche qualche alleato, tra cui la rivista internazionale HAU che le ha consentito di pubblicare nel 2015 la traduzione inglese di *Sud e magia* con il titolo *Magic: A Theory from the South*, dopo avere già pubblicato, tre anni prima, grazie al lavoro congiunto di Tobia Farnetti e Charles Stewart, il saggio demartiniano del 1956 che in inglese suona come *Crisis of Presence and Religious Reintegration*³⁷. Venire

Martino had great implications (many of them never realized because of the parochialism of the “great traditions” of academia) for the development of close relations between anthropology, psychology, and political philosophy»: M. Herzfeld, *Theorizing Europe: Persuasive Paradoxes*, commento in Talal Asad et al. *Provocations of European Ethnology*, in “American Anthropologist”, XIC 99, 4, 1997, pp. 713-715, pp. 714-715. Herzfeld si riferisce a G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, cit., e alla sua traduzione italiana: Id., *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino*, in “Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane”, 7, 1995, pp. 59-92, traduzione dall'inglese di F. Dei, con i commenti di L. de Martino, V. Lanternari, L.M. Lombardi Satriani, T. Galt, D. L. Zinn, e di T. Seppilli in un'intervista di F. Dei. Cionondimeno, la diffusione di *The Land of Remorse* ha avviato un processo che, come ha scritto Zinn, consente di «osservare, con cauto ottimismo, uno sviluppo embrionale di interesse per Ernesto de Martino nel mondo anglofono»: cfr. D. Zinn, *Ernesto de Martino nel mondo anglofono*, “Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica”, 1, 2016, pp. 97-111, p. 97. Si veda a tal proposito l'inserimento di un estratto del classico demartiniano nel cap. 2 di un recente *Reader* statunitense dedicato all'antropologia del cattolicesimo: K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin, eds., *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, University of California Press, Oakland, 2017, pp. 62-73.

37 E. de Martino, *Crisis of presence and religious reintegration*, cit. Nel suo recente studio antropologico sulla nozione di “mondo”, de Pina-Cabral fonda

a conoscenza delle complesse fasi dell'impegno profuso negli ultimi vent'anni per diffondere de Martino negli USA è un'esperienza morale e politica, sia per l'etica del "prendersi cura", che Zinn impersona con la testimonianza biografica, sia per le inattese sovrapposizioni tra campi socio-accademici internazionali e le frizioni tra i valori diversi che li sottendono³⁸. Anche questa seconda traduzione che Zinn ha prodotto, con analoga precisione e maggiore agio, non sembra avere avuto un impatto particolarmente innovativo negli Stati Uniti e nel mondo anglofono. Il sottotitolo (*A Theory from the South*) strizza l'occhio all'efficacia filosofico-teoretica della *Italian Theory*, e il volume ha avuto una certa accoglienza in campo anglofono con alcune recensioni³⁹. Con Zinn superiamo decisamente la fase delle prime

importanti riflessioni sulla nozione demartiniana di "presenza", favorito proprio dalla traduzione inglese di *Sud e magia*: cfr. J. de Pina-Cabral *World. An anthropological examination*, Hau Books, Chicago 2017.

38 Sul concetto di *moral experience* nelle antropologie fenomenologiche anglosassoni cfr. T. Csordas, Thomas, Afterword: Moral Experience in Anthropology, *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, XLII, 2014, 1, pp. 139-152, e D. Zinn, *Ernesto de Martino nel mondo anglofono*, cit.

39 La recensione di K. Poulsgaard, *Review of Ernesto de Martino, Magic: a theory from the south (transl. Dorothy Louise Zinn), Chicago: Hau Books 2015, xvi, 204 pp. ISBN 9780990505099*, in "JASO. Journal of the Anthropological society of Oxford", n.s., VIII, 2, 2016, pp. 285-287, a p. 286 coglie un'importante motivo attualità del testo demartiniano: «Indeed, by showing the ways in which these seemingly incommensurable worlds of 'low' magic and 'high' enlightened modernity can co-exist within the same moment should be an exciting contribution of de Martino's theory for any social scientist faced with situations where local customs grind against the truth claims of modernity, science, and capitalism». Per una lettura antropologico-politica di questo lavoro cfr. il saggio di B. Palumbo, *L'occhio del re*, in questo numero di "Nostos", cit..

traduzioni demartiniane in ambito anglofono, funzionali, allora, a popolarizzare *Il mondo magico*⁴⁰ come studio di un esotismo di matrice italiana interno a un presunto occultismo “new age”⁴¹. Eppure, alcune tracce di quell’immagine stereotipa persistono: popolarizzata e contrastata in un segmento dell’antropologia religiosa francese⁴², una sorta di vocazione demartiniana per l’occulto riaffiora nell’etnografia statunitense italianista contemporanea. Nel quadro di una ricerca antropologica sulle basi neoliberiste che sottendono il fenomeno del mobbing nelle trasformazioni del lavoro in Italia, Noelle Molé⁴³ cita *Sud e magia*⁴⁴ per spiegare una presunta attitudine culturale italiana per l’occulto. Sembra riprodursi una lettura anacronistica che, complice la fretta e il richiamo commerciale del *mainstream*, fa scivolare l’antropologia dell’Italia verso lo stereotipo folklorico contro il quale de Martino medesimo si levò in più occasioni. Per esempio, in Molé la teoria del malocchio come magia intersoggettiva

40 E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.

41 E. de Martino, *Primitive Magic: The Psychic Powers of Shamans and Sorcerers*, traduzione dall’italiano di P. Saye White, Bay Books, N.S.W. Australia 1972.

42 Cfr. ad esempio G. Charuty, *Le retour des métapsychistes*, in “L’Homme. Revue française d’anthropologie”, 158-159, 2001, pp. 353-364; per un quadro del dibattito francese su questi aspetti si veda C. Bergé, *Lectures de De Martino en France aujourd’hui*, in “Ethnologie Française”, XXXI, 3, 2001, pp. 534-547.

43 N. Molé, *Labor Disorders in Neoliberal Italy*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2012.

44 E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.

sembra ispirarsi ai lavori esotizzanti di Sam Migliore⁴⁵, cita un lavoro di Mariella Pandolfi (dalla prospettiva molto diversa⁴⁶), e non tiene conto delle analisi marxiane e post-demartiniane di Clara Gallini⁴⁷, forse utili per coniugare lo studio dell'*evil eye* ai modi di produzione materiale e simbolica del neoliberismo contemporaneo. Non sembra particolarmente pertinente con l'opera demartiniana, il tentativo di cogliere alla base della localizzazione del neoliberismo nel nostro Paese «a sensibility rooted in Italian notions of suspicion»⁴⁸, evocazione che assume piuttosto un senso esotizzante in una rapida estrapolazione comaroffiana del neoliberismo inteso come «the rise of new forms of enchantment»⁴⁹ ovvero come produzione di avanzate “economie” italianamente propense alla dimensione dell'occulto. Forse in *Sud e magia* si potrebbe, invece, cogliere una teoria antropologica dell'*agency*, della sua espropriazione o del suo venir meno, dai risvolti medico-culturali e politici⁵⁰; oppure esaminare le poetiche e le politiche all'opera nella stregoneria dello Stato in Italia⁵¹. Non potrebbe essere, ad esempio, il de Martino studioso della jettatura a Napoli utile a comprendere l'eccentricità delle élites⁵²? O a discernere

45 S. Migliore, *Mal'occhio: Ambiguity, Evil Eye, and the Language of Distress*, Toronto University Press, Toronto-Buffalo-London 1997.

46 M. Pandolfi, *Boundaries within the Body: Women's Suffering in Sothern Peasant Italy*, in “Culture, Medicine and Psychiatry”, 14, 1990, pp. 255-273.

47 C. Gallini, *Dono e malocchio*, “Uomo e Cultura”, («Testi», 9), Flaccovio, Palermo 1973.

48 N. Molé, *Labor Disorders in Neoliberal Italy*, cit., p. 52.

49 *Ibid.*

50 G. Pizza, *Antropologia medica*, cit., p. 81.

51 B. Palumbo, *L'occhio del re*, cit.

gli spiriti del tardo-capitalismo⁵³? In tale ottica, l'espropriazione dell'*agency* di lavoratori e lavoratrici diverrebbe la posta in gioco delle istituzioni e dei precetti neoliberali. Si tratta di suggestioni radicate sulle teorie demartiniane dell'«essere-agito-da»: il *being-acted-upon* della traduzione zinniana.

Chi sia disposto a leggere con attenzione le traduzioni di Zinn, a comprendere la traducibilità del pensiero demartiniano nella sua forma espressiva storicamente situata in una genealogia di classici, coglierà il valore delle versioni internazionali anche ai fini di nuove, auspicabili, edizioni critiche italiane di quell'opera. Si pensi ad esempio all'importanza della scelta zinniana di tradurre «destorificazione» con *de-historification* e non con *de-historicization*. Il problema della versione in altra lingua, infatti, comporta l'apertura di nuove riflessività, centrate su testi e contesti. Essa spinge a letture critiche della potenziale traducibilità che insieme includono e trascendono il mero trasferimento dei significati. Proprio a tal proposito, il caso della nuova edizione critica di *La fine del mondo* in Francia è illuminante. In certa misura, infatti, nel rapporto con la vicenda antropologica italiana, la Francia costituisce, rispetto agli USA, un modello alternativo di tipo dialogico; non solo per le modalità di alleanza con l'Italia o di confronto competitivo tra culture scientifiche romanze interne al medesimo continente; ma anche perché disponiamo di maggiori opportunità di comprensione, grazie a studi importanti prodotti da

52 G. Marcus, *On Eccentricity*, in *Rhetorics of Self-Making*, edited by D. Battaglia, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995, pp. 43-58.

53 J. Comaroff, Jh. Comaroff, eds., *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham-London.

autori capaci di attraversare con grande maestria le zone di sovrapposizione tra campi scientifico-accademici internazionali. Mi riferisco ai lavori sulle aporie della reciproca ricezione tra de Martino e l'antropologia francese⁵⁴. Il «pungente paradosso» della ricezione francese, evocato da Daniel Fabre⁵⁵ (1997: 176), allude a questioni importanti, quali ad esempio le collaborazioni antropologiche di eccellenza tra antropologie romanze e la rete di istituzioni politico-culturali che le sostengono o che ne sono una conseguenza; la sovrapposizione tra campi accademico-scientifici internazionali; e *last but not least* il confronto, coevo e postumo, tra Ernesto de Martino, Claude Lévi-Strauss e Jean-Paul Sartre, intellettuali accomunabili e diversificabili anche a seconda del loro rapporto con la filosofia. Riguardo a *La fin du monde*, si può dunque cogliere la lunga durata della reciproca influenza tra Francia e Italia per comprendere, in particolare, su quale antica aratura del terreno transalpino sia caduto il seme della

54 D. Fabre, *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, cit., pp. 139-182; Id., *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, in "L'Homme. Revue française d'anthropologie", XXXIX, 151, 1999, pp. 207-236; Id., *La réception controversée de La fine del mondo*, in E. de Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 39-44: il testo, incompiuto per la scomparsa dell'Autore, si conclude con una lunga nota di G. Charuty e M. Massenzio da p. 45 a p. 49; G. Charuty, "Keeping your eyes open". *Arnold van Gennep and the autonomy of the folkloristic*, in *Out of the Study and Into the Field. Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*, edited by R. Parkin and A. de Sales, Berghan Books, New York-Oxford 2010, pp. 25-44; Ead., *Introduction. Traduire La fine del mondo*, cit.

55 D. Fabre, *De Martino altrove*, cit., p. 176.

nuova ricezione di un'opera di gigantesca importanza come quella demartiniana.

Un «pungente paradosso»

La fin du monde non è solo una traduzione in francese. Essa ha tutti i caratteri di una nuova edizione critica del più complesso lavoro demartiniano, uscito postumo per Einaudi nel 1977⁵⁶, dodici anni dopo la morte di de Martino, per la cura di Clara Gallini. Nel 2002 e nel 2012, infatti, la seconda e la terza edizione italiana per il medesimo editore torinese, si limitavano a sostituire l'ampia introduzione della sola Gallini⁵⁷, che all'uscita del volume era stata oggetto di dibattito, con un nuovo testo di Gallini e Massenzio⁵⁸, lasciando inalterate le scelte editoriali e di montaggio dei testi inediti effettuate dalla curatrice nel 1977. Frutto di almeno quattro anni di lavoro comune, ma radicata su una consuetudine pluridecennale di confronto, l'edizione francese è apparsa alla fine del 2016 a Parigi, per la cura congiunta di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, nella nuova collana *Translations* dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Essa mantiene le promesse già annunciate in un saggio dei tre curatori uscito, in francese, su una rivista italiana, critico nei confronti delle scelte di Gallini⁵⁹. Il lancio franco-italiano di tale opera, svoltosi ai massimi livelli istituzionali nei due Paesi, ri-

56 E. de Martino, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino, 1977.

57 C. Gallini, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. IX-XCIII.

58 C. Gallini - M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, pp. VII-XXVI.

chiama inevitabilmente la vicenda della ricezione demartiniana in Francia.

Disponiamo da tempo di uno scritto di Fabre su tale argomento, apparso nelle due lingue in versioni successive e diverse⁶⁰. Esso mostra come la traduzione di de Martino in Francia sia l'esito di una diffusione di *longue durée* della sua opera nella repubblica transalpina. Se Saunders⁶¹ sottolineava come nonostante la sua importanza de Martino fosse una figura poco nota al di fuori di Italia e Francia, Fabre individua in quella dimensione transnazionale «lo spazio primario del suo riconoscimento»⁶². Al tempo stesso l'antropologo francese mostra come l'accoglienza delle opere demartiniane in Francia sia stata tanto intensa quanto fugace: *Italie du sud e magie* (1963), *La terre du remords* (1966) e *Le monde magique* (1971)⁶³ furono tradotte in meno di otto anni e sembrarono il frutto di un grande interesse coniugato alla fase storica della decolonizzazione e all'avvio di un'era postcoloniale caratterizzata da una riflessione filosofico-antropologica di segno esistenzialista. Ben presto, però, la folgorazione iniziale lasciò posto all'indifferenza e all'oblio. Interrogando questo paradoss-

59 G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, in "Erreffe. La Ricerca Folklorica", 67-68, *Ernesto de Martino: etnografia e storia*, a cura di A. Signorelli e G. Sanga, 2013, pp. 151-159.

60 D. Fabre, *De Martino altrove*, cit.; Id., *Un rendez-vous manqué*, cit.

61 G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, cit.

62 D. Fabre, *De Martino altrove*, cit., p. 139.

63 E. de Martino, *Italie du sud et magie*, traduzione dall'italiano di C. Poncet, Gallimard, Paris 1963; Id., *La terre du remords*, traduzione dall'italiano di C. Poncet, Gallimard 1966; Id. *Le monde magique: parapsycologie, ethnologie et histoire*, traduzione dall'italiano di M. Baudoux, Marabout, Verviers 1971.

so Fabre riapre un fascicolo importante nella storia dell'etnologia francese: quello dell'ascesa e del rapido declino dell'antropologia esistenzialista⁶⁴. L'interesse per l'antropologia demartiniana, favorito dall'intervento di Michel Leiris, corrisponde a un momento di sospensione della spinta propulsiva dell'antropologia strutturalista levi-straussiana. Inversamente l'altrettanto rapido declino fu determinato dal "ritorno" impegnativo di Lévi Strauss che, superata la fase di allontanamento dall'accademia francese, rappresentata in scrittura dal suo *Tristes tropiques*⁶⁵, tornò a dominare la scena transalpina e di lì quella mondiale, aprendo una rottura definitiva con l'esistenzialismo sartriano. Se, con indulgenza per questa mia rapida sintesi, si considera plausibile tale scenario, allora è ipotizzabile che l'operazione trans-culturale e scientifica di *La fin du monde*, proposta al pubblico francese, proprio da quel punto intenda ripartire, per provare a sciogliere quel paradosso non solo come nuova interrogazione alla storia degli studi, ma anche come avvio di una fase del tutto nuova della ricezione demartiniana in Europa e, forse, in campo mondiale. *La fin du monde* sta anche a segnalare come intorno al rilancio delle potenzialità attuali dell'opera demartiniana si sia impegnato uno dei più importanti avamposti pratico-teorici dell'antropologia francese nel continente europeo: il gruppo di ricerca che fu di antropologia delle società rurali europee che, da Toulouse, aveva prodotto importanti studi sulle pratiche simboliche in Europa, con una costante e profonda conoscenza diretta della vicenda antropologica italiana. Esemplici-

64 G. Maccauro, *Ernesto De Martino in Francia: dallo storicismo all'antropologia della storia*, in "Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica", 1, 2016, pp. 129.150.

65 C. Lévi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955.

cativi i lavori di Fabre e Charuty, che si sono avvalsi, nel tempo, di un fecondo sodalizio umano e scientifico con gli studiosi demartiniani italiani, e in primo luogo con Gallini e Massenzio, già curatori del volume del più importante convegno di studi demartiniani di fine Novecento⁶⁶, ed entrambi fondatori dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, di cui Massenzio è l'attuale presidente.

Possiamo forse dire, grosso modo, che, stante la disponibilità di un confronto con la totalità dei materiali dell'archivio demartiniano editi e inediti, le scelte dei curatori di *La fin du monde* mostrano almeno quattro grandi novità rispetto alla edizione Gallini del 1977: 1) la reintegrazione delle analisi demartiniane sul mondo classico, che appare ispirata allo stesso de Martino, per un libro in cui un capitolo di oltre duecento pagine è intitolato *Mundus*; 2) l'ampia reintegrazione degli scritti filosofici, che erano stati espunti dalla curatrice nel 1977 e solo ventotto anni dopo pubblicati in un'edizione critica a parte: gli *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pastina⁶⁷; 3) la valorizzante riunificazione di un argomento strategico nella struttura dell'opera: il caso della crisi apocalittica del ventitreenne contadino berneese⁶⁸; 4) la volontà di sottrarre *La fine del mondo* alle letture ideologi-

66 È il già citato volume *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, che raccoglie gli interventi all'omonimo convegno svoltosi a Roma e a Napoli dal 19 novembre al 2 dicembre 1995.

67 E. de Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Napoli, Società Editrice Il Mulino, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2005.

68 Si tratta, com'è noto, di uno dei momenti di elaborazione di un modello fondativo dell'etnopsichiatria italiana, condotto attraverso l'analisi antropologica di un esempio descritto come psicopatologico "delirio di fine del mondo". Esso, da un lato, mostra la capacità demartiniana di trasformare in esperienza etnografica la sua metodologia di lettura critica dei dati psichiatrici –

che e critico-politiche che vi vedevano un abbandono del marxismo e una svolta ontologica letta, alla fine degli anni Settanta, come un ritorno a Croce, con l'eccezione di Carlo Ginzburg⁶⁹.

Si tratta di scelte ispirate a un principio motivante: seguire la volontà demartiniana a partire da obiettivi assunti come altrettante chiavi della sua antropologia postuma. In quell'opera, infatti, accade che de Martino ponga in essere un potente percorso riflessivo di riappropriazione del proprio sé intellettuale, che non solo respinge gli stereotipi esteriori di una «trilogia del Sud» che caratterizzerebbe la sua opera precedente, ma allontana gli stessi spettri di Marx e Gramsci, un tempo compagni di viaggio, ora osservati come oggetti di studio, esempi di millenarismo e di un'apocalittica mitologica. L'obiettivo, secondo i curatori, era di restituire alla «somme de sa pensée anthropologique»⁷⁰ i tratti di una *anthropologie de l'histoire* a forte impronta critico-filosofica (Maccauro 2016). È in questa chiave che va valutata la scelta di tradurre «destorificazione» con *deshistoricisation* e non, con il corrispondente francese del zinniano *de-historification*. Il termine rimanda meno al campo semantico dell'*historicisme* e più a quello dell'*historicité*, un regime che qui si vuole declina-

qui riosservati attraverso la descrizione fornite nel 1950 dei medici tedeschi Alfred Storck e Caspar Kulenkampff –, ma evidenzia, dall'altro, la qualità antropologica della sua critica culturale alla *Daseinanalyse* fenomenologica di ascendenza heideggeriana, in psichiatria come in filosofia.

69 C. Ginzburg, Intervento n. 4 in «*La fine del mondo*» di Ernesto de Martino, *Quaderni Storici*, 40, 1979, pp. 228-248, pp. 238-242 [tavola rotonda organizzata presso l'Istituto Cervi di Roma].

70 M. Massenzio, *Le volume-testament d'Ernesto De Martino*, in «*Gradhiva*», 32, 2002, pp. 53-64; Id., *La fin du monde dans l'oeuvre d'Ernesto De Martino*, in E. De Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 29-38.

to al plurale. Da questa consapevolezza a una vera e propria antropologia dell'immaginazione filosofica il passo è fecondo. Ne risulta, ad esempio, di gran lunga ampliata la possibilità di cogliere le complessità del rapporto con le teorie heideggeriane di *Sein und Zeit*, nel quadro di un serrato dialogo critico con la filosofia occidentale. C'è da augurarsi che, ingiustamente escluso dalla *Italian theory*, con questa reintegrazione degli scritti filosofici demartiniani *La fin du monde* contribuisca a una diffusione del "pensiero vivente" demartiniano oltre i confini franco-italiani. Certamente quest'opera potrebbe costituire un riferimento fondamentale per quelle antropologie esistenziali statunitensi che hanno finora trascurato il confronto con la complessità della mediazione antropologica demartiniana di Heidegger e della sua riflessione critico-etnografica sul *Dasein*. Inoltre la reintegrazione dei commentari su Heidegger in questa edizione francese potrebbe favorire una nuova lettura anche da parte dei filosofi italiani che ne avevano criticato qualche malinteso⁷¹. D'altronde, la centralità del cristianesimo, pur nell'assenza di una attenzione demartiniana alle apocalissi apocrife, già rilevata da Alfonso M. di Nola⁷², sottopone la questione del religioso a una possibile rilettura antropologico-comparata delle apocalissi, certamente datata alla fase della decolonizzazione, ma dagli sviluppi tutti da definire nel drammatico momento contemporaneo mondiale, alla luce del quale essa appare suscettibile di nuove interpretazioni teo-politiche⁷³.

71 G. Calogero, *Le categorie di "mondo" e "presenza" nell'ultima riflessione di Ernesto de Martino*, in "Belfagor", LV, 2, 2000, pp. 163-185.

72 A.M. di Nola, *Le "apocalissi" di Ernesto De Martino*, in "La Critica Sociologica", 48, 1978, pp. 40-44.

A corollario di queste scelte innovative, si colloca infine la decisione di espungere i rimandi bibliografici quando ripetuti e di eliminare i riferimenti di pura scheda, non accompagnati, cioè, da commenti analitici o interpretazioni dell'autore, ma contrassegnati tutt'al più da brevi frasi o appunti minimi da sviluppare. Ciò, oltre a includere questa edizione francese nel novero dei contributi indispensabili ai fini di una possibile edizione nazionale delle opere di de Martino, ha il merito di palesare il rispetto rivolto alla edizione di Gallini, che di fatto ne resta valorizzata, sia perché è assunta come riferimento costante di confronto critico, sia perché, stante la decisione dei curatori di rimuovere le notazioni prive di ampio commento, costituisce tuttora un riferimento fondamentale per lo studioso che voglia, ad esempio, cogliere la presenza di un avvio di riflessione su James Joyce o su John Cage e che ritrova questi riferimenti solo tornando all'edizione di Gallini. Questa differenza, che è anche una ric-

73 Per una valutazione teologico-politica dell'attenzione demartiniana al religioso si veda G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 303. Sulla questione religiosa, e in particolare cristiana, la traduzione di *La fine del mondo* è stata nel tempo preparata in Francia anche dalle opere di antropologia religiosa pubblicate da Marcello Massenzio, con particolare attenzione al dialogo tra de Martino e la filosofia (Heidegger, Husserl, Cassirer) e il trascendimento della stessa filosofia da parte di de Martino, in particolare per il concetto di «destorificazione», cfr. M. Massenzio *Sacré et identité ethnique*, Préface de M. Augé, cit., e Id., *Religion et sortie de la religion*, cit. Per un'analisi del rapporto tra de Martino e la filosofia, condotta dal versante filosofico, si vedano S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Prefazione di Marcello Massenzio, studi e ricerche / 3, Università degli studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento, 2013; M. De Caro, M. Marraffa, (a cura di), *La filosofia di Ernesto De Martino*, numero monografico di *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, xxxi, 2, n.s., 2013, pp. 7-137.

chezza, è evidenziata nell'edizione francese da un'opportuna e utile tabella delle concordanze tra le due edizioni, includendo come terzo riferimento la raccolta curata da Pastina⁷⁴.

Il mondo di domani

Quale de Martino emerge in veste anglosassone? Quale de Martino si riafferma oggi in campo francese? E quali sono gli effetti di ritorno di queste due traduzioni sull'antropologia italiana? Da quanto affermato finora, la risposta a tali interrogativi è da ritrovarsi, da un lato, sul piano delle strategie accademico-scientifiche e delle rispettive vicende nazionali; dall'altro, sul terreno della formazione complessiva – selettiva e quindi segnata da rapporti di forza – di un senso comune scientifico globale a carattere antropologico. Ma in ambo i casi, la questione centrale resta la necessaria rimeditazione del pensiero di un antropologo di grandissimo valore. Nel caso anglosassone, la lentezza della ricezione attestata non consente ancora una congrua valutazione dei suoi effetti. Piuttosto, per ora, si configura quasi un modello di esclusione, che si riverbera su nuove generazioni dell'antropologia italiana che rischiano di essere globalmente oscurate nonostante il loro impegno. Va detto con chiarezza che l'operazione di Saunders negli USA non riuscì. Il suo tentativo, altamente meritorio e condivisibile, resta un contributo fondamentale nel determinare i passaggi sopra indicati, ma fallì l'obiettivo sperato di influenzare incisivamente gli antropologi statunitensi, pochi anni prima che fosse pubblicata in Italia la traduzione di *Writing Culture*⁷⁵, convincendoli che nella introduzione a *La terra del rimorso*⁷⁶ e in altri scritti certamente de Martino aveva introdotto il tema della ri-

74 E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit.

flessività e della consapevolezza critica delle maschere testuali ideologiche alle quali indulgevano le narrazioni etnografiche positiviste. Per questo la linea concettuale da valorizzare fu individuata nella celebre nozione di “etnocentrismo critico”⁷⁷. In effetti, neanche la dimostrazione saundersiana della fondamentale importanza degli studi demartiniani per l’analisi antropologica dell’esperienza e della prati-

75 G.E. Marcus, J. Clifford, a cura di, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell’etnografia*, traduzione dall’inglese di A. Aureli, Meltemi, Roma, 1997 [edizione originale: *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London 1986].

76 E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano, 1961.

77 In *La fine del mondo* così de Martino sviluppava la nozione di etnocentrismo critico in chiave antirelativista: «Il pericolo dell’umanesimo etnografico dispiegantesi nell’epoca della seconda rivoluzione industriale e della decolonizzazione è il relativismo culturale. Solo l’occidente ha prodotto un vero e proprio interesse etnologico, nel senso largo di una esigenza di confrontare sistematicamente la propria cultura con le altre sincroniche e aliene: ma questo confronto non può esser condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico, nel quale l’etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, tempo stesso, nell’atto del misurare guadagna coscienza della prigionia storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma e di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all’inizio della ricerca. Solo ponendo in modo critico e deliberato la storia dell’occidente al centro della ricerca confrontante, l’etnologo potrà concorrere a inaugurare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell’etnocentrismo dogmatico» (E. de Martino, *La fine del mondo* cit. [1977], pp. 396-397). Cfr. sulla nozione C. Gallini, *Note su De Martino e l’etnocentrismo critico*, cit. Nella sua *Meditazioncina «demartiniana»* Leonardo Piasere riflette sui limiti occidentalisti dell’etnocentrismo critico demartiniano: «Quello che è da

ca religiosa apparve in grado di riorientare le antropologie anglosassoni, anche se proprio da essa, più di dieci anni dopo, trasse forza la prefazione di Vincent Crapanzano a *Land of Remorse*⁷⁸, nella quale l'antropologo statunitense sottolineava l'importanza dell'approccio demartiniano per un'apertura comparativa del concetto di possessione. Indubbiamente dall'operazione di Saunders derivano anche effetti positivi quali, appunto, le iniziative di Zinn e della rivista HAU. Ma figlio di quel fallimento è anche il passo indietro rappresentato dalle citazioni di de Martino che, come abbiamo visto, in recenti esempi di etnografie statunitensi, più che di un de Martino *hors de soi*, ci parlano quasi di un folklorista *malgré lui*, contribuendo alla diffusione di un'immagine riduttiva dell'etnografo italiano, visto come studioso di pratiche occulte, quasi si trattasse dell'inventore di un esotismo interno.

Nel caso francese la questione è più complessa. De Martino costituisce una possibile risposta alla domanda sul perché fra le due tradizioni, quella statunitense e quella francese, vi sia stato più di un reciproco malinteso culturale⁷⁹. Tra Francia e Italia si è andata determinando una consuetudine dialogica che ha assunto, nel tempo, i tratti di una sorta di sovrapposizione tra campi scientifici. Restano da valutare due punti chiave. Uno riguarda il rapporto con Lévi-Strauss,

attenuare, nel pensiero di De Martino, è la centralità che egli pone nella storia occidentale e quindi la "centralità critica" delle categorie occidentali. Oggi sappiamo che non è vero che solo l'Occidente ha sviluppato un sapere esplicito sull'altro», cfr. L. Piasere, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 130-134.

78 V. Crapanzano, *Foreword*, cit.

79 V. Debaene, *A Case of Cultural Misunderstanding*, cit.; Id., *Far Afield*, cit.

quella “attrazione” da parte di de Martino che già Lewis⁸⁰ aveva ricordato. *La fin du monde* segna un momento di ampliamento di questa riflessione, che tuttavia potrebbe spingersi fino a evidenziare il significato che l’opera di Lévi-Strauss assume per de Martino stesso, in un periodo in cui si rese plausibile presumere reale il suo anatema «brutalmente» pronunciato: «Bisogna distruggerlo», rivolto al grande etnologo francese in una confidenza affidata a Cesare Cases, dal suo letto di ospedale⁸¹. Forse su questo punto occorrerà tornare, anche per comprendere meglio la congiuntura politica, culturale e artistica italiana di quella prima metà degli anni Sessanta⁸² (Ginzburg 2016). Un secondo punto chiave è il rapporto con Gramsci. Il sostanziale rifiuto demartiniano di approfondirne la conoscenza, lasciando agire, nel suo lavoro, l’immagine gramsciana che si era andata sbiadendo nel suo archivio di studioso. Situate nel contesto italiano degli anni Sessanta, entrambe le questioni pongono il problema del rapporto tra processo politico e produzione della cultura. Di là da ogni critica ideologica, la celebre affermazione di Clara Gallini: «Ormai, Gramsci lascia il posto a Heidegger»⁸³ ancora ci pone dei quesiti. È quello che si evince negli interrogativi che Fabre lascia aperti nel suo saggio

80 I.M. Lewis, *Comprendere il mistero delle credenze degli altri*, cit.

81 Si legga il racconto di C. Cases, *Un colloquio con Ernesto de Martino*, in “Quaderni Piacentini”, IV, 23-24, 1965, pp. 4-10, ora in C. Cases, *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 48-55: l’avverbio «brutalmente» è di Cases; sull’episodio cfr. C. Ginzburg, *Qué he aprendido de los antropólogos*, in “Alteridades”, XIX, 38, 2009, pp. 131-139, p. 134.

82 C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, in “Gradhiva”, 23, 2016, pp. 194-213.

83 C. Gallini, *Introduzione*, cit., p. LXXXVI.

sulle controverse ricezioni della *Fine del mondo*, indicando come luogo dove cercare una possibile risposta proprio quell'ampia e dibattuta introduzione che Gallini aveva apposto a un'opera di fondamentale utilità per l'antropologia mondiale contemporanea:

La préface de Clara Gallini est aujourd'hui d'une lecture passionnante car, outre ses contenus intinsèques, elle invite a une mise en situation et à une compréhension contextuelle qu'il faudret pour-suivre en connectant champ politique et champ du savoir. [...] Quel est ce basculement qui fait que De Martino se retrouverait rejeté loi dans le passé? D'ou provient cette accélération soudaine du temps qui rendrait obsolètes des pans entiers de pensée?⁸⁴

Infine, un'ulteriore indicazione sull'urgenza di una lettura politica dell'idea di mondo, che trova senso solo nella prospettiva della sua fine⁸⁵, ci viene proprio da un testo demartiniano, in precedenza trascurato⁸⁶. Esso costituisce uno dei due momenti in cui de Martino espose pubblicamente il suo *work in progress*, insieme al noto saggio sulle apocalissi culturali e psicopatologiche⁸⁷. Si tratta dell'intervento che il grande antropologo tenne a un convegno di filosofia organizzato da Pietro Prini all'Università di Perugia, nel quale una lettura politica dell'apocalisse sembrò per un momento ridischiudere le ali al

84 D. Fabre, *La réception controversée de La fine del mondo*, cit., p. 44.

85 P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015.

86 Clara Gallini ne dava unicamente il riferimento bibliografico in C. Gallini, *Introduzione*, cit., p. X, insieme a quello relativo al saggio demartiniano sulle apocalissi: E. de Martino, *Apocalissi Culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 1964, 69-71, pp. 105-141.

87 *Ibid.*

vento di un nuovo mondo possibile⁸⁸. Fu l'ultimo discorso pubblico di Ernesto de Martino⁸⁹, prima della sua morte precoce avvenuta il 6 maggio del 1965. A conclusione di quell'intervento, che ora apre l'edizione francese di quest'opera, de Martino scrive, e lo cito, volutamente in francese quale omaggio alla traduzione:

et la fin d'un monde ne signifiera pas la fin du monde mais, simplement, le monde de demain⁹⁰.

Epilogo: «Juste la fin du monde»

Le fils retourne dans sa famille pour l'informer de sa mort prochaine. Ce sont les retrouvailles avec le cercle familial où l'on se dit l'amour que l'on se porte à travers les éternelles querelles. De cette visite qu'il voulait définitive, le fils repartira sans avoir rien dit⁹¹.

Quando il giovane poeta, drammaturgo e regista Jean-Luc Lagarce, da studente a Berlino alla fine degli anni Ottanta del Novecento, scoprì di avere l'Aids e che gli restavano pochi anni di vita, scrisse un testo per il teatro, in cui l'indicibile trovasse non già una forma espressiva articolata, ma ridiventasse, come era stato per Samuel Beckett, motivazione stessa per un (impossibile) racconto: una forma di azione espressiva per dire il silenzio. Le affinità con il cuore del pro-

88 P. Prini, a cura di, *Il mondo di domani*, Abete, Roma 1964.

89 E. de Martino, *Il problema della fine del mondo*, in P. Prini, a cura di, *Il mondo di domani*, cit., pp. 225-231.

90 E. de Martino, *La fin du monde*, cit., p. 66.

91 J.-L. Lagarce, *Juste la fin du monde*, Éditions Le Solitaires Intempestifs, Besançon 2016 [1990].

getto demartiniano colpiscono, nella connessione all'apocalisse e in una prospettiva filosofica esistenzialista, che riflette sul tempo e l'alterità. Analogie che assumono una luce particolare soprattutto quando la *pièce* lagarciana riappare in Francia adattata dal regista Xavier Dolan per il cinema *mainstream*, e nel settembre del 2016 vince il Gran Premio della giuria a Cannes, negli stessi giorni in cui l'*atelier* di *La fin du monde*, durato quattro anni e oltre, attraverso la selezione, traduzione e riedizione critica dell'opera demartiniana, giunge a termine con la nuova pubblicazione lanciata nello spazio pubblico e scientifico franco-italiano.

Ignorato nel corso della sua breve vita, Lagarce – *È solo la fine del mondo* è del 1990 e la sua morte a trentotto anni è del 1995 – è da circa dieci anni l'autore più rappresentato in Francia dopo Molière, entrato a far parte nel 2008, con quell'opera teatrale, del cartellone della Comédie Française e subito ripreso in Italia da Luca Ronconi e Franco Quadri⁹², in un confronto artistico *face à face* a carattere inter-istituzionale tra l'*establishment* teatrale francese e quello italiano. Non ripercorro qui i passaggi che hanno portato Lagarce da autore sconosciuto a drammaturgo celebre. È però interessante anche solo alludere a una possibile riflessione sul concetto di "opera postuma", che ancora accomuna quella *pièce* a *La fine del mondo* demartiniana, e che mi pare un motivo oscurato financo nelle antropologie filosofico-politiche o estetiche che riflettono sull'"aura", viva o perduta delle scritture e delle pratiche artistiche. Ciò che emerge nettamente nello stile di Lagarce è la capacità di inscenare l'assenza, ovvero il fallimento dell'efficacia dialogica nel confronto tra personaggi social-

92 Id., *Teatro I*, a cura di F. Quadri, introduzione di J.-P. Thibaudat, Ubulibri, Roma, 2009.

mente rilevanti, il vuoto esistenziale e la stessa inconsistenza istituzionale dei gruppi sociali (colleghi, famiglia, amici, compagnia teatrale), facendo emergere un oltre nello «spazio vuoto» dell'azione teatrale⁹³. Proprio in quel «vuoto oltre» che a de Martino apparve «minacciosamente onniallusivo»⁹⁴ è individuata qui una possibilità di agire. L'opposizione inerzia/movimento non è autoevidente, e non è neanche una dicotomia paradossale, poiché dal «vuoto oltre» sprigionano forze differenti che non si collocano staticamente in un polo o nell'altro: il movimento non coincide con lo spostamento e l'inerzia ha in sé una potenza muscolare. Un'inerzia densa di rivolta può stagliarsi in luogo dell'insorgenza o dopo il tramonto retorico dell'azione e della sua critica⁹⁵. Forse solo alla forza politico-fisica dell'ironia – È “solo” la fine del mondo – è lasciata una speranza che allude al nulla.

Ho sperimentato personalmente questo processo creativo corporeo, critico e riflessivo, partecipando da antropologo alla recente *performance* del gruppo teatrale Nontantoprecisi, dal titolo *Massacro. Teatro senza difese*, che ha agito nella (e agitato la) cornice delle forme celebrative nel centenario della rivoluzione d'Ottobre del 1917, alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna di Roma⁹⁶. Come mi è accaduto alla lettura di Lagarce, mi sono trovato immerso nella poetica di un teatro post-beckettiano, per così dire, un teatro del «vuoto oltre», in-

93 P. Brook, *The empty space*, MacGibbon & Kee, London, 1968.

94 E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], cit., p. 59.

95 G. Pizza, *Per un'antropologia (politica) della noia*, in Otto Fenichel et al., *Noia*, Grenelle, Potenza 2017, pp. 115-153.

96 Nontantoprecisi, *Massacro. Teatro senza difese*, <http://nontantoprecisi.blogspot.it>, Roma 2017.

teso come tentativo di-sperato, e perciò denso di speranze operose e nuove, di abitare le cornici costruite tra pubblico e attori, per aprire un cuneo critico-riflessivo nell'attuale conformismo dell'indifferenza e del cinismo, che punta a saturare il senso comune.

Un'analoga ricerca aveva portato Samuel Becket fino «alle soglie del nulla», per dirla con le parole di de Martino⁹⁷, e proprio per questo l'antropologo italiano guardò con intensa attenzione al drammaturgo irlandese in *La fine del mondo*, fino a dedicare un'analisi di grande interesse all'opera *En attendant Godot*⁹⁸. Nella poetica assurdità di un'impossibile messa in scena teatrale del mondo vuoto, l'antropologia della fine del mondo non poteva che riorientare il proprio sguardo analitico nel quadro di un'attenzione storica alle nuove partiture intrecciate della crisi e della critica, generatesi con la modernità stessa. Per i commentari demartiniani sulle forme della creatività artistica e letteraria di Lawrence, Sartre, Camus, Joyce, Mann, Kafka, Proust, Moravia, fino al «profetismo musicale» di John Cage⁹⁹ e ad altro ancora - dietro i quali vi erano spesso le suggestioni del sociologo della letteratura Romolo Runcini¹⁰⁰ - il libro di

97 E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], cit., p. 503.

98 E. de Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 317-319.

99 Nel capitolo dedicato all'apocalisse dell'Occidente, alla p. 473 di E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], cit., leggiamo in sequenza due appunti: «Cage e l'avanguardia musicale d'oltre oceano. Cage profeta della disorganizzazione musicale. / Il teatro dell'assurdo: Beckett».

100 La collaborazione di Runcini era indicata già nel processo verbale della riunione del 6 luglio 1965, all'indomani della morte di de Martino, aperta dalla presentazione del piano redazionale dell'opera da parte di Angelo Brelich, ora pubblicato per la prima volta nella parte introduttiva di G. Charuty, *Traduire La fine del mondo*, cit., p. 21). Si vedano inoltre le citazioni di Runcini

de Martino può essere considerato non solo «l'oeuvre fondatrice d'une ethnopsychiatrie autochtone»¹⁰¹, ma anche un testo di antropologia critica della letteratura. Esplorare le ragioni di questa sensibilità per i dialoghi tra antropologia, arte, filosofia, letteratura, è una possibilità ulteriore di riesaminare il confronto tra antropologia italiana, francese, e nordamericana, anche rispetto al lascito internazionale di Ernesto de Martino.

in E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], e successivamente R. Runcini, *I cavalieri della paura crisi dei valori e crisi d'identità nella cultura europea tra le due guerre*, Pellegrini, Cosenza, 1989, che raccoglie vari saggi pertinenti.

101 G. Charuty, *Traduire La fine del mondo*, cit., p. 12.

LA CRISI E L'OLTRE

«Un'epoca di crisi, di senilità, di smarrimento»: così, nelle pagine della *Fine del mondo* dedicate all'apocalisse borghese, Ernesto de Martino descriveva la particolare congiuntura che la civiltà occidentale stava attraversando negli anni Sessanta del secondo dopoguerra. Il suo vasto lavoro comparativo sui significati culturali dell'apocalisse si apriva così all'interrogazione sulle particolari declinazioni che il tema del finire veniva ad assumere nell'ambito del nostro mondo culturale. La crisi, già descritta e analizzata in relazione al *Mondo magico*, alla morte e al pianto rituale arcaico, al rimorso della tarantola pugliese, si presentava nella società borghese occidentale nella forma, ancor più preoccupante, di una «catabasi senza anabasi», sintomo di un malessere che non trova mezzi di riscatto culturale, strumenti per una possibile reintegrazione. Come nell'esperienza psicopatologica, «la catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile» non preludono a un nuovo inizio e a un riscatto, ma si presentano come «apocalisse senza escaton», «perdita di senso e di domesticità del mondo, naufragio del rapporto intersoggettivo umano, minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di un futuro operabile co-

munitariamente secondo umana libertà e dignità, e infine rischi di alienazione che si avvertono inclusi, se non nel progresso della tecnica, certamente nel tecnicismo e nella feticizzazione della tecnica». È dunque l'assenza di un «oltre», di un «futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità», e non la crisi in sé, a caratterizzare l'apocalisse borghese, avvicinandola a quella psicopatologica.

Come ai tempi in cui scriveva de Martino, la crisi e il finire sono ancora tra noi, in forme in parte nuove, ma che entrano in risonanza con i temi da lui sollevati. «Il terrore atomico della fine», il timore che l'umanità di autodistrugga per «l'impiego antiumano della sua sapienza tecnica» assume significati nuovi che rimandano all'emergere di una nuova apocalittica, quella ambientale, e a una nuova angosciosa declinazione del finire, nell'immagine di uno sviluppo economico che procede a costo della contaminazione del pianeta (non più mondo, non più umanamente operabile), e, incurante, si lancia verso l'inevitabile esaurimento delle sue risorse. La crisi economicofinanziaria dei paesi «avanzati», sempre sul punto di finire, sempre più grave e profonda, lascia intravedere vistose crepe in quel «nuovo ordine mondiale» che, dopo il «secondo 89», sembrava a tal punto trionfante che alcuni si erano affrettati a dichiararlo definitivo decretando la «fine della storia». Se l'apocalittica marxiana, nella quale de Martino vedeva rovesciarsi «in termini almeno tendenzialmente secolari e civili» la tradizione apocalittica cristiana, sembrava ancora capace di indicare un «oltre», la sua eclissi sembra aver reso sempre più difficile pensare un «futuro operabile comunitariamente». Con la crisi, che appare ormai come orizzonte permanente, la «malattia degli oggetti» e la «catastrofe del mondano» ritornano a invadere le vite e le esperienze dei soggetti. Continuare a intrecciare i fili della riflessione demartiniana sull'apocalisse, sulla fine, sulla crisi, con i molti spunti dati dalla contemporaneità e con le ricerche in corso è la finalità cui aspira questo seminario interdisciplinare.

Con questo testo, redatto per l'occasione, l'Associazione Internazionale Ernesto de Martino presentava al pubblico e agli studiosi interessati il seminario La crisi e l'oltre, che si sarebbe tenuto a Bassano Romano (VT) il 23 e 24 ottobre 2015. Realizzato grazie al contributo finanziario e organizzativo del Comune di Bassano Romano, il seminario ha riunito un gruppo di studiosi, per la maggioranza antropologi, che – a partire dai pochi essenziali spunti suggeriti in questa traccia – hanno discusso del tema della crisi nelle varie declinazioni che esso assume nell'opera di de Martino, e dei modi in cui le sue interpretazioni e le sue analisi possono fornire strumenti per leggere la contemporaneità, secondo lo stile che era stato proprio dei seminari della Scuola Estiva di Alta Formazione di cui La crisi e l'oltre intendeva essere la prosecuzione ideale¹.

Dopo un fastidioso incidente iniziale che ha causato una certa irritazione e qualche piccolo disagio dovuto al cambiamento di sede, il seminario è stato ospitato con cordiale generosità presso il convento di San Vincenzo², dove si è svolto con buona partecipazione di pubblico.

1 Istituita nel 1998, subito dopo la fondazione della Associazione, e a lungo organizzata in collaborazione con l'Istituto Italiano di Studi Filosofici e il locale Liceo delle Scienze sociali "Mariano Buratti", la Scuola ha rappresentato negli anni un prezioso luogo di incontro e di riflessione, dal quale sono nate collaborazioni, ulteriori iniziative, nonché una serie di importanti pubblicazioni: vedi in particolare C. Gallini (a cura di), *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005; C. Gallini e G. Satta (a cura di), *Incontri etnografici*, Meltemi, Roma 2006. L'ultima edizione della Scuola, la X, si è tenuta nel mese di settembre 2008.

2 L'iniziativa deve molto all'impegno dell'Assessore alla Cultura Ugo Pierallini e della Consigliera Loredana Fraleone, che l'hanno fortemente incoraggiata e sostenuta. L'amministrazione, credendo nel valore culturale del semi-

Riteniamo opportuno riprendere in questa sede alcuni tra gli interventi, che costituiscono, per continuità tematica, il nucleo centrale del seminario.

Il testo che segue costituisce una rielaborazione della relazione introduttiva da me tenuta in occasione del seminario.

Nell'introdurre il seminario, mi sembra opportuno tentare di presentare brevemente le riflessioni dalle quali è scaturito. Lo farò in modo un po' frammentario, ma spero ugualmente intelligibile, allineando – come avrebbe detto Ernesto de Martino – una selezione di passi dalle sue riflessioni sulla fine del mondo che ci sollecitano a ragionare intorno alla crisi e alla sua relazione con il tema culturale dell'apocalisse.

Comincerei da un commento che de Martino annota dopo aver trascritto, traducendolo, un passo da un articolo di Wetzel sul vissuto di fine del mondo pubblicato nel 1922 in una rivista tedesca di psichiatria. Wetzel si interrogava intorno a somiglianze e differenze tra esperienze psicopatologiche e esperienze riconducibili al campo della psicologia religiosa:

nario, avrebbe voluto poter usufruire – in modo peraltro consono alle sue caratteristiche – del Palazzo Giustiniani-Odescalchi, un importante patrimonio pubblico bassanese che aveva già in precedenza ospitato una edizione della Scuola estiva. La Soprintendenza per il Polo museale del Lazio, dopo aver tenuto in sospeso l'amministrazione fino all'ultimo momento, ha infine negato l'uso per l'iniziativa, suscitando una comprensibile irritazione nell'amministrazione comunale di Bassano Romano e costringendola a trovare in brevissimo tempo una sede alternativa.

[esperienze] che, rispetto alla loro qualità e alla loro forma, in apparenza si manifestano del tutto simili ma che in realtà, rispetto alla loro origine, *sono di tipo radicalmente diverso*³.

È lo stesso de Martino a sottolineare queste ultime parole, che sono riportate in corsivo nell'edizione della *Fine del mondo* curata da Clara Gallini⁴. Una sottolineatura che trova immediata esplicitazione nel commento con cui de Martino accompagna la traduzione:

In questo passo di Wetzel è racchiuso il problema – qui lasciato senza soluzione, e neppure esattamente formulato – che sta alla base della progettata monografia sulla “fine del mondo” come simbolo culturale. In che cosa sta quel “completamente diverso” che distingue la esperienza apocalittica culturalmente operosa dalla esperienza schizofrenica del crollo dell'universo?⁵

L'interesse di Ernesto de Martino per la psicopatologia ruota anche, come lui stesso avverte, intorno a questo interrogativo: come spiegare le evidenti somiglianze tra esperienza psicopatologica e esperienza religiosa? E, nello stesso tempo, cosa rende *completamente diversa* l'esperienza psicopatologica della fine del mondo dal tema culturale dell'apocalisse, cioè dall'«esperienza apocalittica culturalmente operosa»?

3 A. Wetzel, *Das Weltuntergängerlebnis in der Schizophrenie*, in “Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie“, 78, 1922, pp. 403 sgg.; cit. in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino [I ed. 1978], 2002, p. 30.

4 Nella pagina dattiloscritta dell'Archivio dove è riportato il passo di Wetzel (23.5.7), la parte che nel testo a stampa appare in corsivo è infatti sottolineata a penna dallo stesso de Martino.

5 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 30.

È lo stesso de Martino a indirizzarci ripetutamente verso le possibili risposte. In un altro passaggio delle note per la *Fine del mondo*, de Martino trascrive la seguente citazione da un altro testo di psichiatria sulla esperienza schizofrenica di fine del mondo:

Nel vissuto di fine del mondo si manifesta “un essere sottratto almeno parzialmente al mondo comune e un essere immesso in un mondo privato” [...] (H. Kunz [...])⁶.

Segue un lungo commento:

Non potrebbe qui essere meglio reso il vissuto di fine del mondo come vissuto della perdita della intersoggettività dei valori che rendono il mondo possibile come mondo umano. Il segno interno della mondanità, ciò che costituisce il suo carattere fondamentale di normalità, è la sua progettabile intersoggettività, il suo appartenere ad una prospettiva di operabilità socialmente e culturalmente condizionata: e non a caso il termine più pertinente per designare la normalità del mondo è attinto dalla vita associata, onde mondo normale e “domestico”, “familiare”, “mio” in quanto comunicabile agli “altri” (e sia pure ad un gruppo soltanto di altri, socialmente e culturalmente condizionato: a quegli altri che stanno con noi nello stesso domicilio, che vivono nello stesso paesaggio, che abitano lo stesso villaggio, la stessa patria, che partecipano dello stesso gruppo, che parlano la stessa lingua o dialetto, che hanno in comune con noi memorie, istituti, costumi, sensibilità, avversioni, speranze).

La perdita della “normalità” del mondo è il perdersi della sua storicità, il suo uscire dal cammino che dal “privato”, porta al “pubblico”: poiché il “privato”, l'intimo, il personalissimo ha un senso fisiologico quando racchiude una promessa di pubblicizzazione,

6 Ivi, p. 49.

quando è immerso come momento in una dinamica di valorizzazione intersoggettiva, quando diventa prima o poi parola e gesto comunicanti: l'idoleggiamento della incomunicabilità, salvo non abbia un significato polemico verso l'irrigidimento dei valori socializzati e comunemente ammessi, e non stia quale segno di un nuovo sforzo di ripresa dell'umano in vista di una più profonda comunicazione, assume un carattere tendenzialmente morboso. di affiorante egotismo, di caduta dell'ethos della presenza, di amore che abdica ritirandosi dal suo inesauribile compito mondano; e non a torto si guarda con sospetto o con sgomento o con pietà a quanti passano i loro giorni a magnificare l'ineffabile che portano dentro, il tesoro che nascondono in petto, e di cui son di solito avari per altri, salvo a rompere il riserbo e a offrire prodotti cifratissimi in fogli scritti e tele colorate e materie maneggiate⁷.

La perdita della dimensione intersoggettiva, il rinserrarsi in un mondo privato e incomunicabile, e dunque inoperabile, è ciò che caratterizza il vissuto psicopatologico di fine del mondo.

Ma la risposta più chiara e lineare all'interrogativo ripreso da Wetzell, de Martino la formula in quella "comunicazione" che chiude la *Fine del mondo*: testo piuttosto articolato e compiuto, la cui destinazione originale non era stata indicata con precisione da Clara Galini, all'epoca della prima pubblicazione della *Fine del mondo*, e che noi sappiamo essere il testo di un intervento tenuto a Perugia al convegno organizzato da Pietro Prini (1964)⁸. Qui lo studioso scrive:

La fine del mondo come vissuto psicopatologico è la esperienza di un rischio radicale, incompatibile con qualsiasi cultura, e cioè

7 Ivi, p. 50.

8 Vedi Pizza, *supra*, p. 230.

l'esperienza di non poter iniziare nessun mondo possibile, cioè di non poter oltrepassare la situazione nel valore⁹.

Per combattere questo rischio la vita religiosa configura l'al di là "orizzonte", cioè un piano socializzato per evocare, provocare e configurare l'al di là, e per riappropriarsi sotto forma di destini, di compiti, di valori positivi ciò che nella crisi sta soltanto come annientamento della presenza¹⁰.

E ancora: «Nell'orizzonte mitico escatologico la fine del mondo muta di segno. Il suo rischio si muove verso la reintegrazione»¹¹.

È dunque nella presenza di un "oltre" (il termine ricorre più volte in questo testo demartiniano), di un "orizzonte" dove la crisi, rischio antropologico permanente, legato alla stessa condizione umana, possa essere socializzata e trovare risoluzione, attraverso gli strumenti mitico-rituali di reintegrazione della presenza, che si trova la risposta all'interrogativo di Wetzel.

Ciò che caratterizza l'esperienza psicopatologica, differenziandola da quella culturale, è proprio che la crisi si presenta «senza possibile "oltre"»¹². L'"orizzonte" mitico-rituale, ciò che permette alla crisi di "mutare di segno", che permette di dischiudere un "oltre" dove la crisi possa trovare soluzione, rappresenta la risposta all'interrogativo suscitato dalla lettura di Wetzel.

Proprio per questo, nel seguito della "comunicazione", de Martino si concentra sulla esperienza apocalittica moderna e sulla

9 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 632.

10 Ivi, p. 634.

11 Ivi, p. 633.

12 *Ibid.*

sua problematica relazione con l'“oltre”. de Martino è particolarmente interessato all'esistenza di

una apocalittica non religiosa, e senza escaton, nella quale si trova variamente coinvolta una parte non irrilevante della cultura occidentale¹³.

[Questa] insidiosa apocalittica occidentale è caratterizzata dalla perdita di senso e di domesticità del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo umano, dal minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità, e infine dai rischi di alienazione che si avvertono inclusi, se non nel progresso della tecnica, certamente nel tecnicismo e nella feticizzazione della tecnica¹⁴.

È proprio qui, «nella valutazione della apocalisse senza escaton» che si rivela uno dei principali valori euristici attribuiti da de Martino al documento psicopatologico, cioè a quel documento «dove si manifesta il rischio della nuda crisi senza orizzonte»¹⁵.

La diagnosi è piuttosto chiara. È proprio nella nostra contemporaneità che vediamo il tema del finire distaccarsi dall'apocalittica tradizionale, che attraverso la configurazione di un orizzonte mitico contiene il rischio della perdita della presenza e ridischiede la possibilità di un nuovo inizio, e avvicinarsi all'esperienza psicopatologica.

13 Ivi, p. 690.

14 Ivi, p. 691.

15 Ivi, p. 694. Va sottolineata, anche se non è qui possibile approfondirne le implicazioni, la distanza rispetto a precedenti concezioni del rapporto tra documento psicopatologico e fenomenologia magica primitiva che avevano caratterizzato il lavoro sul mondo magico.

È infatti nella nostra società, dove «il ricorso alla protezione mitico-rituale è reso inautentico proprio dall'ampiezza del sapere e dell'operare tecnici»¹⁶, che la crisi non trova sbocco in un "oltre", in un "al di là", in un "orizzonte" che permetta di "oltrepassarla", di iniziare un nuovo mondo.

È soprattutto (anche se non solo) nella nostra società che il rischio antropologico permanente della crisi della presenza, non trovando istituti capaci di realizzare una protezione efficace, invade le vite e espone i soggetti alla caduta nel mondo privato e incomunicabile della psicopatologia.

Si tratta di una diagnosi che rimette in discussione, almeno implicitamente, alcune acquisizioni di lungo periodo della ricerca di Ernesto de Martino.

Nel *Mondo magico*, infatti, cioè nella ricerca dove aveva compiuto «la scoperta fondamentale» della crisi della presenza, de Martino metteva in scena, nella persona del mago, dello sciamano, del "Cristo magico", la conquista del «bene supremo della presenza» all'interno di un contesto dove questa non era garantita. Il «dramma storico del mondo magico» riguardava un'esperienza lontana da quella occidentale moderna, dove la presenza è garantita e non deve continuamente essere riaffermata di fronte al rischio del non esserci. È vero che in qualche passaggio, già ai tempi della stesura del *Mondo magico* affiorava il dubbio rispetto a questa distribuzione delle parti: Cesare Cases per primo ha acutamente individuato nel testo le tracce di un *transfert* della crisi dell'Occidente (tema che, non dimentichiamolo, è fin dalla giovinezza tra i pensieri di Ernesto de Martino); nei materiali preparatori del *Mondo magico*, ho creduto di trovare con-

16 Ivi, p. 643.

ferma alla osservazione di Cases nelle parole di de Martino, in alcuni appunti dove una particolare declinazione di questo tema era esplicitamente accennata, sebbene in forme ancora diverse da quelle che qui stiamo commentando: la crisi, infatti, assume lì più la forma del “ritorno” del primitivo nel pieno della modernità, che non di un male annidato nel cuore stesso dell’esperienza moderna¹⁷.

Nelle note preparatorie dell’opera sulle apocalissi culturali, Ernesto de Martino arriva quasi a capovolgere il punto di vista dal quale era partito nel *Mondo magico*: «La lontana terra di salvezza con il suo mondo magico l’abbiamo tra noi»¹⁸. E il primitivo appare ora in una luce tutta diversa:

L’immagine di un “primitivo” interamente immerso nelle partecipazioni commoventi, la *Sehnsucht* di epoche eminentemente creatrici non ancora sciupate dalla fase della utilizzazione, e che sarebbero vissute senza residuo in una felice coinonia con gli astri, con le piante, con gli animali e col cosmo tutto, hanno certo la loro motivazione e le loro ragioni: ma in sostanza sono espressioni di letteratura della crisi, sia essa etnologica, o filosofica, o saggistica, o narrativa, o poetica¹⁹.

Non è questa una chiara formulazione di quello che Cesare Cases chiamava il *transfert* della crisi dell’Occidente? Non è stupefacen-

17 Si veda il mio saggio sulle *Fonti etnografiche del Mondo magico*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 57-77, poi incluso come postfazione in E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 [I ed. 1948], pp. 275-299.

18 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 40.

19 Ivi, p. 531.

te che ciò che aveva rappresentato per de Martino una caratteristica saliente del “primitivo”, dell’Altro più lontano, posta a fondamento di una intera filosofia della storia, si presenti qui come proiezione, forse addirittura fantasma, dell’Occidente, nascosto nel suo più profondo essere. Quale che sia il valore di verità di tutto ciò che è stato scritto, da Lévi-Bruhl in poi, sulle “partecipazioni commoventi” che caratterizzerebbero il “primitivo” (e de Martino non sta affatto affermando che tutto ciò sia privo di fondamento), resta il fatto che si tratta comunque di “letteratura della crisi”, e cioè di riflessi delle declinazioni culturali del tema del finire nella nostra società, che non sarebbero stati pensabili senza quelle declinazioni. Non sarebbe stato possibile riconoscere nel primitivo le “partecipazioni commoventi” se queste non fossero entrate in risonanza con esperienze e memorie moderne.

Sembra quasi di assistere a una inversione del tema del Cristo magico, o perlomeno alla chiusura di una parabola della storia della cultura. Se il *Mondo magico* aveva visto la conquista del bene supremo della presenza, l’era contemporanea vede affermarsi il rischio radicale della sua dissoluzione, cui non riesce a contrapporre strumenti che ne possano garantire la reintegrazione.

Non è nel mondo magico primitivo, ma nel cuore stesso della modernità che si annida quella «apocalisse senza escaton» che confina con la malattia mentale, perché priva di un orizzonte che permetta la reintegrazione e faccia seguire alla «catastrofe del mondano» l’«anastrofe» della cultura²⁰.

Come nell’esperienza psicopatologica, «la catastrofe del mondano, del domestico, dell’appaesato, del significante e dell’operabile»

20 Ivi, pp. 636-637.

non preludono a un nuovo inizio e a un riscatto, ma si presentano come «apocalisse senza escaton»:

perdita di senso e di domesticità del mondo, naufragio del rapporto intersoggettivo umano, minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di un futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità, e infine rischi di alienazione che si avvertono inclusi, se non nel progresso della tecnica, certamente nel tecnicismo e nella feticizzazione della tecnica.

Anche l'apocalittica marxiana, nella quale de Martino vedeva rovesciarsi «in termini almeno tendenzialmente secolari e civili» la tradizione apocalittica cristiana, sembra essere coinvolta nella crisi di autenticità delle prospettive escatologiche. Con la sua eclissi sembra naufragare la possibilità di indicare un «oltre», rendendo sempre più difficile pensare un «futuro operabile comunitariamente».

Con la crisi, che appare ormai come orizzonte permanente, la «malattia degli oggetti» e la «catastrofe del mondano» ritornano a invadere le vite e le esperienze dei soggetti.

Queste sono le riflessioni, certo molto parziali e bisognose di elaborazione, da cui è nata l'idea di questo seminario.

APOCALISSE CULTURALE
E MUTAZIONE ANTROPOLOGICA:
SU DE MARTINO E PASOLINI

1. Come è stato osservato da Clara Gallini e Marcello Massenzio nella *Introduzione* alla seconda edizione dell'opera postuma *La fine del mondo*¹, Ernesto de Martino elabora e, in certo senso, supera negli scritti di questo volume temi e spunti rinvenibili nella sua produzione saggistica della prima metà degli anni Sessanta del Novecento: si pensi, in particolare, al saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, pubblicato nel 1964². L'oggetto complessivo della riflessione demartiniana di quest'ultima fase è costituito senza dubbio – come è stato più volte osservato – dalla drammatica esposizione della civiltà occidentale moderna e contemporanea alla particolare

1 C. Gallini - M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, pp. VII-XXVI; I ed., a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino 1977.

2 E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 69-71, 1964, pp. 105-141.

minaccia della tentazione apocalittica, di una particolare tentazione apocalittica senza ritorno, senza *escaton*. A tale riguardo de Martino precisava che

già il solo fatto che la Stimmung apocalittica sia polemicamente caratterizzata “senza escaton” denota quanto essa appaia nuda crisi e quanto perciò sia elettivamente preparata ad essere illuminata dal documento psicopatologico³.

vale a dire dalla nuda realtà di una informe disgregazione psicopatologica. In connessione con ciò de Martino poteva affermare con decisione che «fra tutte le apocalissi culturali» la «apocalisse senza escaton dell'occidente moderno e contemporaneo» appare «*più di tutte le altre rischiosamente prossima alla crisi radicale dell'umano*»⁴.

In un altro passo de Martino a tale «crisi radicale dell'umano» dava il nome di «malattia»:

Che l'occidente senta una profonda esigenza di un bagno nella vita, e che questa esigenza testimoni del suo tentativo di riabbracciare una vitalità che gli sfugge, è comprensibile in un'epoca di crisi, di senilità, di smarrimento. Ma se non si può prescrivere in astratto di quanto occorra perdere il mondo ordinato per ricondurlo di nuovo all'ordine, ciò che importa è che la ripresa avvenga, quale che sia il livello cui si deve scendere per tale riprendere: avvenga, cioè, la ripresa verso la forma, verso i valori, verso l'ordine intersoggettivo, comunicabile, umano⁵.

3 E. De Martino, *La fine del mondo*, I ed., cit., § 261, pp. 470-471.

4 *Ibid.* (corsivo mio).

5 *Ivi*, § 263, p. 472.

Invece nell'oggi, «nell'attuale congiuntura culturale» – de Martino concludeva con allarme inequivocabile – «[S]ussiste tuttavia il pericolo [...] di molte catabasi senza anabasi: e questo è certamente malattia»⁶.

Una malattia che sembra profilarsi come priva di terapia, come una inedita, incombente minaccia, o come un inedito «rischio radicale»:

La fine di “un” mondo è [...] nell'ordine della storia culturale umana: è la fine “del” mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale⁷.

Fine del mondo come fine della storia: a tale riguardo è senz'altro interessante fare riferimento al giudizio polemico di de Martino nei confronti di quegli storici della religione, (come il rumeno Mircea Eliade), che non si pongono alla radice il problema della confusione possibile tra *storia della religione* e *vita religiosa*⁸. Se è vero che l'uomo «aspira ad evadere dalla storia»⁹ e che egli nella esperienza religiosa raggiunge questa evasione, aprendosi realmente alla immobilità del Grande Tempo, ebbene questo costituisce il vero problema per la conoscenza storica, la quale non può assumere come suo oggetto questo bisogno di evasione in quanto tale, senza interrogarlo, di volta in volta, criticamente e storicamente; altrimenti – osserva icasticamente de Martino – per lo storico della religione «al più

6 *Ibid.*

7 *Ivi*, § 338, p. 630.

8 *Ivi*, § 126.1, p. 256

9 *Ibid.*

è possibile gareggiare con l'uomo religioso per descrivere ciò che ha vissuto»¹⁰.

Ma nel prosieguo della riflessione polemica sul problema della conoscenza storica de Martino perviene, a mio avviso, a un suo mirabile Anti-Croce, direi memore della lezione gramsciana, là dove scrive conclusivamente:

L'identità di filosofia e storiografia, la filosofia come momento metodologico della storiografia, la storiografia come liberatrice della storia, la contemporaneità di ogni storiografia, l'universale concreto come inveramento della sintesi a priori, ed infine lo storicismo come risoluzione di ogni realtà nella storia, tutto ciò è l'ulteriore corso della dissipazione, nel pensiero, di quella non accettazione della storia che alimenta magie e religioni¹¹.

Ne *La storia come pensiero e come azione* Croce aveva scritto:

Scrivere storia – notò una volta il Goethe – è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia¹².

Gramsci aveva disvelato criticamente gli assi portanti di questo idealismo, indicandone il carattere di moderna, organica teoria della “rivoluzione passiva”¹³.

10 *Ibid.*

11 Ivi, § 126.2, p. 257.

12 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954, p. 32.

13 Gramsci sviluppò tale concetto nei *Quaderni del carcere*, riprendendo la celebre espressione di Vincenzo Cuoco; cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 41.

Ora, tornando a de Martino e al suo rapporto con la riflessione gramsciana, in tempi recenti è stato Fabrizio M. Ferrari a sottolineare con decisione la notevole importanza di Gramsci nell'analisi antropologica demartiniana della religione, anche in riferimento (ma non solo) alla riflessione gramsciana sui «gruppi sociali subalterni»¹⁴. Ma vanno almeno segnalate le lucidissime notazioni di Giovanni Piza sulla necessità, che nella *Terra del rimorso* de Martino teorizzava, di studi antropologici «molecolari» e sulla possibile convergenza di tale necessità con la centralità gnoseologica e politica della nozione gramsciana di *molecolare*, che nei *Quaderni del carcere* tende a designare la microfisica dei processi di trasformazione, relativi e all'ambito della personalità individuale e all'ambito della realtà sociale e politica¹⁵.

Ma dello stesso studioso vorrei riprendere un'altra utile indicazione o suggestione, secondo cui all'interno della genealogia filosofico-culturale del *pensiero vivente* italiano, proposta da Roberto Esposito nel suo studio (intitolato appunto *Pensiero vivente*), la figura di de Martino «potrebbe occupare un posto di rilievo, fra Gramsci e Pier Paolo Pasolini»¹⁶. Si tratta di una indicazione, quella relativa a Pasolini, assai interessante: intanto, a mio avviso, in relazione alle riflessioni demartiniane sulla questione del *corpo*, la quale ha una sua drammatica centralità nella poetica e nella ricerca dell'autore delle *Ceneri di Gramsci*. Nel volume *La fine del mondo* noi possiamo tro-

14 F. Ferrari, *Ernesto de Martino on Religion: The Crisis and the Presence*, Equinox, Sheffield 2012.

15 Si veda il paragrafo *Molecolare*, in G. Piza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015, pp. 94-96.

16 Ivi, p. 140.

vare nell'*Epilogo* due paragrafi, intitolati l'uno *Il corpo e il mondo*, l'altro *Le tecniche del corpo* che – come osserva la curatrice Clara Gallini – risultano comunque relativi ad un unico tema, quello della *dimensione sociale del corpo*, anche se questo tema convive talvolta in de Martino ovviamente con «argomenti specificamente antropologici»¹⁷.

2. Ora, *mutatis mutandis*, e dentro un contesto diverso, Pasolini intendeva mettere anch'egli l'accento su questo tema quando, in alcuni versi del 1971, affermava:

Il corpo (ogni corpo), coperto di croste ed eternamente
crocifisso, / (non c'è niente da fare!) è preso per scherzo; / è una
cosa privata su cui è bene sorvolare, tacere / – o, appunto, solo
scherzarci su, nelle more¹⁸.

Il *pathos* polemico di questi versi era indirizzato per implicito alle culture, alle ideologie e al senso comune imperanti, anche a sinistra, che ignoravano e insieme rendevano invisibile e reprimevano la crucialità, la sacralità ovvero la realtà sociale del corpo. Inoltre c'è una lirica della *Nuova gioventù*, intitolata (nella versione in lingua) *Canto delle campane*, in cui Pasolini scriveva: «Non rimpiango una realtà ma il suo valore. / Non rimpiango un mondo ma il suo colore. [...] non piango perché quel mondo non torna più, / ma piango perché il suo tornare è finito»¹⁹. Questa raccolta fu pubblicata nel 1975: e qui Pasolini intendeva chiarire la natura del suo estremo

17 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 600 [Premessa di C. Gallini al § 318].

18 P.P. Pasolini, *Charta (sporca)*, in Id., *Tutte le poesie*, a cura e con uno scritto di W. Siti, Mondadori, Milano 2003, tomo II, p.116.

19 P.P. Pasolini, *Ciant da li ciampanis*, in Id., *Tutte le poesie*, cit., p. 426.

“rimpianto”, che in verità, più che angosciosa nostalgia di un mondo passato (come gli veniva spesso imputato o attribuito), era intollerabile sgomento per un presente totalitario e immobile, nel quale la borghesia sembrava essere divenuta l’unica «forma razziale»²⁰ dell’intera umanità, e nel quale si stava consumando uno sconvolgente “genocidio culturale”, ovvero – come egli diceva anche, con una metafora lividamente “squisita” – la “scomparsa delle lucciole”. In particolare, vorrei richiamare l’attenzione sul passaggio («non piango perché quel mondo non torna più, / ma piango perché il suo tornare è finito»): tale passaggio, in certa misura, richiamava l’allarme demartiniano sul «rischio radicale», costituito – come abbiamo visto – dall’«esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile»²¹, proprio perché mette l’accento sul tramonto dell’idea stessa di *ritorno*.

A ben guardare, Pasolini, l’ultimo Pasolini, indicava il punto più intimo e complesso della sua angoscia poetica e intellettuale nell’inscindibile intreccio tra la visione di una «crisi cosmica» in atto (consistente nel «passaggio dal “Ciclo” naturale delle stagioni, al “Ciclo” industriale della produzione e del consumo»²²) e la percezione del radicarsi immedicabile dell’«ossessione dell’identità e, insieme, della sua frantumazione», come ebbe a scrivere in una delle volute, insistite “follie prefatorie” del suo romanzo postumo, *Petrolio*²³: ed era proprio questo peculiare intreccio che finiva col conferire alla *diagnosi* pasoliniana una tonalità assoluta e totalizzante. Nell’intervi-

20 Ivi, p. 1280.

21 Vedi sopra, nota 7.

22 P.P. Pasolini, *Petrolio*, Einaudi, Torino 1992, *Appunto 74a. Glossa*, p. 386, nota 2.

23 Ivi, *Appunto 42. Precisazione*, p. 181.

sta rilasciata a Furio Colombo il primo novembre 1975 (il giorno prima della sua morte) Pasolini, a proposito del suo *rifiuto senza scampo* del presente, ovvero della realtà italiana del presente, osservava: «Il rifiuto è sempre stato un gesto essenziale. I santi, gli eremiti, ma anche gli intellettuali, i pochi che hanno fatto la storia sono quelli che hanno detto di no, mica i cortigiani e gli assistenti dei cardinali. Il rifiuto per funzionare deve essere grande, non piccolo, totale, non su questo o quel punto, “assurdo”, non di buon senso»²⁴.

In verità, al di là della necessità di dover funzionare, il rifiuto pasoliniano era *davvero* totale e proprio per questo non prevedeva precisazioni e distinzioni analitiche, ma implicava invece l'attitudine comunicativa-espressiva dell'*urlo*, dell'urlare-testimoniare con forza una verità estrema. Per chiarire il suo pensiero Pasolini faceva ricorso all'immagine del cancro, inteso come connotato profondo e molecolare dell'intero «ordine orrendo» del presente: «Cos'è il cancro? È una cosa che cambia *tutte* le cellule, che le fa crescere *tutte* in modo pazzesco, fuori da qualsiasi logica precedente». Dentro questo spiettato cancro sociale – egli poi si chiedeva – è «un nostalgico il malato che sogna la salute che aveva prima, anche se prima era uno stupido e un disgraziato? Prima del cancro, dico»²⁵. E poi concludeva: «*Ma io continuo a dire che siamo tutti in pericolo*»²⁶.

In un articolo di poco precedente Pasolini si adoperava a indicare e a spiegare quello che gli appariva «per esperienza diretta» – precisava – un «fenomeno totalmente italiano», cioè la trasformatio-

24 P.P. Pasolini, *Siamo tutti in pericolo*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e S. de Laude, Mondadori, Milano 1999, pp.1723-1730.

25 Ivi, pp.1729-1730.

26 *Ibid.*

ne delle «“masse” dei giovani in “masse” di criminaloidi»²⁷. Si trattava a suo avviso di fare riferimento ad una «seconda» rivoluzione industriale che in realtà in Italia era la «prima». Era essa che aveva dato vita ad un consumismo che aveva distrutto «cinicamente un mondo “reale”, trasformandolo in una totale irrealtà, dove non c'è più scelta possibile tra male e bene». Derivava di qui l'ambiguità che caratterizzava nel presente i criminali e la loro ferocia «prodotta dall'assoluta mancanza di ogni tradizionale conflitto interiore»: «Non c'è stata in loro scelta tra male e bene: ma una scelta tuttavia c'è stata: la scelta dell'*impietramento*, della *mancanza di ogni pietà*»²⁸. Con il contributo pratico, decisivo, della corruzione televisiva e anche scolastica si era conclusa l'era della *pietà* ed aveva avuto inizio l'era dell'*edoné*: era, quest'ultima, in cui «dei giovani insieme presuntuosi e insieme frustrati a causa della stupidità e insieme dell'irraggiungibilità dei modelli proposti loro dalla scuola e dalla televisione, tendono inarrestabilmente ad essere aggressivi fino alla delinquenza o passivi fino alla infelicità (che non è colpa minore»: sottolineava Pasolini²⁹).

Più in generale, l'autore delle *Ceneri di Gramsci* testimoniava, in termini lugubri e paralizzanti, quella che a lui appariva l'atrofizzazione del magma, del «moto della realtà»: di quel moto della realtà che fino ad un certo punto era stato connotato ai suoi occhi da una «dialettica binaria», dalla compresenza di «opposizioni inconciliabili», da un intreccio continuo di natura e storia, entro cui si era andata esplicando la funzione della sua poesia volta a «regredire

27 P.P. Pasolini *Due modeste proposte per eliminare la criminalità in Italia*, in P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 687-692, p. 689.

28 Ivi, p. 690 (corsivi miei).

29 Ivi, p. 692.

lungo i gradi dell'essere» (come egli si esprimeva, sempre più nutrendosi via via di un freudismo 'contaminato' da suggestioni antropologiche, etnologiche e di storia delle religioni, da Mircea Eliade a Frazer a Jung). Ma la «mutazione antropologica», il «genocidio» neocapitalistico, avevano compiuto qualcosa di impensabile: avevano reso *irricognoscibile* il magma stesso, il moto stesso della realtà, producendo rapidamente una seconda natura così derealizzata e pervasiva da rendere, o da far percepire, quel moto della realtà non più magmatico, ma sfigurato, illividito e atrofizzato in un'unica dimensione.

Era *l'eclissi del sacro*, su cui si scandiva il "dramma" dell'ultimo Pasolini, e che fu del resto un tema assai circolante nella riflessione sociologica e antropologica degli anni Sessanta³⁰, come per altro verso assai circolante fu il motivo della "unidimensionalità" del reale, di derivazione francofortese, in particolare marcusiana. Va anche detto, che in riferimento all'opera filmica *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, in riferimento cioè all'apologo macabro e raggelato del Potere, della sua im-potenza distruttiva, in cui il Sesso, da metafora del sacro come in *Teorema*, diviene metafora del dominio e della manipolazione estrema del Potere, c'è chi – come Giacomo Marramao – ha osservato che «la rappresentazione pasoliniana appare [...] prossima ai concetti di biopotere e di biopolitica introdotti da Michel Foucault nell'ultimo tormentato scorcio della sua ricerca intellettuale»³¹.

30 Si pensi all'opera di S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

31 G. Marramao, *A partire da "Salò": corpo, potere e tempo nell'opera di Pasolini*, in "aut aut", 345, 2010, pp. 116-123, p. 117.

3. Da allora ad oggi, rispetto al formidabile processo di mutazione o metamorfosi antropologica denunciato da Pasolini ovvero di apocalisse culturale secondo l'allarme di de Martino, è necessario indagare a fondo l'ulteriore sviluppo, che, ad avviso di Guido Mazzoni, si è andato articolando in altre due fasi principali: quella «che si apre agli inizi degli anni Ottanta, quando le televisioni private rimodellano l'inconscio e l'immaginario» e quella «che emerge fra la seconda metà degli anni Novanta e gli anni Zero con i mutamenti profondissimi che la rete ha generato e sui quali non esiste ancora [...] una riflessione all'altezza del fenomeno»³². Si va dalla diffusione pervasiva di quello che l'autore chiama il «terziario onirico» (prendendo a prestito un'efficace espressione di Walter Siti) e che vede poi giungere al potere con il berlusconismo, sino all'avvento e all'insediamento straordinario dell'era di Internet, un vero e proprio «etere psichico della nostra epoca», in cui domina una nuova inaudita logica della comunicazione di massa (rappresentata simbolicamente dall'*hashtag*), che induce ad accettare che «le parti della realtà possano disporsi su un piano di orizzontalità assoluta»³³.

In connessione con ciò, si potrebbe dire che la nozione di *edonismo* che Pasolini aveva indicato come cifra essenziale del nuovo Potere si possa ora accostare in qualche misura al «discorso del capitalista» (di cui parla Jacques Lacan³⁴), inteso come ossessione compulsiva-consumistica del *godimento*, ossessione che si è andata sempre più instaurando sulla morte, sulle ceneri del *desiderio*. Inoltre an-

32 G. Mazzoni, *I destini generali*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp.3-4.

33 Ivi, p. 85.

34 J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* (1971), Einaudi, Torino 2010, p. 155.

drebbe rivolta un'attenzione specifica, o più specifica, a quella che Pierre Dardot e Christian Laval chiamano la «nuova ragione del mondo», in riferimento alla «razionalità neo-liberista» oggi imperante³⁵.

In particolare, andrebbe indagata la peculiarità dell'individualismo attuale, che – come è stato osservato – risiede nei caratteri della serialità, della ripetitività e insieme della molteplicità e frammentarietà: il singolo è al tempo stesso imprenditore di se stesso, del proprio “capitale umano”, e frammentato in un numero svariato di sé, all'interno di una società dello spettacolo giunta ad un suo stadio estremo (rispetto alle analisi di Guy Debord³⁶).

In questa prospettiva le categorie e le nozioni di de Martino e di Pasolini, cui abbiamo in qualche misura fatto riferimento, possono svolgere oggi un ruolo di stimolo conoscitivo. La mutazione antropologica pasoliniana (con la connessa variante di «genocidio» culturale), se pur nutrita di uno sgomento assoluto e quasi paralizzante di fronte a un presente ritenuto totalitario e irredimibile, conteneva una densità duratura di elementi di analisi (densità che taluni amano semplificare e chiamare, forse un po' troppo genericamente, “profetica”). L'apocalisse culturale di de Martino, in particolare quella che egli considerava l'*apocalittica borghese*, era forse meno ricca di scandaglio analitico del presente, anche perché scandita e mediata attraverso le grandi esperienze, le grandi “malattie” letterarie e culturali europee del Novecento (da Thomas Mann a Franz Kafka, a Jean-Paul Sartre, ad Albert Camus, a Sergio Moravia), ma conteneva una pecu-

35 P. Dardot, Ch. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

36 G. Debord, *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967.

liare spinta etico-politica (oltre che teorico-metodologica), a cui egli dava il nome – come sappiamo – di *ethos del trascendimento*. Tale *ethos* – come egli scriveva negli appunti de *La fine del mondo* – fungeva da «fondamento trascendentale della stessa presa di coscienza rivoluzionaria»³⁷ proprio perché costituiva una *eccedenza*, una spinta biologica e antropologica irriducibile storicamente. Le implicazioni e le connessioni possibili con alcuni aspetti della riflessione teorico-politica e culturale attuale sono intuibili e percepibili (penso, tra l'altro, certo su un altro piano, alla riflessione di Giorgio Agamben sulla caduta della distinzione tra *zoè* e *bìos*, tra corpo biologico e corpo politico³⁸, o penso a certe, particolari riprese odierne di categorie junghiane, care del resto agli stessi Pasolini e de Martino). I due autori dunque ci parlano oggi con parole molto vive e proprio per questo ci invitano, ci sollecitano anche a guadagnarci una nostra, necessaria, distanza critica.

37 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., § 238, p. 434.

38 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

«DES MOTS TORDUS»

NOTE SU ALCUNE SCRITTURE MINORI DEL DISASTRO

J'exige un autre centre du monde [...]
parce que être poète, de nos jours, c'est vouloir de toutes ses forces,
de tout son âme [...] qu'aucun visage de la réalité humaine
ne soit poussé sous le silence de l'Histoire

Sony Labou Tansi¹

1. *Il ritorno del represso*

Prendo il rischio di percorrere un territorio già esplorato ampiamente, quello della subalternità e delle sue voci, immaginando queste considerazioni come la tappa di una ricerca che ha come capitoli fondamentali il significato individuale e politico di ciò che per economia di parole mi accontento di chiamare “visioni”, il ruolo delle immagini (o delle “immagini visionarie”) nei rituali della cura, la relazione incerta e tuttavia ostinata fra follia e storia: una relazione,

1 S. Labou Tansi, *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, Seuil, Paris 1985, p. 13.

questa, alla quale guardava il giovane Foucault quando scriveva nel 1954 che «è soltanto nella storia che si può scoprire l'unico *a priori* concreto dove la malattia mentale assume [...] le sue figure necessarie»².

A riprendere questi temi mi hanno spinto ragioni e circostanze diverse. La prima è la ricerca avviata in Lucania e in Salento nel 2013 sulle tracce di Ernesto de Martino³, cercando le memorie disperse di quello che era stato il mondo dei magiari e della tarantola, con la volontà di incontrare le nuove figure dell'inquietudine e dell'incertezza (profeti, lavoratori stranieri, ecc.), i contemporanei linguaggi della crisi e le tecniche della sua risoluzione, in una società radicalmente trasformata dal movimento della patrimonializzazione e dal turismo, e dalle dinamiche economiche che hanno visto cittadini stranieri prendere il posto di quei corpi esausti ritratti da de Martino in una «notte di giugno»⁴, ostinati a ripetere cinquanta anni dopo una stessa domanda di dignità e di riposo.

2 M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 2015, p. 101 (prima edizione 1954).

3 R. Beneduce, *Introduzione. Ernesto De Martino: un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, in "aut aut", n. 366, 2015, pp. 3-12; R. Beneduce, *Angoscia e volontà di storia*, in "aut aut", n. 366, 2015, pp. 149-183; R. Beneduce, *History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination in Gramsci, de Martino, and Fanon*, in "International Gramsci Journal", vol. 2, n. 3, 2017 (in corso di stampa).

4 E. de Martino, *Sonno fame e morte nei canti dei braccianti lucani. Prima puntata di un'inchiesta sui costumi dei contadini lucani svolta dal Prof. Ernesto De Martino con la collaborazione di B. Benedetti e A. Zavattini*, in "Vie Nuove", 30, 1952, p. 12-13.

Ma non meno determinante, nel corso di questi mesi, è stato un secondo motivo, scaturito dal ritorno agli scritti di Clara Gallini: che solo qualche settimana prima di lasciarci mi aveva scritto un breve messaggio chiedendomi un parere sul testo che avrebbe dovuto far seguito a un'antologia di scritti, già apparsi negli anni scorsi in riviste o volumi collettivi, ma riproposti in un libro di imminente pubblicazione. Il titolo della raccolta, come quello del testo inviatomi, era *Le oscure vie della ragione*.

Come Clara spiegava, esso traeva ispirazione da un saggio di Emilio Servadio, *Le oscure vie della guarigione*, e intenzionale era la sostituzione di quell'ultima parola, rivolta a sottolineare l'idea secondo cui «guarire è anche come recuperare la ragione di sé e delle cose del mondo che ci circonda»⁵.

Clara aggiungeva però subito dopo: «per arrivare a tale ragione abbiamo bisogno di passare anche per vie che vengono dette “oscuere” perché prive di quei lumi che ne rappresenterebbero l'essenza».

Ecco: le mie considerazioni si situano in un dialogo ideale con le sue riflessioni e con alcune delle pagine di Ernesto de Martino sul rapporto fra i subalterni e la storia; l'obiettivo è di sostare in questa zona di *oscurità dell'esperienza* (oscurità epistemologica, storica, psicologica), che è spesso anche una zona di opacità politica e di incer-

5 Non ho qui il modo di ripercorrere il complesso dialogo fra psicoanalisi e occulto: mi limito a ricordare il rapporto fra Ferenczi e il problema della telepatia (J. Gyimesi, *Sándor Ferenczi and the problem of telepathy*, in “History of the Human Sciences”, 25 (2), pp. 131-148), e i saggi raccolti da G. Devereux, *Psychoanalysis and the Occult*, International University Press, New York 1970 (first edition 1953).

tezza classificatoria: dove ciò che accade o *ritorna* rimane spesso difficile da riconoscere, o tradurre⁶.

Il mio discorso vorrebbe avanzare anche in un'altra direzione, parallela per certi versi, e pensare queste vie oscure come i luoghi nei quali emergono spesso scritture minori e voci indocili, testimonianze di «un'insurrezione dei saperi»⁷ confusa quanto incoercibile.

È in questi stessi territori che hanno sostato autori come Michel de Certeau quando, scrivendo sulla migrazione, ricordava quelle «reliquie di un corpo sociale perduto» apparentemente inerti, senza più un linguaggio che dia loro una forma simbolica, quasi assopite, il cui risveglio può essere talvolta doloroso («se sfiorate, imprevedibili violenze si producono»)⁸; o Lipsitz, nel ricordare le «contro-memorie» di cui è intessuta la letteratura delle minoranze o delle classi popolari⁹. Ed è sempre in prossimità di questi luoghi che incontriamo le tracce di quel «cattivo passato» che non cessa di mordere il nostro presente (de Martino): forse solo un'altra espressione di contro-

6 Penso qui, in particolare, a ciò che Barbara Cassin definisce come gli «intraducibili». Nell'antologia da lei curata, autentica miniera di suggerimenti, trovo in termini come «agency/puissance d'agir/instance/...» o «aeternitas/tempo/durée/...» casi esemplari della difficoltà di tradurre concetti quali quelli relativi alla nozione dell'agire umano o a quella di durata; cfr. B. Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatable. A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton 2004.

7 M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Seuil, Paris 1997, p. 10. L'autore, nel tracciare i compiti della genealogia, suggerisce un'altra perla concettuale, quella di «saperi disinsabbiati».

8 M. de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, Paris 1994, p. 267.

9 G. Lipsitz, *Time Passages. Collective memory and American Popular Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.

memoria, come ho cercato di illustrare in un mio scritto¹⁰, che parla spesso con la lingua di una *tradizione popolare* controversa quanto malintesa¹¹.

Intravedo in questo campo, già inciso dall'aratro di tanti autori, la possibilità di mettere in rapporto il brusio dove si mescolano delirio, rivolta, visione, sofferenza, o esperienza mistica con quanto Ashis Nandy coglie nella crisi dello Stato-nazione:

Le culture non possono più essere schiacciate (bulldozed) dalle forze globali della modernità. Sempre più le culture si rifiutano di cantare il loro canto del cigno e uscire di scena dal mondo (bow out of the world stage) per entrare nei libri di storia. Le culture hanno infatti cominciato a fare ritorno, come l'inconscio di Freud, per tormentare (haunt) il moderno sistema degli Stati-nazione¹².

10 R. Beneduce, *Traumatic Pasts and the Historical Imagination. Symptoms of loss, postcolonial suffering, and counter-memories*, in "Transcultural psychiatry", 53, 3, 2016, pp.1-25.

11 «Capital had a stake in the culture of the popular classes because the constitution of a whole new social order around capital required a more or less continuous, if intermittent, process of re-education. And one of the principal sites of resistance to the forms through which this 'reformation' of the people was pursued lay in popular tradition. That is why popular culture is linked, for so long, to questions of tradition, of traditional forms of life—and why its "traditionalism" has been so often misinterpreted as a product of a merely conservative impulse, backward looking and anachronistic» (S. Hall, *Notes on Deconstructing "the Popular"*, in R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Routledge and Kegan Paul, London 1981, p. 227.

12 A. Nandy, *The Romance of the State and the Fate of Dissent in Tropics*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 2 (il corsivo è mio).

Senza poter trattare esaustivamente la totalità delle questioni evocate o analizzare i problemi derivanti dall'analisi di questi magmi dimenticati nei luoghi della loro riemersione (pratiche di contestazione politica, esperienze mistiche, sorgere di comunità religiose), mi preme ora partire da una espressione particolare di quei linguaggi spesso difficili da tradurre o classificare: quella della visione.

2. Della «carne del mondo» e delle sue ferite

Come la struttura sensibile non può essere compresa che attraverso la sua relazione al corpo, alla carne, la struttura invisibile non può essere compresa che attraverso la sua relazione al logos, alla parola. Il senso invisibile è la cornice della parola [...]

Le parole degli altri mi fanno parlare e pensare perché creano in me un altro da me, uno scarto in rapporto a ciò che vedo, e mi designano così a me stesso.

Maurice Merleau-Ponty¹³

Quando si leggono gli scritti sui racconti di visionari e profeti, quando si prova a catturare il senso dell'esperienza di coloro che narcano di aver incontrato (visto, sognato) l'Altro, il *Ganz Andere*, sentito la sua voce, gli autori esitano nella consapevolezza che è impossibile adottare un solo termine per designare questi momenti, la cui caratteristica è quella di abitare il confine dove corpo e mondo si toccano, dove percezione e proiezione sfidano le nostre partizioni, dove i sensi conoscono una autentica vertigine e una famiglia quanto mai estesa di esperienze ricorda le forme possibili di questo incontro: dal

13 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Gallimard, Paris 1964, p. 273.

terrore alla seduzione, dalla gioia e all'estasi, dalla comunione all'alienazione.

Muovendo dall'analisi della mistica come «esperienza allucinatória di un'assenza», e dalla dolorosa esperienza che fa il Presidente Schreber nel sentire il proprio corpo ricostituito e trasformato dal «nome» che riceve, de Certeau osserva come nel celebre malato di nervi si attui una *inversione* fra voce e vista («la vista si fonde con un effetto sonoro nell'atto di "percepire la parola"»), e indica come la credenza sia «fondata *sul contatto di una voce*», una voce che «fa credere di essere riconosciuti, conosciuti, e *persino amati*»¹⁴.

È il preludio alle considerazioni illuminanti che de Certeau propone sulla tortura. Si tratta di un passo decisivo che permette di penetrare in un territorio impervio dove i termini del credere, del sentire, del vedere e del conoscere si annodano intorno al tema dell'Altro, ma parlano anche di un'altra dimensione: quella del tempo (una dimensione quanto mai evidente quando si pensi alla tortura, alla voce di quell'altro che è l'aguzzino e si farà assedio perenne della vittima).

A partire da quanto scriveva Benveniste, de Certeau ricorda in un altro scritto come l'atto del *credere* si distingua dal *vedere* in ragione di questo tempo differito, che rivela una sorta di omologia fra la parola e il credere¹⁵:

14 M. de Certeau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 197 (ed. or. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Seuil, Paris 1987 (nouvelle éd. revue et accrue 2002)).

15 «Bifronte, la parola tiene a questo presente di una perdita e a questo avvenire atteso. Essa ha per statuto (ma non è quello di ogni parola?) di dire ad uno stesso tempo *l'assenza della cosa che rappresenta e la promessa del suo ritorno*. È una convenzione con la cosa che non è più là ma il cui abbandono ha pagato

Simile per la sua forma all'atto del vedere analizzato da Merleau-Ponty, il credere si presenta come un intreccio di operazioni, una combinatoria di doni e di debiti, una rete di "riconoscenze". È innanzitutto una tela di ragno che organizza un tessuto sociale. La differenza che la distingue dal vedere o dal sapere non è caratterizzata dal valore di verità di cui una proposizione è suscettibile [...] ma da questa iscrizione nel tempo di una relazione da soggetto a soggetto. Quando questa relazione non sarà più sostenuta e strutturata da una temporalità, essa si trasformerà in un rapporto da soggetto (conoscente) a oggetto (conosciuto). Nelle relazioni sociali, la questione del credere è la questione del tempo. Il credente abbandona un vantaggio presente o qualcosa delle sue pretese per far credito a un destinatario. Egli scava in se stesso un vuoto relativo al tempo dell'altro [...] Una pluralità e una storicità si intrecciano nell'atto che pone, attraverso lo stesso gesto, un partner differente e una restituzione differita. Questa pratica temporale della differenza dà tutta la sua pertinenza sociale al ritardo. È a causa di questo "differito" che il credere si separa dal vedere¹⁶.

la nascita della parola, ed è un diritto acquisito sull'uso futuro del suo referente. La parola intrattiene così una relazione privilegiata con il credere: come l'atto di dire, l'atto di credere articola sulla cosa scomparsa e attesa la possibilità sociale di un "commercio". Nei due casi, una perdita autorizza un'attesa»; M. de Certeau, *Une pratique sociale de la différence: croire*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Publications de l'École française de Rome, Rome 1981, pp. 365 (il corsivo è mio).

16 M. de Certeau, *Une pratique sociale de la différence*, cit., pp. 364-365 (il corsivo è mio). Sulla dialettica dire/vedere nel contesto religioso, è d'obbligo far riferimento ai densi lavori di P. Apolito, "Dice che hanno visto la Madonna". *Un caso di apparizioni in Campania*, Il Mulino, Bologna 1990, e *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Il Mulino, Bologna 1992. Qui però il mio interesse è diretto soprattutto all'analisi dell'esperienza dei protago-

I mistici che attendono il *ritorno* di quella voce che ha loro discusso la prossimità con il sacro, vivono di questa attesa: ma anche i personaggi dei quali dirò fra poco fanno dell'attesa dell'Altro il ritmo della propria esistenza quotidiana, e quasi ne dipendono, spasmodicamente aspettando di sentire una voce che sembra ormai averli scelti, e conoscerli.

nisti, a una lettura etnografica di testi e immagini, che non intende porsi la domanda se e in che misura tali vicende contraddirebbero la profezia demartiniana. D'altronde, potrebbe esser detto che l'alternanza di *re-incantamento* e *disincanto* del mondo costituisca un ciclo infinito che trova, ad ogni manifestazione, sempre nuove ragioni (la differenza fra crisi individuale e crisi sociale, fra apocalissi psicopatologica e apocalissi storica, non è qui molto importante), e sempre nuove forme, inevitabilmente ancorate agli immaginari egemonici del loro tempo e ai loro rispettivi substrati: tecnologie informatiche, orizzonti mediatici, ecc. Ma per una revisione critica della traduzione e dell'uso della celebre nozione di Weber, cfr. il fondamentale lavoro di J.-P. Grossein, "Présentation", e il glossario ragionato in annesso, presenti in Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996. Grossein ricorda in particolare l'alterazione del termine *Gemeinde* (reso nelle traduzioni come «comunità emozionale»), e la necessità di riconoscere nel termine «disincanto» soprattutto il significato di rimozione ed eliminazione del magico. Si tratta di questioni che lascerò sullo sfondo delle mie considerazioni, che devono però essere tenute presenti dal lettore. Aggiungo inoltre come la questione della visione, all'interno della cultura popolare, sembra insinuarsi proprio là dove opera la regolamentazione egemonica della fede. Nel *Tantum Ergo* si legge: «Presti la fede un supplemento di conoscenza per compensare il difetto dei sensi». La visione è, propriamente parlando, *l'esuberanza dei sensi, l'oltrepassamento dei loro "difetti"*, che al profeta e al veggente riesce possibile (sul rapporto tra resistenza delle culture popolari alle forze egemoniche della Chiesa, cfr. anche E. de Martino, *Il latino della Chiesa nelle storpiature popolari*, in "Il Calendario del Popolo", VIII, giugno 1952, p. 1156; da qui è tratta la citazione.

«Il 25 maggio, dopo averla *vista* per la prima volta, dopo averla *sentita* per la prima volta, quella notte ho dormito, non ho fatto incubi, e ho sognato. Ho sognato quello che amavo fare di più nella mia adolescenza». Queste le prime parole che Vincenzo Fullone, ormai adulto, dice a Fabio Mollo, il regista che nel 2016 ha realizzato il film documentario *Vincenzo da Crosia*, un film¹⁷ che al di là dei suoi molti meriti, qui non presi in esame, sarà da me assunto come un vero e proprio documento etnografico, in un primo tentativo di comparazione con altri documenti e ricerche relativi ad analoghe vicende.

L'esperienza ricordata è quella di un adolescente che da anni è vittima di abusi in un piccolo paese dello Ionio, Crosia, da parte di giovani e adulti.

Nel silenzio complice di chi lo circonda e avrebbe invece dovuto proteggerlo, un silenzio ricordato però quasi senza rancore, sullo sfondo delle minacce ricevute dal padre se quelle voci che ormai cominciavano a circolare in paese si fossero rivelate vere, Vincenzo sperimenta una solitudine infinita, in una società che occulta le sue violenze, soffoca i conflitti, e tollera il riprodursi delle umiliazioni ai danni dei più deboli.

È una solitudine aspra, interrotta per la prima volta forse solo nel pomeriggio di un giorno di maggio (è il 1987), quando con un

17 Il film è stato discusso all'interno del ciclo di incontri organizzato presso il dipartimento di Cultura, Politica e Società dell'Università di Torino nel 2017 con gli studenti dei miei corsi e con quelli di Simona Taliani, oltre che con i membri del Centro Fanon. La scelta del film è merito di Andrea Pendezzini, che lo ha discusso con me ed è stato il primo a segnalarmene i contenuti. Il film è attualmente visibile sul sito <https://goo.gl/SDStRs>.

coetaneo si reca in una piccola chiesetta. Qui accadono cose strane: salito sull'altare per soffiare via la polvere dal volto di una statua della Madonna, Vincenzo scorge qualcosa: «Quando ho aperto gli occhi, ho visto qualcosa che stava scendendo dagli occhi della Madonna, era una lacrima». Pensa dapprima di aver «spostato qualcosa» senza esserne accorto, ma l'amico che è con lui lo chiama e gli dice «la Madonna sta piangendo». Tornano allora la domenica successiva, e ancora la statua piangeva: in quel momento «l'hanno visto tutti».

Quelle lacrime sono ormai il *miracolo*, ma, per Vincenzo, sono soprattutto l'incontro con chi sembra conoscere il suo dolore, e gli sussurra con quelle lacrime di compassione che egli può finalmente condividere con qualcuno tutta la sua sofferenza. Così, il bambino che da dieci anni prova a nascondere al mondo ciò che il mondo sembra non voler sapere, scopre che non è più solo: un Altro conosce il suo segreto, e la sua esperienza non è un errore di percezione, e nemmeno un sintomo, perché sono in molti a vedere la stessa cosa.

È l'esordio. La prima «apparizione» sarà due giorni dopo, quando «la Madonna aveva appena finito di piangere»: è in quel momento che sente «una voce» che lo chiama: «Vincenzo». Il racconto così continua: «A un certo punto, mi sono stato che ha mosso le mani, e ha detto, “Omissis terra. Io sono la Vergine della pace e dei miracoli, la catastrofe ormai è vicina, pregate! pregate! Il mondo ha bisogno di preghiera. Voglio che domani vieni alla stessa ora [...] perché gli avvertimenti per l'umanità non sono terminati”». La prima «apparizione» non è però solo la comparsa di un meraviglioso (le lacrime che sgorgano da una statua): è nutrita da parole, e sentire risuonare il proprio nome attesta in modo inequivocabile che l'Altro lo riconosce, lo conosce, lo ama.

Dopo l'attesa, un tempo altro comincerà a scandire la sua vita, un legame si è ormai creato. Ma qual è il senso di quelle parole? Quale mistero annunciano?

Sembra che la terra, il mondo intero debbano essere occultati, mantenuti "segreti" (questo il significato che attribuiamo al termine «Omissis»). A questo sembra alludere quel termine che ricorre negli archivi militari, negli atti parlamentari, o nei documenti ecclesiastici, e la richiesta rivolta alla comunità dei credenti perché preghi, e salvi così il mondo da una catastrofe vicina, ha quasi un tono perentorio («gli avvertimenti non sono terminati»; «vuole venti giorni di preghiera, cominciando da stasera»; «ha detto che ci dobbiamo convertire, senno' succede un terremoto molto terribile, in questo paese e in tutti i paesi circostanti»). Il mondo minacciato da una catastrofe, da un'apocalisse, è il mondo di Vincenzo?

Ritornerà d'ora in avanti nella chiesa, rispondendo alla richiesta della Madonna (alla legge di un vincolo che ormai gli impone di scavare dentro di sé uno spazio dove accogliere il «tempo dell'altro», scrive de Certeau).

Dovrà poi tornare con una coetanea di un centro vicino, il piccolo paese di Mirto, anch'essa oggetto di una visita, anch'essa protagonista di una visione. L'esperienza del sacro segue i sentieri di una geografia invisibile ma efficace. La giovane Anna Biasi ripete a un giornalista quanto deve avere già più volte ripetuto:

Nella notte fra il 22 e il 23 maggio dell'87, mentre che dormivo, ho sentito una voce che mi chiamava per tre volte. Ho aperto gli occhi e ho visto questa signora, una signora con i vestiti tutti, tutti rotti, e lei che mi ha detto «non avere paura, io sono la mamma di

tutte le mamme, e so' venuta qui per potervi salvare, voglio che vai a Crosia, lì incontrerai Vincenzo.

I due ragazzi si recano in chiesa, e la madonna chiede acqua, «ha detto: “ho sete, andate alla sorgente più vicina, prendete dei fazzoletti”». Ecco, un altro miracolo conferma che qualcosa di straordinario sta accadendo: la sorgente più vicina, quella di Cuppo, solitamente avara, spesso prosciugata, e con acqua di scarsa qualità, comincia invece a gettare un frotto potente e limpido. Dopo alcuni giorni, un'altra visione sopraggiunge, questa volta con un carattere diverso. Vincenzo, in chiesa con Anna, ha l'impressione di scoppiare, ha «la pelle d'oca», si volta allora a destra e vede «una luce stupenda»:

Durante che vedevo questa luce, comincia a chiarificarsi, a chiarirsi quest'immagine di donna. Aveva un'età all'incirca come la mia, 15-16 anni, bellissima, alta non oltre un metro e sessanta, i lineamenti erano meravigliosi, un ovale perfetto, le ciglia folte, nere, le sopracciglia anch'esse folte, le labbra carnose. Era piena di luce.

Dagli occhi della statua sgorgano lacrime: «È triste, è lacrima, *si sente*». La sensualità dei tratti, il *lavoro dei sensi* (il “sapore” delle lacrime, le labbra carnose, le parole che giungono a lui come «vibrazioni»). Quelle che Vincenzo descrive sono *visioni sensuali*, come quelle di Chiara Signorini (la donna modenese accusata di stregoneria dal tribunale dell'Inquisizione di cui scrive Carlo Ginzburg) e che fanno dell'estasi quello che sappiamo già: un'esperienza dove protagonista è il corpo, ed è questo il registro che sembra imporglisi al di là di ogni dubbio: «Quello che vedevo, non avevo bisogno che me lo confermassero», perché ciò che vede Vincenzo *lo sente* nelle «pelle

d'oca». E di questo momento di gioia dei sensi, ricorda: «Una cosa è certa: *ne volevo ancora!*».

Nel rievocare queste vicende nel corso di un'altra intervista, rilasciata nel 2016, Vincenzo osserva:

Lei mi ha chiamato: "Vincenzo". Col mio nome e non con i diminutivi come facevano in famiglia o in paese. Avevo pensato in un primo tempo che fosse la mia maestra. Poi, quando ha iniziato a parlare in dialetto, ho capito che non poteva essere la mia insegnante. Inizialmente ho avuto paura e lei: "Vincenzo, veni a 'cca. Nun te spagnare" (Vincenzo, vieni qua. Non spaventarti). Come faccio a non spaventarmi, pensavo? Continuò: "Tu sugnu mammeta". Alla paura era subentrata la gioia. Ero estasiato. E, poi, un'espressione per me di difficile comprensione all'epoca: "Tu sugnu a mamma de tutt'e mamme". È stato in quel momento che mi sono alzato e sono andato verso l'altare maggiore. E lei ha continuato a parlare, dicendomi che il mondo andava verso il precipizio. "Tu so venuta 'cca pe ve salva – mi disse. Vi voglio qui domani alla stessa ora (cioè alle 16.30). Vallo a dire al sacerdote. Portale st'ambasciata: Pregate, convertitevi, credete al Vangelo. Il giorno è ormai vicino. Il momento della fine è ormai vicino.

Sembra un grido rivolto a tutti perché si accorgano finalmente di quel segreto intollerabile che grava su di lui da anni, che sentano lo scricchiolio che annuncia la catastrofe («il momento della fine») e lo avvolgano di preghiere.

Azzardo un'ipotesi, che non ha alcuna pretesa se non quella di indicare un possibile percorso in territori già dissodati dall'aratura demartiniana: l'esperienza della visione (o di una voce che chiama e annuncia), talvolta emergente nel momento in cui l'apocalisse psicopatologica rischia di sommergere il suo protagonista, lancia al grup-

po come un appello perché finalmente *intenda* e partecipi di un progetto di cura. La visione deve essere detta e condivisa, perché possa essere operata una reintegrazione per scongiurare la crisi che minaccia uno o più dei suoi membri.

È un conato di apocalisse culturale, teso a immaginare le condizioni di possibilità per un rito che assuma come funzione quella «reintegratrice e mediamente produttiva di valori intersoggettivi»¹⁸. La visione esprimerebbe un tentativo disperato di reazione da parte di chi, assediato, «tenta una sortita oltre la barricata, concedendosi al mondo, ma secondo la nuova paradossia di ridurre il divenire alla ripetizione»¹⁹. Le visioni, le processioni, lo spettacolo di una folla che prega, i ceri che illuminano la notte, il reiterarsi dei miracoli, il ritornello del rosario, il resoconto pubblico dei messaggi divini. Sono già una sintassi elementare di questa ripetizione e di questa reintegrazione, che ha il suo principio in un'altra ripetizione: quello del miracolo, quello della presenza divina. Da un certo momento in poi ci sono – afferma Vincenzo – «fra virgolette, *come degli appuntamenti*, in cui *lei* [...] dice di andare lì tutti i giorni».

Il ritmo delle apparizioni cambierà: settimanale prima, mensile poi. Un *canone* sembra affiorare in queste «visioni mariane», ed è quasi superfluo stare a ricordarlo: una coppia di ragazzi, appena adolescenti, che vivono in piccoli centri rurali; i messaggi della Madonna, detti in dialetto; la richiesta da parte di quest'ultima di pregare, o di erigere una chiesa, insieme al presagio di catastrofi... Ma perché

18 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini. Introduzione di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 1977, p. 693.

19 Ivi, p. 137.

stupirsi che il mistico, il meraviglioso, lo straordinario rispettino anch'essi delle norme (estetiche, stilistiche, discorive)? Perché l'esistenza di un canone, di una sintassi, fa sorgere un dubbio sull'autenticità dell'esperienza? Di quale ingenua psicologia sono espressione questi sospetti? Come se il vero, lo *spontaneo*, dovessero essere ontologicamente agli antipodi della ripetizione, come se quest'ultima non avesse in sé, per definizione, il seme della differenza... Sarebbe sufficiente riprendere le parole del teologo René Laurentin, che incontra Vincenzo in quegli anni di fermenti ecclesiastici quando un giudizio deve essere espresso sulla natura e l'autenticità di tali esperienze: sono «*normali* nell'ordine del soprannaturale», dice il teologo.

Fermiamoci un momento a considerare alcuni passaggi di questo racconto.

I messaggi ricevuti sono in dialetto, elemento, quest'ultimo, che per Vincenzo assume il valore di una prova (paradossale, forse, o della quale si può dire che essa rovescia i principi e i criteri dell'autorità epistemologica): se avesse parlato in italiano, avrebbe potuto essere la sua insegnante, dichiara con tranquillità Vincenzo, ma il fatto che quella fanciulla parli in dialetto, usi i suoni della tradizione, testimonia invece che si tratta proprio di una lingua soprannaturale.

È un tema decisivo, sul quale tornerò brevemente più innanzi, ma del quale si può già dire che, come per il «malato di nervi», questa lingua fondamentale ha «qualcosa di arcaico». È come «un fantasma che ricompare sulla scena», osservava de Certeau, «abitato forse dalla presenza di un indeterminato materno»²⁰ («ecco perché non riuscivo a farmi capire da mia madre [...] è *Lei* mia madre», dice a un tratto Vincenzo). Ma altro ancora deve accadere perché possa essere

20 M. de Certeau, *Storia e psicoanalisi*, op. cit., p. 193.

messa in scena un'altra storia, un'altra verità, allucinata ma incoercibile: la propria.

Dopo essere stato sottoposto a esami neurologici, che come può essere facile prevedere non troveranno nulla di anomalo, essendosi accontentati i medici di cercare solo con elettrodi e martelletti ciò che avrebbe dovuto essere cercato altrove e con altri mezzi; dopo aver subito giudizi sferzanti ogni qualvolta si chiede o gli viene chiesto perché sia stato prescelto («Ti ha scelto perché ha messo la mano nell'immondizia, la prima mondezza che ha trovato eri tu»²¹), Vincenzo, consapevole di aver sfiorato la deriva della follia, risale al tempo in cui tutto è cominciato, quando «non aveva più nulla da perdere», ed era «come morto».

Due settimane prima dell'inizio delle visioni ricorda di essere stato oggetto di attenzioni da parte di un vicino, un adulto che conosceva la sua famiglia ed era padre di uno di quegli adolescenti che avevano già abusato di lui. Ma quando Vincenzo, esasperato, si ribella perché non accetta l'ennesima violenza, viene colpito e, creduto morto, seppellito e ricoperto con della terra.

Questa esperienza di morte è ricordata come la scaturigine delle sue esperienze: *metafora letterale* di morte e resurrezione, il suo corpo conoscerà allora le stesse esperienze dolorose del figlio di cui quella donna meravigliosa gli parlava incessantemente. La passione di Cristo diventa la sua: «il primo venerdì di ogni mese vive, rivive in termini personali, la passione di Gesù», dice un giornalista. «All'inizio delle apparizioni, spiega Vincenzo, vidi la passione di Nostro Signore, e mi fece molta tenerezza, volevo aiutare Gesù...». Commen-

21 Singolare coincidenza con quel nome (*Luder*, «immondo») con cui è chiamato Schreber!

tando le riprese fatte nel corso di uno di questi venerdì, un giornalista osserva: è «*come se* qualcuno lo inchiodasse», come se – aggiunge Vincenzo – «entrassero dei chiodi, *come se* fossi sulla croce ... ecco, quella deve essere la lancia nel costato», aggiunge vedendo le immagini che lo ritraggono torcersi sul letto nel dolore.

Le stigmate sono il passaggio a partire dal quale ricominciare a sentire un corpo, riappropriarsi di una sensibilità, guarire grazie ad una identificazione con il corpo di Cristo. Incomprensibili ai medici, compaiono via via misteriosi segni sul dorso, *come* di staffilate; stille di sangue colano dalla testa, *come* per una invisibile corona di spine; macchie di sangue su lenzuola e cuscino sembrano ricordare altre tracce²²; le violente contrazioni muscolari, *come* di chi è frustato o colpito, sono il modo in cui il corpo ricorda le violenze di cui è stato vittima. Quegli spasmi, quelle grida soffocate, non si lasciano ridurre però a sintomo isterico, al silenzio di una diagnosi, e attraggono in modo crescente l'interesse dei media e degli scienziati («Avete visto il pollice in che posizione è tenuto... Questo testimonierebbe una lesione del nervo mediano che, in un simulatore, insomma... è una cosa abbastanza difficile da produrre. Chiaramente è un'esperienza mentale, quella che vediamo riprodotta sul corpo di Fullone», commenta con qualche incertezza in televisione l'esperto).

A chi vuole occultare e dimenticare, Vincenzo sembra opporre l'irrecusabile testimonianza del dolore, di un corpo ferito o convulso. La sua sofferenza non sembra però trarre vantaggio dal modo de-

22 Queste tracce di sangue, visibili a tutti, *prova del miracolo*, non possono non ricordare quelle presenti sulla sua biancheria intima quando bambino, ma incomprensibilmente ignorate dalla madre, come ricorda Vincenzo nel corso dell'intervista.

ciso di una qualche cura rituale: l'oltrepassamento del rischio²³ non si realizza in questo caso ricorrendo a formule tratte dal sapere terapeutico locale, al quale non si fa mai riferimento.

Sebbene sia operante (e facilmente riconoscibile) il dispositivo del *così-come*²⁴, la reiterazione propria della destorificazione rituale²⁵ (tutto si ripete ogni venerdì...), mi pare che ad essere protagonista sia nel discorso di Vincenzo un altro gesto, un'altra sintassi: una contro-memoria, dove il corpo si fa ventriloquo del sociale. «I peccatori, i peccatori... salva i giovani, mio Signore, aiutami»: le parole sussurrate da Vincenzo sono eloquenti, quasi un *j'accuse*, mentre il corpo, scosso da invisibili colpi di frusta, o i «peccatori» che nomina nel

23 «C'erano tutti i presupposti perché potessi impazzire: il dolore, l'isolamento, la mancanza di affetto», dice Vincenzo.

24 «La destorificazione del divenire, o più esattamente, dell'accadere in quanto negativo attuale o possibile, ha luogo nella magia lucana attraverso la tecnica fondamentale del «così-come», con la quale il «così» di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio di eliminazione viene ritualmente riassorbito in una esemplarità mitica risolutiva» (E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1987 (prima edizione 1959), p. 104.

25 «Il trauma psichico dissocia: cioè dissolve la storicità della presenza [...] Qui sta la destorificazione o la alienazione come rischio, ed è questo ciò che si deve intendere come 'perdita della presenza'. Magia e religione nascono come difesa da questo rischio, o, se si vuole mantenere qui un vocabolo di coloritura religiosa, come 'riscatto' o come 'salvezza': si tratta di *entrare in rapporto con questa estraneità, di cercarla, di darle un nome, di fissarne il mito, e di poter rinnovare continuamente questo rapporto nel rito* [...] La destorificazione istituzionale riscatta perché *mette in rapporto con l'estraneità psichica* o perché *occulta la storicità dell'esistenza* [...] *Per l'uno e per l'altro motivo*: le due motivazioni stanno infatti necessariamente insieme» (E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, pp. 127-128; i corsivi sono miei).

corso della trance, sembrano additare a complicità e violenze la cui responsabilità vuole estrarre da un silenzio omertoso.

Di questo corpo-mondo in frantumi troppi però cominciano ad appropriarsi, facendone un mero documento di curiosità, l'occasione di una festa, o l'oggetto di dibattiti televisivi teologico-scientifici²⁶. Anche per questo il corpo di Vincenzo, le sue stigmate, la voce che lo riconosce e lo protegge, finiscono con l'esaurirsi. Anche per questo mi sembra che l'esperienza di cui racconta non trovi il suo significato tanto nel registro della destorificazione rituale²⁷ quanto in un orizzonte di critica sociale, quale spesso abbiamo riconosciuto alle visioni e alle parole di medium e profeti, o anche della stessa medicina tradizionale nel contesto coloniale. La nozione suggerita da George Lipsitz nell'analizzare le scritture femminili o i romanzi di autori appartenenti a minoranze, suggerisce una nozione, quella di contro-memoria, che può far emergere un altro tema (un *altro testo*) dalle visioni di Vincenzo da Crosia. Per Lipsitz la contro-memoria sarebbe

26 «Ho fatto un errore, osserva Vincenzo nel corso dell'intervista rilasciata a Fabio Mollo, che oggi non avrei fatto [...] Ho lasciato a un certo punto che dicessero *chi* era *lei* senza che io lo avessi mai detto, per me era una sconosciuta, una dolce sconosciuta, era *Idda*, che riusciva a parlarmi senza creare nessuna distanza». Le apparizioni sempre più spettacolarizzate della Madonna, i conflitti sull'autenticità delle esperienze, i fenomeni che incuriosiscono gli "esperti" o, addirittura, le interpretazioni ufologiche (sic!) di alcuni fenomeni luminosi registrati nella notte dopo una visione, faranno sempre più arretrare sullo sfondo l'esperienza di Vincenzo, ancora una volta lasciando ai margini la sua sofferenza e l'intollerabile verità della violenza.

27 E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 126.

un modo di *ricordare e dimenticare* che nasce dal locale, dall'immediato e dal personale. A differenza delle narrazioni storiche che cominciano con la totalità dell'esistenza umana e poi situano specifiche azioni ed eventi all'interno di quella totalità, la contro-memoria comincia con il particolare e lo specifico, per poi procedere costruendo una storia totale. La contro-memoria *guarda al passato cercando storie nascoste, escluse dalle narrazioni dominanti*. Ma a differenza dei miti che cercano di separare eventi ed azioni dalla struttura di una qualunque storia più ampia, la contro-memoria forza la revisione delle storie esistenti offrendo nuove prospettive circa il passato. La contro-memoria incorpora aspetti del mito e della storia, ma conserva un ostinato sospetto nei confronti di entrambi²⁸.

Quello che mi pare altrettanto importante è osservare però che, nel caso qui discusso, il lavoro della contro-memoria realizzato a partire dalle visioni e dai messaggi ricevuti da quella donna dai «lineamenti meravigliosi», o dalla sofferenza di un corpo che un pubblico di curiosi è invitato a vedere e filmare, non si dirige tanto contro narrazioni egemoniche o miti dominanti, ai quali contrapporre una contro-narrazione sovversiva, quanto piuttosto contro l'infinito ciclo di oscure violenze, silenzi e minacce che *altri subalterni* hanno perpetrato, nei suoi confronti. Ed è contro questo silenzio che quel corpo che siamo abituati a immaginare rassegnato alla volontà del Padre, si trasforma qui in un corpo che si contorce, fra lamenti e fra spasmi di dolore.

Le visioni di Vincenzo, poste a metà fra il desiderio di ricordare e la ricerca di una reintegrazione e di una intersoggettività rifondata dalla presenza del sacro, stanno a suggerire, forse, anche una di

28 G. Lipsitz, *Time Passages*, cit., p. 213.

quelle oscure vie della guarigione che è la *necessità di credere* nuovamente, nella speranza che un Altro risponda, ritorni, e mantenga la sua promessa («Una cosa è certa: *ne volevo ancora!*»).

3. “*Ho avuto una visione*”. *Come rifare il mondo*

Come per altri casi, il destino di questi discorsi e di queste memorie è spesso di essere inghiottiti dal dispositivo tecnologico dei media, o dalla fascinazione per l’arena di blog e siti internet, nuovo territorio dell’immaginario e dell’esperienza, che non risparmia nemmeno i contemporanei protagonisti del religioso: sono «le sacre visioni nell’epoca della loro riproducibilità tecnica», osserva acutamente Fabio Dei, prendendo a prestito la formula benjaminiana nel recensire i lavori di Apolito già citati in una precedente nota²⁹. Testimonianza recente di questo destino è senz’altro la vicenda di Tony Laggetta: il veggente di un piccolo centro pugliese, nato a San Cesario di Lecce lo stesso anno in cui Vincenzo da Crosia ha per la prima volta le sue visioni, il 1987.

Della sua vicenda, di cui ho sommariamente già scritto, mi preme sottolineare soltanto un aspetto, che abbiamo già incontrato e riguarda l’uso del dialetto nei messaggi divini, e un problema: l’incertezza nel definire l’esperienza stessa della visione, un’esperienza difficile da ricondurre a una grammatica univoca. Ma centrale ri-

29 F. Dei, recensione a P. Apolito, “*Dice che hanno visto la Madonna*”. *Un caso di apparizioni in Campania*, Bologna, Il Mulino, 1990; *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un’apparizione mariana*, Bologna, Il Mulino, 1992, in “*Etnoantropologia*”, 2, 1993, pp. 142-146. Della vicenda di Vincenzo Fullone il film “Vincenzo da Crosia” racconta anche gli sviluppi più recenti, che qui non sono stati presi in considerazione.

mane il ruolo che queste esperienze rivestono nell'articolare la sofferenza o la marginalità in un vocabolario mistico-religioso, e la possibilità di rifare il (proprio) mondo che questa stessa articolazione consente, e quanto, in qualche modo, rovesciare la propria condizione.

Tony ha visioni dall'età di sette anni, e dall'età di diciassette sono apparse quelle che in molti non hanno esitato a definire stigmatate. A Magliano, dove ho potuto incontrarlo e intervistarlo, vive con la madre e intorno a sé ha riunito una piccola ma consistente comunità di credenti che si riunisce settimanalmente, attendendo di ascoltare i messaggi divini ricevuti da Tony e poi trasmessi al pubblico dei postulanti.

Come per Vincenzo, le visioni si accompagnano a messaggi, ma a differenza del primo i messaggi si fanno quanto mai personali, nominando ciascuno dei presenti con iperboliche allusioni (e ciò anche al rischio di generare un effetto paradossale, o grottesco, ma non è proprio una voce che *riconosce e nomina* ciascuno nella sua singolarità quello che ogni credente desidera?). Quello di Magliano è un Dio che ascolta e sostiene i credenti della piccola comunità di fedeli che si raccolgono alla periferia del paese, o in casa di Tony, orientandoli nelle difficoltà quotidiane, sostenendoli nei momenti di crisi, e rivolgendosi a ciascuno di essi in un modo semplice.

La parola di Dio o di Gesù, la lingua *mistica* che Tony ascolta, trascrive sui suoi quaderni aiutato da alcuni assistenti che come lui sono anche veggenti, e comunica poi al gruppo, non sembra qui avere nulla di misterioso, come l'etimologia del termine («l'aggettivo del mistero»)³⁰ pure lascia pensare, tutt'altro. Ancora una volta quella

30 M. de Certeau, *La fable mystique, XVI-XVII siècle*, tome 1, Gallimard, Paris 1982, p. 127.

lingua sceglie la forma del dialetto, e la sua forza sembra discendere non tanto dai contenuti quanto dalla circostanza nella quale essa è stata rivelata, la visione:

Ecco, questa è un'altra cosa molto importante, che, molto umana-mente, pure la gente può dire “ma il Signore parla proprio comunemente, semplicemente”, mentre a volte alcuni messaggi sono proprio più pesanti [...] che poi dipende [se sono] dettati da Dio Padre o da Gesù, cambiano anche leggermente il tono, come Padre e come Figlio [...] La cosa bella è che Lui a me mi parla in modo semplice, anche nei messaggi, perché io poi devo capire se voglio spiegarli [...] ci sono dei messaggi, con dei verbi, che io proprio non riesco a capire... che significato ha 'sta cosa, e quando arriva la voce, e non sai spiegare [...] allora chiedi “però Signore...”, ecco che i messaggi arrivano proprio terra terra, e una volta mi disse il Signore: “Farò come feci fare a Bernadette”, che addirittura Bernadette parlava in dialetto, e la Madonna iniziò a parlare in dialetto [...] se Dio vuole può parlare in qualsiasi modo [...] non c'è bisogno della virgola, del verbo preciso, non so come spiegare³¹.

Questa regola (la Madonna si rivolge in dialetto a Vincenzo da Crosia e ad Anna di Mirto, Gesù parla “terra terra” a Tony Laggetta), suggerisce che nessuna esegesi è necessaria: quando parroci, vescovi e teologi provano a ricondurre ciò che i veggenti raccontano nell'alveo di una interpretazione autentica, l'effetto è piuttosto quello di generare un'opacità semantica. Il tentativo di ricondurre il senso di quei messaggi a un discorso di cui essi soltanto avrebbero la chiave, finisce infatti per privarli di legittimità o di senso *sottraendoli* alle persone concrete che li ricevono.

31 R. Beneduce, *Angoscia e volontà di storia*, cit., p. 171.

È un'inversione del principio secondo cui la parola divina esige una mediazione, un'interpretazione che ne sveli il significato («il segreto è la condizione di una ermeneutica», scrive ancora Certeau³²). In questi casi nulla invece sembra fare ostacolo alla comprensione della parola sacra, e ancora una volta è questo dialogo senza intermediari a costituire forse il nucleo più manifesto di una critica dell'ordine culturale egemonico che fonda le gerarchie del senso e dell'esperienza. Quello che è possibile riconoscere è, infine, il potere che una tale grammatica ha nel reintegrare, *in qualche modo*, coloro che rischiano di soccombere: «La religione è una tecnica per a) destoricizzare il passaggio critico, b) riprendere la alienazione della presenza, c) reintegrare la presenza nella storia», annotava de Martino³³. La visione ne è un capitolo decisivo, e la formazione del discorso e delle memorie condivise nel gruppo di Magliano è solo un'espressione particolare di comunicazione dialogica, al cui interno trionfa il “romanzo” della visione che, con Bachtin, potremmo definire come «l'incontro [...] di due coscienze linguistiche, separate da un'epoca [...] una differenza sociale, o da entrambe», e alimentata da un processo di «assimilazione delle parole dell'altro»³⁴. E se nel romanzo in senso proprio questa ibridazione è intenzionale, nel linguaggio dei nostri protagonisti cogliamo piuttosto una formazione discorsiva intermedia, vicina a quello che Bachtin definisce, in riferimento alla lingua, un «ibrido storico inconsapevole», nato dall'incontro di coscienze linguistiche diverse.

32 M. de Certeau, *La fable mystique*, cit., p. 135.

33 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 663.

34 M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris, coll. «Bibliothèque des idées», 1978, pp. 175-176.

L'esperienza di un altro veggente pugliese, indipendentemente dai problemi di definizione e di classificazione, ci aiuta nell'esplorazione dei molteplici profili di ciò che sembra impossibile definire al singolare se non per economia di parole. Si tratta ancora di un caso di visioni, reso celebre dallo studio di Elena Cassin, e al centro di una vicenda singolare nell'Italia degli anni Trenta, di cui ebbe a scrivere anche il *Time Magazine* nel 1947.

Il suo emergere in un contesto particolare (il tempo del latifondo, il fascismo, la promulgazione delle leggi razziali, il bisogno cogente di terre coltivabili) rimette al centro delle nostre considerazioni anche la questione del religioso come spazio di azione politica.

Si tratta, in breve, della conversione di alcuni abitanti del piccolo centro garganico di San Nicandro, per lo più contadini, all'ebraismo, a partire dalle visioni di Donato Manduzio: personaggio carismatico e autore di un diario dal quale Cassin trae buona parte delle informazioni sulla sua vita e la sua conversione. L'interesse di questa vicenda è molteplice, a cominciare dal fatto che si tratta di una conversione senza che vi fosse mai stato contatto fra i fedeli della religione alla quale si intendeva aderire, l'ebraismo, e i nuovi convertiti. Convertirsi all'ebraismo a San Nicandro ha in effetti qualcosa di misterioso (Manduzio non sa ancora dell'esistenza di altri figli del Vecchio Testamento in Italia: il suo primo gesto sarà la ricerca di coloro che professano la stessa fede, poi, immediatamente dopo aver appreso dell'esistenza della comunità ebraica di Roma, l'attesa di un riconoscimento e di un'investitura).

Al di là dello scarso seguito, la sua conversione e quella del gruppo che si riunisce intorno a lui conserva però un carattere straordinario: in anni che vedono crescere l'odio razziale, in un pic-

colo centro sperduto del Sud, Manduzio si sente chiamato a predicare la verità del Dio del Vecchio Testamento (il ruolo delle visioni e le cure magico-terapeutiche alle quali si era dedicato in passato costituirà a lungo una sorgente di contraddizioni per il carattere dissonante nei confronti della tradizione ebraica).

Alcuni dei convertiti riusciranno persino ad avere l'autorizzazione di farsi circoncidere, e un piccolo gruppo si recherà in quegli anni terribili di violenza e di miseria a cercare la sua parcella di Terra Promessa. Non però Manduzio, che per ragioni in parte ignote (forse anche a causa delle sue cattive condizioni di salute) decide che il suo posto è a San Nicandro.

La storia della conversione e l'inizio delle visioni è in sé semplice. Autodidatta (non era stato mai a scuola a causa della povertà), abile oratore e narratore, lettore appassionato di testi di astrologia, conoscitore di rimedi, dotato di una forte personalità, Donato riceve un giorno da un nipote una Bibbia, a sua volta ricevuta da un protestante (il nipote gli dice che ne farà senz'altro un uso migliore di quanto possa farne lui, e gliene fa dono), nella cui lettura s'immerge subito. Quel libro che lo affascina e lo cattura contiene le risposte ad un'esperienza fatta solo qualche giorno prima:

Nel 1930, nella notte tra il 10 e l'11 agosto, ho avuto una visione: ero nell'oscurità, e sentivo una voce che mi diceva "Ecco una luce che vi porto". Ho visto nelle tenebre un uomo che aveva in mano una lanterna spenta, che non illuminava. E io gli dicevo: "Perché non accendete la lampada che avete in mano?". E l'uomo mi dice: "Non posso, non ho fiammiferi, ma voi ne avete!". E allora ho guardato nella mia mano e, in effetti, avevo un fiammifero già acceso. Gli ho preso così la lanterna, già pronta con l'olio e lo stop-

pino, lo ha accesa, le tenebre si dissolsero, e la visione scomparve.
Ma non sapevo il suo significato e la tenevo per me³⁵.

Il dono del libro gli offre una chiave per comprendere il senso di quelle parole, in un periodo che lo vede incerto fra la professione di mago e guaritore, il ritorno al cattolicesimo e l'adesione all'evangelismo. Nelle prime pagine egli trova non solo una risposta alle domande sulla creazione del mondo (lo psicopatologo sa che cosa si cela spesso nelle domande sul principio, sull'origine...), ma soprattutto accede al significato della visione avuta qualche giorno prima: spetta a lui il compito di riprendere e diffondere la parola di Dio.

Una seconda visione conferma questa idea: davanti alla propria casa sente una voce che dall'interno gli si rivolge chiamandolo Levi; guarda allora all'interno e vede un candelabro con ventotto candele, sette da ogni lato. Gli toccherà essere profeta come lo fu Mosè, non ci sono più dubbi... Le visioni diventeranno a poco a poco uno strumento di conoscenza di se stesso, di esplorazione delle intenzioni di chi lo circonda: una vera e propria *tecnica*. Un piccolo gruppo di fedeli si è ormai costituito intorno a Donato quando un giorno un giovane, proveniente da un villaggio vicino, si annuncia come l'inviato di Dio. Fra i due si combatte un autentico duello teologico. Nei giorni successivi Donato «prega Dio per fargli sapere *attraverso una visione* la verità sullo sconosciuto»; la notte stessa vede un albero, sui cui rami una giovane donna, un serpente nella mano, gli dice di tagliare un ramo perché marcio. Non ha più dubbi: deve mandar via quel

35 E. Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Quai Voltaire, Paris, 1993 (première édition 1957), p. 33. Sulla vicenda di Donato Manduzio è tornato recentemente il libro dello storico J. H. Davis, *The Jews of San Nicandro*, Yale University Press, New Haven and London 2010.

giovane provocatore, che si rivelerà essere un folle (?), e sarà successivamente arrestato per i suoi comportamenti e le sue frasi ingiuriose contro Dio e la legge, contro tutti (passaggio decisivo questo, dove le grida fastidiose del folle e la voce del profeta s'incontrano, dialogano per un momento, per poi separarsi...)³⁶.

Le visioni si succedono, lo guidano nell'interrogare la propria condizione, scegliere. Ormai le invoca, si aspetta che Dio gliene invii, sapendo che quella lingua gli parlerà con un linguaggio metaforico, alla stregua di quello della Bibbia, che egli dovrà pazientemente interpretare. Ma è la struttura stessa di queste esperienze a fare problema: come gli autori che hanno spesso indagato il mondo dei veggenti e dei profeti, anche Donato Manduzio si muove fra il termine "visione" e quello di "sogno", e quest'ultimo – osserva Cassin – significa innanzitutto "essere preso" (*avvelato*) dallo spirito divino. *Essere presi*, cercare spasmodicamente questa *cattura* di fronte ai dubbi, attendersi una visione da Dio che gli consenta di uscire dalle difficoltà, è la regola che informa ormai la sua esistenza. Quando sorgeranno conflitti nel gruppo, turbato dagli eventi, Donato «chiede a Dio di illuminarlo: e Dio gli invia una visione». È da queste visioni, d'altronde, che egli trae la propria autorità sul gruppo, ed è da una parola forte che egli sembra attratto. Come nota Hobsbawm nel recensire il libro di Davis,

36 Questo episodio viene ripreso anche da Hobsbawm nel suo *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Norton & Company, New York 1959, pp. 181-183), in appendice, dove una lunga serie di nomi compone un quanto mai eterogeneo insieme di «banditi sociali», profeti, visionari, nel quale difficile è orientarsi. Questo aspetto e i problemi posti dalla classificazione delle diverse forme di ribellione assunte nei gruppi subalterni non sarà discusso per limiti di spazio nelle mie considerazioni.

sebbene egli avesse un forte interesse nell'astrologia, non ci sono elementi concreti per sostenere che egli avesse avuto in precedenza un qualche interesse nello studio dei testi sacri. Non è chiaro quanto egli abbia approfondito lo studio della Bibbia prima di ricevere da Dio le visioni o i sogni che lo avrebbero convertito nel 1928. Di certo, essere stato scelto da Dio lo incoraggiò a studiare ancor più i testi biblici, sebbene egli continuasse a fondare la sua autorità sulle visioni e i sogni. Forse ciò che lo convertì al Vecchio Testamento era il fatto che, a differenza del Nuovo Testamento, Dio si presenta spesso con apparizioni personali per asserire e confermare il suo potere, per minacciare, punire e istruire³⁷.

Che cosa sia la *visione* rimane incerto (se Hobsbawm oscilla fra «sogno» e «visione», se Cassin fa lo stesso come del resto lo stesso Donato nel suo diario, o Vincenzo da Crosia, de Martino adotta di volta in volta il termine di «visione allucinatoria» ne *Il Mondo Magico*, di «visione oniroide» in *Sud e Magia*, mentre ne *La fine del Mondo* include le visioni accanto alla *transe*, al tremolio, alla glossolalia, alla ecolalia, al drigrinare i denti (sic!), come atti che, quando «pianificati ritualmente, guidati, ecc. combattono il rischio psicopatologico». Muovendosi fra esperienza cifrata e intima, profilassi del rischio psicopatologico, costruzione di un legame sociale, scrittura di un romanzo condiviso, la visione è però in primo luogo un attestato di legittimità del profeta che, dalla sua «nicchia» (Hobsbawm), può esibire la prova di un rapporto diretto con il sacro, ripetere i segni e le parole dell'Altro, per affermare una *sua visione del mondo*. Sta in questo strano chiasmo forse il nucleo più intollerabile della visione, oggetto

37 E. Hobsbawm, *A Niche for a Prophet*. Review of *The Jews of San Nicandro* by John Davis, in "London Review of Book", 33, 3 (3), pp. 3-5 (i corsivi sono miei).

di imbarazzo o, secondo i casi, di repressione da parte del potere: là dove essa sembra poter anticipare, nell'immagine o nelle parole ricevute in sogno, come il calco di un possibile orizzonte a venire, come il negativo di una lastra fotografica che contiene l'immagine di un'altra realtà, un altro futuro.

4. «Volontà di storia» e «insurrezione terapeutica». Le vie del riscatto

Ogni delirio ha un contenuto storico-mondiale, politico, razziale; esso comporta e mescola razze, culture, continenti, regni

G. Deleuze e F. Guattari³⁸

Tornare ai materiali delle visioni di Donato Manduzio, Vincenzo Fullone e Tony Laggetta, interrogare quelle immagini in grado di sconvolgere il ritmo lento di questi piccoli centri (San Nicandro, Crosia, Magliano) e dei loro abitanti, non ha l'obiettivo di far confluire le loro diverse esperienze dentro una comune struttura (psichica, economica o religiosa), sottratta ai vincoli della storia. Non ritengo che ciò sia possibile, e ancora meno m'interessa una simile riduzione. Ciò che ho voluto esplorare, nello sfogliare qualche pagina di questa «antologia di esistenze» (Foucault), di queste scritture minori del disastro (la povertà e l'incertezza sullo sfondo dell'imminente catastrofe bellica, l'esperienza dell'abuso e della colpa), è piuttosto il *momento* reso possibile dall'esperienza della visione, del dialogo con l'Altro, in quanto avvio (*embrayeur*, direbbe forse Favret-Saada) di un

38 G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, introduzione e traduzione di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1977, p. 98 (ed. or. *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Minuit, Paris 1972).

processo che muterà radicalmente la loro posizione nel gruppo e nel mondo, e in parte il loro destino.

Nelle loro traiettorie singolari la marginalità, la sofferenza, la precarietà, sono rovesciate a partire da una *voce* e da un *sogno* che rivelano, in ciascuno di essi, un'inattesa capacità di prendere la parola e trasformare le proprie esistenze «oscure e sfortunate»³⁹ (Donato è un invalido di guerra, Tony un fornaio, Vincenzo un bambino di una comunità dove «non si sa come amare»). Facendosi profeti e veggenti, essi tornano a modo loro ad *agire nella storia*, anticipandone gli sviluppi (Donato riceverà in una visione, poco prima di morire, l'annuncio che il suo gruppo si stabilirà in Palestina, la terra che lui, come Mosé, non arriverà però a conoscere). Come la divinazione, ciò che la visione istituisce è una semiotica del tempo, ciò che prefigura è una chirurgia degli eventi.

Poco importa se intorno a sé hanno creato consenso, polemiche, diffidenza o solo un'umana simpatia. È stato grazie a quell'incontro con una voce, con l'Altro, e al sopraggiungere di quelle visioni sacre, che la loro vita ha potuto farsi poema, a partire da circostanze o gesti che sembrano banali: soffiando la polvere dal volto di una statua della Madonna, o riprendendosi da una malattia la cui guarigione era stata annunciata dalla visione dei santi Cosimo e Damiano (come nel caso del padre di Tony Laggetta, che può inscrivere così nell'anamnesi familiare la frequentazione del sacro⁴⁰). Del

39 M. Foucault, *Archivio Foucault*, a cura di A. dal Lago, trad. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1977, p. 247 (ed. or. *La vie des hommes infâmes*, in "Les cahiers du chemin", 1977, 29, pp. 12-29, ripubblicata in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 237-252).

40 R. Beneduce, *Angoscia e volontà di storia*, cit., p. 175.

resto, non è proprio del “miracolo” la capacità di «produrre degli effetti straordinari con mezzi ordinari»⁴¹?

Vi è tuttavia un altro aspetto che giace sullo sfondo di queste biografie, e che ripropone la questione del potere e della contestazione dell'ordine sociale, una questione centrale in quei discorsi e in quei saperi di cui mi occupo da tempo in un altro contesto: i saperi della cura e il mondo della stregoneria nell'Africa subsahariana (Mali, Camerun, Mozambico).

Vi è infatti un chiasmo che emerge da questi campi di esperienza e di conoscenza, a partire dalla dialettica visibile/invisibile e da quella che annoda la “visione” intesa come esperienza a una “visione” concepita come pensiero sul mondo che si fa discorso, promuove azioni, genera legami. Nasce in questo chiasmo il potere performativo della visione che, come anticipato, rende possibile la singolare metamorfosi da *immagine ricevuta* (nel corso di un sogno o di un'esperienza oniroide, ad esempio) a *Weltanschauung*, da *voce allucinatoria* a messaggio o *profezia*.

Il nodo del chiasmo sta, forse, in un duplice passaggio: dal registro dell'invisibile (o dell'*inaudito*) a quello del visibile (e del detto), e da quello del delirio inteso come discorso privato a quello della profezia che si annuncia a un pubblico di credenti: forma elementare di mobilitazione o coscienza storica («Dell'enorme contenuto politico, sociale e storico del delirio di Schreber, *non una parola viene presa in considerazione*»⁴²). Quale atto di sovversione nel rendere pubbli-

41 E. Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Quai Voltaire, Paris 1993 (première édition 1957), p. 50.

42 G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 61.

ci questi messaggi cifrati, nel tradurli come formule sul presente e la storia!

È dentro queste azioni che possono articolarsi visioni diverse (e spesso contrapposte) del mondo: un mondo incessantemente fatto, distrutto e rifatto. Lo spazio dell'invisibile torna ad essere così il campo di battaglia dove le metafore, le visioni, i messaggi divini assumono il profilo di un esercito in grado di scuotere l'ordine egemonico (se non la sua macchina repressiva, il suo senso), ed esprimere una critica la cui grammatica elementare cogliamo nei saperi locali della cura, nei discorsi dei mistici e dei profeti, e talvolta nelle pratiche definite "occulte".

La critica sociale espressa dalle pratiche rituali nell'Africa coloniale di cui scrivono Feierman, Hunt ed altri autori⁴³ può essere intesa, in questo senso, non tanto come un'azione rivolta a rovesciare l'ordine del mondo (quello coloniale, in quel caso) ma come un contro-discorso diretto a demolirne le ragioni, *rivelandone la natura arbitraria*, di «made thing», proprio come nel caso dei discorsi e delle pratiche di cura dei contemporanei guaritori mozambicani quando operano contro gli stregoni e curano le affezioni dei loro pazienti:

Si dice che gli stregoni sfuggano ai vincoli del mondo visibile rendendo se stessi invisibili ed usando il regno dell'invisibile così pro-

43 S. Feierman, *Healing as Social Criticism in the Time of Colonial Conquest*, in "African Studies", 54, 1, 1995, pp. 73-88; N. R. Hunt, *A Nervous State. Violence, Remedies, and Reverie in Colonial Congo*, Duke University Press, Durham and London 2016. Sulla nozione di vocabolario visuale, cfr. lo straordinario testo di W. MacGaffey, *Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi*, in "Journal of Southern African Studies", 14, 2, 1988, pp. 188-203.

dotto come una piattaforma dalla quale elaborare visioni egoistiche di un mondo trasformato [...] Se gli stregoni Mueda distruggono con i loro discorsi il mondo, coerentemente alle proprie visioni predatorie, i guaritori lo restaurano con i loro discorsi e in accordo alle loro visioni ricostruttive. Per fare ciò, essi non solo elaborano visioni trascendenti di un mondo ricostituito, ma le articolano all'interno della società [...] Dicendo ai loro pazienti che le loro sofferenze – dunque, le loro realtà – sono state prodotte discorsivamente [nient'altro che una cosa costruita, dunque, solo *made things*], i guaritori rendono queste realtà suscettibili di una trasformazione metalinguistica⁴⁴.

I guaritori, i veggenti, i profeti, proverebbero dunque a *disarmare* le forze ostili e le minacce del mondo, articolando nuove visioni di esso⁴⁵. Operando attraverso l'appropriazione degli oggetti e delle immagini dei conquistatori, dei colonizzatori, delle classi egemoniche, il religioso (non diversamente dai discorsi della stregoneria) è per sua natura la figura sovrana di un *bricolage* infinito, di un inces-

44 H. West, *Ethnographic Sorcery*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2007, pp. 56-57. Sul linguaggio rituale, la cura e il ruolo che vi esercitano le immagini, cfr. in particolare i lavori di C. Severi, *The Invisible Path. Ritual representation of suffering in Cuna traditional thought*, in "RES", 14, 1987, pp. 66-85; Id., *Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", (n.s.), 10, 2004, pp. 815-838; Id., *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino, 2004.

45 Sul lessico marziale della medicina tradizionale in Camerun, rinvio al mio lavoro *Corpi e saperi indocili. Stregoneria, guarigione e potere in Camerun*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. Sul ruolo della visione nell'esperienza dei guaritori e di società della foresta, cfr. almeno E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala*, Plon, Paris 1981 e P. Descola, *Les lances du crépuscule. Relation Jivaro, Haute Amazonie*, Plon, Paris 1993.

sante movimento di “raccolta”⁴⁶, che riconosciamo come il tratto ricorrente, differenze a parte, delle pratiche dei movimenti religiosi e delle esperienze dei loro protagonisti, ovunque essi siano considerati⁴⁷. Il vocabolario della visione che ho rapidamente tratteggiato taglia i *mille piani* di un orizzonte epistemologico, psicopatologico e politico quanto mai contraddittorio e caotico. Dentro questo territorio, dentro il movimento realizzato da queste esperienze e queste contro-memorie, sorgono altre domande, altri nodi.

Provo a riprenderne alcuni, a guisa di provvisoria conclusione.

Il primo: se l’operare del rito, l’efficacia simbolica, la destorificazione rituale, sono strutturalmente intrecciati alla questione della finzione, e alla «falsa alternativa ermeneutica artificio-sincerità»⁴⁸, dovremo allora riprendere daccapo e per intero (come fa West, purtroppo ignorando però il testo demartiniano) il ruolo della simula-

46 La felice metafora proposta dagli autori ai quali faccio riferimento è quella del *butinage*: ossi l’attività instancabile attraverso cui le api raccolgono il polline e disseminano altrove i semi dei fiori di cui si sono impregnate nel corso dei loro “viaggi”, e che trova un’espressione esemplare nel racconto e nella vicenda di Donato Manduzio, ad esempi.

47 Y. Droz, E. Soares, A. P. Oro, *Le butinage religieux: regard anthropologique sur les pratiques religieuses*, in P. Chanson, Y. Droz, Y. Gez, E. Soares (éds.), *La mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Karthala, Paris 2014, pp. 17-37. Y. N. Gez, Y. Droz, E. Soares, J. Rey, *From Converts to Itinerants: Religious Butinage as Dynamic Identity*, in “Current Anthropology”, 58, 2, 2017, pp. 141-159; A. Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Éditions du Cerf, Paris 2000; P. Yengo, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Karthala, Paris 2006.

48 E. de Martino, cit. in C. Gallini, *La ricerca, la scrittura*, in *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 settembre – 31 Ottobre 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996, p. 63.

zione, dell'invenzione, del "come se", al cuore di queste vicende che rimangono inchiodate, nel discorso dei loro stessi protagonisti, al dubbio sullo statuto e il valore della propria esperienza (l'incertezza di Vincenzo da Crosia sul senso delle sue visioni, la reticenza con la quale Tony Laggetta oscilla fra asserzione convinta e ritrarsi pudico, sono suggestive di questa esitazione epistemologica).

Se parlo del *dubbio* è perché, lo si sarà intuito, si dischiude in questa parola un altro celebre dibattito, un secondo nodo. Mi riferisco al dialogo fra Derrida e Foucault sul rapporto fra Cogito, follia e storia⁴⁹, sul cui sfondo s'intravede anche quel dialogo non avviato da de Martino con le tesi di Foucault⁵⁰.

Si articola in queste pagine una domanda sulla quale bisognerebbe attardarsi a lungo, perché dalla possibilità o meno che *della fol-*

49 J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1963, 68, 4, pp. 460-494; M. Foucault, *La follia, l'assenza di opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1979 (ediz. orig. *Histoire de la folie à l'âge classique*, suivi de *Mon papier, ce corps, ce feu* et *La folie, l'absence d'œuvre*, Gallimard, Paris, 1972), pp. 626- 636 e, rispettivamente, pp. 637-666.

50 Di questo mancato incontro così scrive Clara Gallini: «Ed eccoci all'episodio. L'*Histoire de la folie* mi aveva colpita molto [...] Dietro il pensiero di entrambi gli studiosi intravedevo l'attiva presenza di un'eredità gramsciana profondamente ridiscussa proprio sui temi dell'articolazione tra egemonia e costruzione (de Martino) o negazione (Foucault) del soggetto [...] Comunque, timidamente ne parlai con de Martino. Il quale tagliò corto con un'asserzione che mai dimenticherò: "della follia non si può fare storia". Certo, follia per lui è questo: crollo di ogni processo di soggettivazione, caduta dalla "storia" – in quanto comunitario orizzonte di senso – nella non-storia – in quanto perdita di tale orizzonte»; C. Gallini, *Presentazione a La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2008 (prima ed. 1961), pp. 16-17.

lia si possa fare storia s'irradia un grappolo di questioni non meno decisive: da quella sui modi in cui la follia interpella la storia e il vocabolario con il quale la follia stessa è stata di volta in volta nominata ed espulsa da essa, ai tentativi di scrivere un nuovo progetto-di-mondo e ad agire nuovamente nella storia, o quanto meno annunciare una particolare forma di coscienza storica, sino alle considerazioni sullo statuto delle visioni, delle voci, dell'immaginazione dell'indovino, dell'atto creativo. E, naturalmente, la questione dischiusa dal rischio che accompagna ciascuno di questi gesti: il fallimento del rito, quando il simbolo rimane «inoperante», e il destino del tarantato, che sarà quello di essere inghiottito dalle diagnosi psichiatriche (di «isterismo in soggetto frenastenico», ad esempio, poi di «processo schizofrenico», scrive de Martino nel ricordare la vicenda di Giorgio da Galátone).

Si tratta di una tensione, di un rischio, che i protagonisti di cui abbiamo sommariamente ricordato le vicissitudini conoscono bene. Nel riprendere un tema vicino a quello ora suggerito, Giordana Charuty scrive in un recente lavoro che

come Ernesto De Martino, Foucault non si rassegna all'idea di sacrificarsi all'ingiunzione di professione della fede materialista e, come lui, convoca le esperienze di alterità che la psichiatria esistenziale documenta quando neutralizza ogni concezione apriori della normalità, per descrivere i progetti-del-mondo dei malati in cui il delirio non è che continuazione, con altri mezzi, di un progetto originario di essere con sé e con il mondo [...] Sono queste le affinità riconosciute tra l'esperienza moderna della follia, del sogno e della letteratura che liberano dal compito impossibile di fondare scientificamente la psichiatria a vantaggio di un'antropologia dell'immaginazione che identifica la modernità nel rischio perma-

nente di follia, una minaccia perpetua – o un’ossessione, come dirà Jacques Derrida. Una “necessità [...] legata alla possibilità della storia”, afferma la prefazione di *Storia della follia nell’età classica*, soppressa poi in tutte le edizioni successive a partire dal 1972. Una minaccia perpetua che De Martino designa come “rischiosa prossimità alla nuda crisi”⁵¹.

Infine, una questione, un nodo ancora. Dalle nicchie da cui veggenti, guaritori e profeti lanciano le loro visioni e i loro messaggi, emerge un diverso progetto-di-mondo: ed quello al quale fa indirettamente riferimento anche la nozione di «critica sociale» e di «insurrezione terapeutica» già ricordate. *Nominando* i disastri dove apocalissi psicopatologica e violenza storica si intrecciano inestricabilmente (Georges Balandier parlava di «patologia» quando prendeva in considerazione le società coloniali), lottando contro l’erosione del mondo, la *rêverie* dei subalterni, dei veggenti, dei profeti continua a disturbare attraverso quella che potremmo definire, prendendo a prestito l’espressione di Bachelard, «immaginazione materiale» (quale migliore formula potrebbe indicare l’esperienza della visione?), e la capacità illimitata di disegnare con il suo vocabolario visuale sempre nuove eterotopie ed eterocronie⁵².

51 G. Charuty, “Occorre ridiscendere agli inferi”. *Follia e storia in De Martino e Foucault*, in “aut aut”, 2015, 365, pp.15-37.

52 «Probabilmente, in ogni cultura e in ogni civiltà esistono anche dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che sono predisposti nell’istituzione stessa della società, e che costituiscono delle specie di contro-spazi, delle specie di utopie effettivamente realizzate in cui gli spazi reali, tutti gli altri spazi reali che possiamo trovare all’interno della cultura, sono, al contempo, rappresentati, contestati e rovesciati, delle specie di luoghi che stanno al di fuori di tutti i luoghi, anche se sono effettivamente localizzabili. Dato che rappresentano qualcosa

Tutto questo sarà detto spesso, come in ogni scrittura del disastro, attraverso parole torte e corpi convulsi. D'altronde, «Comment en ce si siècle ferait-on pour dire autrement qu'avec des mots tordus» (Sony Labou Tansi).

di assolutamente diverso da tutti gli spazi che riflettono e di cui parlano, chiamerò questi luoghi eterotopie, in contrapposizione alle utopie; credo che tra le utopie e questi spazi assolutamente altri, queste eterotopie, esista una sorta di esperienza mista, di esperienza promiscua, quella dello specchio [...] Quarto principio. Nella maggior parte dei casi, le eterotopie sono connesse a dei tagli del tempo, cioè sfociano in quelle che potrebbero essere chiamate, per pura simmetria, le eterocronie; l'eterotopia funziona appieno quando gli uomini vivono una sorta di rottura assoluta con il proprio tempo tradizionale» (M. Foucault, *Eterotopie*, in *Archivio Foucault*, op. cit. pp. 310-313 (première éd. *Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 marzo 1967), in "Architecture, Mouvement, Continuité", 1984, 5, pp. 46-49, pubblicato poi in *Dits et écrits*, cit., pp. 1571-1581).

IN UN MONDO RIGENERATO
AVVENTURE ETNOPSICHIATRICHE DENTRO UN
«PRESENTE SENZA GRAZIA»

Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse¹.

Cosa resta della magia ...

«Rozze pratiche di magia cerimoniale», «rozze descrizioni», «rozza magia»; e ancora: «bassure», «bassa magia cerimoniale lucana» e tutto ciò che «nella cultura meridionale sta ancor oggi al livello più rozzo e più basso». Con il virulento vocabolario della primitività Ernesto de Martino introduceva il lettore di *Sud e magia* entro quel «re-

1 L. Wittgenstein, *Note sul "ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 28.

gime arcaico di esistenza»² abitato da uomini e donne che già nel soprannome conservavano traccia della loro umana selvatichezza, come nel caso di quella «Maria Adamo, detta *La Silvestre*», vittima di un episodio di fascinazione del latte materno³. A leggere oggi le interviste realizzate tra il 17 e il 28 maggio 1957 ad Albano, paese di settecento famiglie nella valle del Basento, si avverte l'emozione di certi tentennamenti, materni per Maria, al cospetto di saperi e dispositivi che i contadini lucani interpellavano senza alcuna garanzia di poter scongiurare il peggio.

“Io tengo un bambino, è piccolino, è nato il 24 settembre. Il giorno 26 mi è calato il latte: tenevo le mammelle piene di latte, il giorno 26. La mattina del 27 mi sono trovata senza nemmeno un pochetto di latte... *Non avevamo che cosa pensare*: chi diceva che era rubato, chi diceva un fatto, chi un altro. [...]”.

“Ma da zio Giuseppe ci siete andata?”

“Sì, *non nascondo niente io*, ci sono andata. Questo bambino, che era 3 chili e 800 grammi quando è nato, si era ridotto a 1 chilo e mezzo. Il dottore diceva: ‘Il bambino non ha niente’ [...] ‘Non è mica ovvero che non ha niente questo bambino’, ha detto [zio Giuseppe]. [...]”

Io dissi: ‘Zio Giuseppe, *mi devi dire la verità*, se il bambino campa dimmelo, se deve morire vuol dire che lo vedrò morire: ma dimmelo lo stesso, ché non ci faccio impressione’. E lui: ‘Ci sono bambini pigliati d’occhio ai bronchi, ce ne sono che muoiono e schiattano in corpo. Il tuo bambino è pigliato d’occhio ai visceri. Ma non te ne incaricare, il tuo bambino camperà”⁴.

2 E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1987³.

3 Ivi, p. 68.

4 *Ibid.* (i corsivi sono miei).

Come allora e come in altre circostanze ancora – si pensi al Frazer descritto ne *Note sul “ramo d’oro”* – la grossolanità, la rozzezza e le bassure di cui si parla negli scritti antropologici sulla magia denunciano la superficialità di chi osserva, non di chi viene osservato, e segnalano un limite «che – secondo de Martino – va ricercato non già nella stupidità e nella ignoranza delle plebi, ma nelle stesse forme egemoniche di vita culturale, e in ultima istanza nella stessa “alta” cultura»⁵. Credo che sia stata la ferma volontà di interrogare questo “limite”, nel punto della sua insorgenza, a farlo insistere così tanto in *Sud e magia* sulla “rozzezza” della magia lucana: egli così facendo provoca e scuote i lettori, oggi più ancora di ieri, affinché riconoscano un pregiudizio razionale duro a morire.

Ernesto de Martino non cessa di ritornare su questo “limite” e la sua argomentazione si fa più stringente quando propone di guardare al folklore come «relitto»: non già, però, nel senso di «avanzo archeologico» isolato, disgregato, astratto dal suo contesto di produzione e proliferazione; ma come «stimolo documentario che aiuta a misurare i limiti interni e la interna forza di espansione di una civiltà attuale»⁶. Se già Carla Pasquinelli aveva notato «benissimo»⁷ che per de Martino si trattava di cogliere la funzione storica del mondo popolare magico – e dunque «leggere nella sua muta presenza il limite della penetrazione della cultura delle classi dominanti»⁸ – Amalia Si-

5 Ivi, p. 10.

6 Ivi, p. 11.

7 A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L’asino d’oro edizioni, Roma 2015, p. 19.

8 C. Pasquinelli, *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. 25.

gnorelli ha insistito piuttosto sull'importanza che per lui aveva l'«allargamento della coscienza storica dell'Occidente»⁹. Il limite della cultura scientifica, razionale, moderna egemonica emerge già doppio: tanto nella mancata domesticazione del “pensiero selvaggio” (ciò che rende le culture subalterne resistenti, al più sincretiche e, dunque, pur sempre vitali), quanto in una sua pretesa esaustività e autosufficienza, che però non risparmiano nessuno dal rischio della crisi, senza per altro offrire maggiori garanzie di reintegrazione. Resta comunque ancora oggi irrisolta nelle discipline antropologiche la questione dell'interpretazione di certe “concezioni del mondo e della vita”, in seno ad una società progredita continuamente alle prese con l'alternativa tra magia e sragione, sortilegio e delirio. Siamo al cospetto di un discorso che non solo non sembra esaurirsi, ma che appare girare sempre più a vuoto e inciampare su ostacoli che sembrava si fossero rimpiccioliti di molto da poter essere agilmente superati. Se nell'opera demartiniana la questione era stata posta senza mancare l'essenziale, a me sembra oggi che questo non si possa sostenere per numerosi contributi che ritornano sulla “realtà” dei poteri magici, interpretandola entro il ristretto orizzonte di un pensiero binario: tracciati due assi cartesiani, si disegnano funzioni in cui l'esistenza della magia è inversamente proporzionale all'emancipazione dei soggetti¹⁰.

9 A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, op. cit., p. 9.

10 Per strana ironia della storia, la scomparsa d'intellettuali di sinistra nel dibattito intorno ai residui della magia ha visto il prevalere di una lettura marxista ortodossa della storia delle classi popolari senza che la rivoluzione proletaria (né quella anti-coloniale se penso alla letteratura fanoniana) sia andata nella direzione auspicata negli anni '50 e '60 da Fortini, Luporini, Alicata ed altri ancora. Per un approfondimento sul tema si rimanda alla recente riedizione del lavoro di

Ernesto de Martino ci invitava ad addentrarci dentro le “coesistenze assurde” e i compromessi e tutti quei relitti di bassa magia cerimoniale del Sud – che «ovviamente non ritiene il valore di una designazione meramente geografica, ma politica e sociale»¹¹ – con rispetto e senza arretramenti di fronte alla potenza di parole e gesti osservati e ascoltate durante i soggiorni esplorativi e le tante *spedizioni meridionali*. Attingerò, nel percorrere questo cammino, da un materiale etnografico eterogeneo, accumulato in anni di ricerche sulla trasformazione sia dei sistemi di cura che degli idiomi della sofferenza, non soffermandomi però estesamente¹². Tracerò piuttosto schizzi, come nel caso che ora riporto con stile piuttosto aneddótico.

Cocullo, 1 maggio 2017. In un paese riempito a festa, in attesa dell'uscita pubblica della statua di San Domenico avvolta da mille serpi appena risvegliatesi dal torpore invernale, scorgo una decina di ragazze africane e immagino arrivino da qualche centro d'acco-

R. Rauty, *Quando c'erano gli intellettuali. Rileggendo «cultura popolare e marxismo*, Mimesis, Roma, 2015. Sul rapporto ambivalente con la cultura in Fanon mi permetto di rimandare a S. Taliani, *1956 et alentours. Frantz Fanon et le corps à corps avec les cultures*, in “Politique africaine”, 143, 2016, pp. 93-111.

11 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 8.

12 Alcuni degli elementi emersi nel corso delle ricerche etnografiche faranno da sfondo e ne riprenderò soltanto alcuni frammenti, rimandando il lettore per un approfondimento ad alcuni miei precedenti lavori. Per quanto attiene alle ricerche pugliesi: S. Taliani, *Immagini del caos. La vita psichica dei subalterni*, in “Aut Aut”, 366, 2015, pp. 197-228. Per quanto riguarda la migrazione, nigeriana: S. Taliani, *Calembour de choses dans le vaudou italien: Corps-fétiche et principes d'inégalité devant les dieux*, in “Social Compass”, 63 (2), 2016, pp. 163-180; S. Taliani, *Coercion, Fetishes and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy*, in “Africa: The Journal of the International African Institute”, 82 (4), 2012, pp. 579-608.

glienza limitrofo.

Siamo su una stradina laterale alla piazza principale – dove di lì a poco si realizzerà il rito e inizierà la processione – di fronte al Municipio nella cui sala consigliare si era tenuto il giorno prima il seminario *Oltre il presente*¹³. Nell'accostarmi intenzionalmente al gruppo, riconosco il pidgin e non faccio fatica, ascoltandole, a capire da quale città dell'Africa abbiano cominciato il loro viaggio.

Le osservo aggirarsi tra la folla, che aumenta di minuto in minuto, fino ad inglobarci in un insieme indifferenziato. Passeggiano tra noi ragazzine e ragazzini del paese che tengono, avvolte ai polsi, differenti serpi che dal marrone scuro tendono, assottigliandosi, al verde chiaro. Spariscono le mani dietro questi ammassi di materia fredda e intorpidita, come parti di un robot pronte a lanciarsi nel vuoto cosmico. Mentre le perdo di vista – alcune eccitate, altre serie, altre semplicemente assonnate – mi chiedo cosa stiano pensando, partecipi di un rito che ha nei serpenti («la più scoperta eredità del mondo antico»¹⁴) il punto di attrazione massimo.

Che cosa pensano vedendo questa muta inedita, questo “scambio” di pelle giocoso tra bambini e animali? Che pensano al cospetto di donne e uomini, creature e anziani, che morsicano stretto il filo di una campanella, posta all'ingresso della chiesetta dove si celebra la messa principale, per tirarla su e giù con le labbra affinché leniscano i dolori ai denti né si patiscano, per l'anno a seguire, infiammazioni di alcun genere alla bocca? Che pensano davanti alla statua di San Domenico che, come testa di Medusa o corpo bronzeo di una delle tante Mami Wata africane, si erge alta per i vicoli del paese?

Loro, con le innumerevoli storie di spiriti delle acque, del fuoco e di altre divinità-animali; loro, con i rocamboleschi racconti di per-

13 L'associazione Alfonso M. Di Nola e l'amministrazione comunale di Cocullo hanno organizzato il 30 aprile 2017 il seminario dal titolo *Oltre il presente. L'antropologia di Alfonso Maria Di Nola a 20 anni dalla morte*.

14 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 126.

secuzioni mistiche e perquisizioni notturne, nell'intimità delle loro stanze, da parte di donne e uomini neri; loro, con i tanti dinieghi accumulati e una regolarizzazione sempre rimandata a causa proprio delle credenze denunciate come prova della loro necessaria fuga da casa, visto che gli operatori e i funzionari pubblici non vedono altro che storielle fantasiose dietro ai loro racconti spirituali.

Come il Frazer di Wittgenstein, le giovani nigeriane capiscono «benissimo questa superstizione»: capiscono, vedendo e partecipando alla festa, «che anche in noi qualcosa tende verso il modo di comportamento dei selvaggi»¹⁵. Ma a differenza di Frazer non credono affatto «che un selvaggio muoia per errore»¹⁶. Loro hanno decisamente capacità di comprendere e dispongono di categorie interpretative più sofisticate perché sanno riconoscere l'apparizione del negativo nell'esperienza umana, ma in un mondo ormai dissociato rispetto alla realtà magica – respinta negli uffici e riaffermata nei vicoli – non sanno più a chi far fede e soprattutto a chi votarsi.

Il tema della secolarizzazione delle società¹⁷ è stato certamente caro a Ernesto de Martino, che ha tra i numerosi altri suoi interessi interrogato proprio le modalità attraverso cui nelle scienze sociali ci si potesse accostare a quell'*invisibile* che resta in un «mondo senza grazia»¹⁸. Lo spazio della cura è uno di quelli che maggiormente ne

15 L. Wittgenstein, *Note sul "ramo d'oro" di Frazer*, cit., pp. 27-28.

16 Ivi, p. 28.

17 E. de Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 2002.

18 L'espressione è di Philippe Descola e la riprendo perché mi permette di tratteggiare, seppur rapidamente, l'atmosfera di degrado, di anonimato, di violenza che contrassegnava e tuttora contrassegna i *paesaggi subalterni*, dove si ammassano corpi il cui avvenire è ipotecato e il presente stenta "a passare". Descola usa l'espressione per descrivere Puyo, una città coloniale ai piedi del versante orientale delle Ande ecuadoregne «indifferente al tempo». P. Descola, *Les*

sono attraversati da parte a parte. Non a caso, forse, nei diversi mormorii ascoltati a Cocollo ve n'era uno che evocava il ruolo terapeutico della lingua delle serpi nel guarire la sordità; e non a caso, già si era notato da parte di alcuni colleghi che fossero giunti nel paese genitori con figli non udenti, in attesa presumibilmente di una qualche forma di sollievo. È certamente in questi luoghi attraversati dalla speranza di un rimedio, di una reintegrazione, di una guarigione possibile che si possono ancora trovare studiosi seriamente interessati a rispolverare il senso storico del folklore, la motivazione intrinseca a ogni credenza, il valore inestimabile degli oggetti magici, nonostante la «sconfitta delle culture popolari, tradizionali o innovative» che è anche stata, scriveva Tullio Seppilli, la «nostra sconfitta intellettuale»¹⁹.

Vorrei entro questo orizzonte terapeutico riaprire un dibattito su ciò che nelle discipline antropologiche si era iniziato a guardare dapprima con sospetto, poi con imbarazzo, infine con una certa stanchezza e anche un crescente fastidio. Qualunque cosa significhi, il “mondo magico” non ha mai smesso di far parlare gli antropologi intorno all'*animazione e animalizzazione del mondo* e a quel peculiare rapporto di dipendenza che l'essere umano instaura con tutte quelle “cose” fabbricate che iniziano a vivere di vita autonoma e ad agire nel mondo, cambiandolo. Mi interessa sviluppare qui due o tre riflessioni su una possibile «convocazione terapeutica del sacro»²⁰ nei laboratori di etnopsichiatria, che sono per definizione contaminati e

lances du crépuscule. Relation Jivaros, Haute-Amazonie, Plon (Terre humaine), Paris 1993, pp. 14-15.

¹⁹ Tullio Seppilli lo sostiene nella postfazione scritta al lavoro di R. Rauty, *Quando c'erano gli intellettuali...*, cit., p. 297.

impuri, al cospetto di una sofferenza che prende corpo nella migrazione. Le chiamerò, in questo lavoro, avventure etnopsichiatriche per restituire il carattere assolutamente imprevedibile della direzione della cura, oltre qualunque deriva culturalista che certe antropologie e psicologie hanno contribuito ad affermare e diffondere, a volte a ragione, altre secondo assunti pretestuosi. L'intento sarà quello di lasciare i percorsi già battuti e tentare di far dialogare Ernesto de Martino con Frantz Fanon intorno ad alcuni documenti psicopatologici e culturali²¹. Ora, però, avvierò il discorso a partire da un recente dibattito, per soffermarmi poi su uno dei più celebri lupi mannari della storia della psicanalisi. Qualche lettore avrà già compreso che è a Sergej Konstantinovič Pankeev che rivolgerò la mia attenzione, attraverso la lettura che del "caso" hanno dato Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Millepiani* e Carlo Ginzburg in *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari*²².

20 R. Massé e J. Benoist (a cura di), *Convocations thérapeutiques du sacré*. Karthala, Paris 2002. Il sacro sarà qui inteso nella sua «nozione basilare ... come alterità». L'espressione appena usata è ripresa dalle pagine dell'introduzione che Marcello Massenzio dedica a *Furore, simbolo, valore*. Continuando, egli scrive: «[I]l sacro è una realtà non più *a priori*, bensì derivata, inerente alla dimensione dell'alterità creata allo scopo di offrire una vita d'uscita al problema dell'alienazione umana». M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, cit., p. 11.

21 E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 69-71, 1964, pp. 105-141.

22 G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, Castelvecchi, Roma 1996; C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986.

... *se tutto è deciso fin dall'inizio?*

Prodromo di una certa stanchezza antropologica nel pensare al tema dell'alternativa tra magia e razionalità è stato, a mio avviso, il dibattito che Eduardo Viveiros de Castro e David Graeber hanno tenuto a distanza tra il 2014 e il 2015 intorno alla realtà dei poteri magici. La questione della "realtà" dell'efficacia dei feticci è tornata ad animare la discussione scientifica, non diversamente da quanto la "frequenza" delle crisi stregonesche ha consentito a Jean-Pierre Warnier di criticare una certa antropologia africanista in un articolo recentissimo dal titolo assai provocatorio: *Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie*²³.

Nella lezione inaugurale dedicata a Marilyn Strathern, tenutasi nel 2014 a Cambridge col titolo *Who's afraid of the ontological wolf?*, Viveiros de Castro rimproverava a David Graeber di avere presentato una descrizione non sufficientemente buona del mondo magico merina e del potere di alcuni loro oggetti perché *si era deciso fin dall'inizio* che i feticci per come li concepivano i Merina non potevano realmente esistere²⁴. Una «descrizione sufficientemente buona»

23 J.-P. Warnier, *Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie*, in "Politique africaine", 146, 2017, pp.125-141.

24 Il passaggio di Graeber criticato da Viveiros de Castro è il seguente: «Of course it would also be going too far to say that the fetishistic view is simply true: Lunkanka *cannot really* tie anyone's intestines into knots; Ravololona *cannot really* prevent hail from falling on anyone's crops». D. Graeber, *Fetishism as social creativity: or, fetishes are gods in the process of construction*, in "Anthropological Theory", 2005, p. 430 (i corsivi sono miei). Commenta Viveiros de Castro: «'It was already decided from the very beginning', as Deleuze and Guattari might have said, that fetishes could serve only to represent necessary illusions conjured up by living in society». E. Viveiros de Castro, *Who's afraid of the on-*

avrebbe dovuto, secondo Viveiros de Castro, lasciare una via di fuga ai Merina in termini di autodeterminazione della realtà. I vizi di un simile atteggiamento interpretativo (*à la Graeber*, per intenderci) porterebbero, sì, ad una riconciliazione dei Merina con Marx – come afferma non senza ironia Viveiros de Castro – al prezzo però di una perdita: quella di non veder problematizzati gli assunti ontologici occidentali, che da questo *rapporto di senso* ne uscirebbero più forti e solidi che mai. L'illustre ingresso nella Storia dei Merina avverrebbe sotto il segno dell'ennesima sconfitta, perché i poteri magici, per come li concepiscono i Merina, non possono esistere.

Arriviamo sul campo per fare ricerca. Incontriamo persone che diventano nostre interlocutrici. *Se si decide fin dall'inizio* che cosa possa realmente esistere, non perde di senso qualunque aspirazione antropologica di descrizione della società osservata e dei suoi rapporti con altre società (e con altre nature)? E ancora. Pensare che il potere magico merina per come viene concepito dai Merina – pur nella evidente co-presenza sul campo di interpretazioni al male *di altra natura*²⁵ – non possa davvero esistere non significa, di fatto, decretare

tological wolf?: Some comments on an ongoing anthropological debate, in “Cambridge Anthropology”, 33, 1, 2015, pp. 2–17.

25 Graeber specifica che quando i Merina parlano di “medicina” ricorrono ad un concetto pan-malgascio, che viene esteso tanto ai trattamenti locali quanto ai farmaci dato nei dispensari sanitari (*fanafody*); mentre i loro riferimenti agli spiriti degli antenati differiscono notevolmente sull'isola, da parte a parte, di quartiere in quartiere («If there was a tacit ontology underlying [*fanafody*], presumably, it must be island-wide. Ideas about ancestors, on the other hand, varied considerably in different parts of the island»). Per di più, in Madagascar, altre due “alterità” dialogano costantemente con le “realtà” e le esperienze di vita: c'è, infatti, un termine per designare tutto ciò che è portato da fuori (*vaza-*

già in modo univoco e cristallino che cosa non ci fa paura? Quale mondo non temiamo? Quali tentennamenti dell'esistenza non ci sfiorano né (già lo sappiamo) ci sfioreranno mai?

Persiste una certa arroganza e rozzezza con cui l'uomo del venticunesimo secolo guarda al mondo magico dei suoi contemporanei e cerca di comprendere certi fatti spirituali. Lo spazio etnografico si fa angusto e scivoloso. Un passo di troppo e si cade nella spirale di accuse e scuse, dove lo stesso ricercatore viene coinvolto e suo malgrado intrappolato. Un passo indietro e non si torna a casa che con delle storielle²⁶. Se si decide di seguire il nostro interlocutore nelle sue

ha) e che si distingue da quanto è specificatamente "arabo" (*silamo*). Si chiede, dunque, Graeber nella sua risposta a Viveiros de Castro con quante "ontologie" convivano i Merina. «In the presence of genuine alterity, we must speak not of people who have radically different beliefs about, or perceptions of, a single shared world, but of people who literally inhabit different worlds. We must accept the existence of "multiple ontologies"». D. Graeber, *Radical alterity is just another way of saying "reality"*. A reply to Eduardo Viveiros de Castro, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 5, 2, 2015, p. 10 e p. 18. L'accettazione di "molteplici ontologie" si estenderebbe fino a comprendere la coesistenza di "più mondi possibili" tra i Merina stessi, gli Occidentali e altri gruppi ancora (ripren- do qui le categorie per come sono date nell'articolo, senza avere il tempo di commentarle); ma a questo punto Graeber si chiede se si stia usando correttamente il termine "ontologia" o se piuttosto esso sia diventato in antropologia tanto sinonimo di "cosmologia" quanto, molto più lascivamente, di "cultura" («The meaning of the term is in no way self-evident. Many anthropologists have come to use it very loosely, as little more than a synonym for "culture" or "cos- mology"»; D. Graeber, *Radical alterity*, cit., p. 14).

26 «Prétendre, [...], qu'on veut entendre parler de sorcellerie paysanne et y rester étranger, c'est se condamner à d'entendre que des déclarations objectivistes, à collectionner des historiettes fantastiques et des recettes de désenvoûtement – soit, à relever des énoncés que le sujet de l'énonciation désavoue formel-

paure più intime e di rispondere alla sua richiesta di fare qualcosa di fronte alla «magificazione del mondo»²⁷ inevitabilmente ci si espone a dei rischi metodologici: dalla reificazione all'accecamento; dal contagio, alla suggestione, al relativismo. Penso che qualcuno di questi rischi gli antropologi debbano ben correrlo perché è l'unico modo per uscire dall'effervescenza della rappresentazione a detrimento della Cosa.

È difficile restare di fronte all'esperienza della crisi – cioè della «scelta»²⁸ – senza arretrare o impallidire o, peggio, imporre il senso dispotico dettato dal pensiero razionale a questa declinazione dell'essere. Il problema metodologico deve essere sviluppato insieme a quello ermeneutico: resta, infatti, irrisolta la questione egemonica tra interpretazione etica ed emica, non aventi le due eguale *valore* nelle scienze sociali.

Torniamo a quel «tutto è deciso fin dall'inizio»²⁹, la frase che Viveiros de Castro riprende da Deleuze e Guattari. Quando in *Millepiani* gli autori la usano è per sottolineare l'«esaltazione riduttrice»³⁰ di Freud di fronte al tema centrale del sogno del cosiddetto Uomo dei Lupi. L'antefatto è ai più noto: riguarda un giovane russo, di no-

lement». J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris 1977, p. 37.

27 Riprendo il contrario dell'espressione weberiana "entzauberung" nella traduzione di "de-magificazione" che ne ha dato Jean-Pierre Grossein, argomentando la scelta di traduzione a discapito del più noto "disincanto", nell'Introduzione (dal titolo "Leçon de méthode wébérienne") alla recentissima edizione francese dei *Concepts fondamentaux de sociologie*. M. Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Gallimard, Paris 2016.

28 E. de Martino, *Furore, simbolo valore*, cit., p. 106.

29 G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 73.

30 Ivi, p. 58.

bile famiglia e ricco proprietario terriero, «la cui salute aveva subito un crollo in seguito ad un'infezione blenorragica contratta nel diciottesimo anno di età e [...] assolutamente incapace di affrontare la vita e di fare a meno dell'aiuto altrui»³¹. Sergej Konstantinovič Pankeev era entrato in analisi nel febbraio del 1910, dopo che diversi psichiatri in altrettanti sanatori avevano accolto il suo malessere, lo avevano diagnosticato come una forma di psicosi maniaco-depressiva e avevano fallito nelle cure. Era dunque un paziente alla ricerca dell'ennesimo trattamento. Freud vedrà nei sintomi dell'uomo una nevrosi ossessiva infantile spontaneamente risoltasi, sebbene sapremo poi da altri psicanalisti che il giovane aristocratico – finito sul lastrico dopo la rivoluzione russa – proseguì altre cure ancora dopo il 1914. Per ferma volontà di Freud, che introdusse per la prima volta nel suo dispositivo il tempo come agente terapeutico, il termine dato alla cura coincise con una vivace produzione di materiale analitico, tra cui il noto sogno. Racconta Sergej da adulto che all'età di quattro anni vide di notte, con grande spavento, sei o sette lupi bianchi, seduti tranquilli e immobili sul grande noce di fronte alla finestra spalancata della sua stanza; i lupi assomigliavano di più a delle volpi o a dei cani da pastore e lo fissavano intensamente, «come se avessero rivolta» su di lui «tutta la loro attenzione».

31 È importante ricordare anche che il paziente arrivò da Freud dopo la morte della sorella, ma né la malattia venerea contratta quando era ancora giovanissimo né il suicidio della sorella furono elementi presi in considerazione da Freud, che ipotizzerà piuttosto in questo lavoro una diretta continuità tra nevrosi infantile e nevrosi adulta, introducendo per la prima volta nei suoi scritti la nozione di “scena primaria” o “primitiva” (*Urszene*). Per un approfondimento si rimanda a S. Freud, *Opere*, VII, Bollati Boringhieri, Torino 1982.

In preda al terrore – evidentemente di esser divorato dai lupi – mi misi a urlare e mi svegliai [racconta Sergej a Freud]. La bambinaia accorse al mio letto per vedere che cosa mi fosse successo. Passò un bel po' di tempo prima che mi convincessi che era stato soltanto un sogno, tanto naturale e nitida mi era apparsa l'immagine della finestra che si apre e dei lupi che stanno seduti sull'albero. Finalmente mi tranquillizzai, mi sentii come liberato da un pericolo, e mi riaddormentai³².

Cosa accadde a questo punto è noto quasi quanto il sogno. Freud interpretò la scena onirica imponendo al paziente un'arditissima ipotesi: egli suppose che si trattasse di una rielaborazione della "scena primitiva" o "primaria" (l'*Urszene*) a cui Sergej all'età di un anno e mezzo circa doveva aver assistito (un coito *a tergo* tra la madre e il padre-lupo, vestiti soltanto della loro bianca biancheria intima). Per Deleuze e Guattari, ciò è potuto accadere perché Freud non conosceva altro lupo che quello "edipizzato". Ignorando cosa altrimenti potesse significare quell'esperienza, non poteva che ristabilire un'istanza dispotica – quella delle parole a discapito delle cose, della rappresentazione sull'esperienza – e ritornare a quanto gli era più familiare: a ciò che già conosceva e che doveva a tutti i costi difendere sotto i colpi minacciosi che Adler e Jung sferravano, in quegli stessi anni, alla teoria della sessualità infantile. Facendo dei sette o sei lupi della scena, prima cinque, poi tre, poi ancora due ed infine un unico padre-lupo-cagnolino-docile, egli decise fin dall'inizio che gli animali non potevano far altro che rappresentare il coito tra i genitori e l'esperienza precoce che il bambino ne fa (o come oggetto di deside-

32 Ivi, p. 483.

rio sedotto e abusato, o come spettatore involontario ma desiderante).

Dei lupi osservano e fissano il bambino che sogna; è talmente più rassicurante dirsi che il sogno ha prodotto un'inversione e che è il bambino a guardare dei cani o dei genitori mentre stanno facendo l'amore. [...]

Ecco che i lupi si dovranno purgare della loro molteplicità. [...] Si vede la molteplicità uscire letteralmente dai lupi e assumere la forma di capretti che non hanno assolutamente nulla a che fare con la storia³³.

È l'esperienza del «divenire-lupo», secondo Deleuze e Guattari, che è stata spurgata dal racconto dell'Uomo dei lupi: è quel rischio peculiare che l'umano corre nell'atto di assumere la posizione del molteplice; quel deterritorializzarsi per uscire fuori di sé; quel divenire-animale e vedere sfumare i contorni dell'umano, dunque del simile, per perdersi in una metamorfosi dall'esito incerto. Niente a che fare con la rappresentazione («del lupo, col credersi un lupo») perché a ben vedere è piuttosto di un grido rivolto al mondo che si tratta: «aiutatemi a non divenire lupo (o, al contrario, a non fallire in questo divenire)»³⁴. L'esperienza di Sergej diventa in *Millepiani* assimilabile a quella delle tante persone-animali che si incontrano negli spazi della cura e si appellano al riconoscimento delle loro molteplici identità, dei loro disumani sforzi per non soccombere e riuscire ad allargare le *ipotesi di vita*³⁵, non senza una sofferenza che si tocca tan-

33 G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 58.

34 Ivi, p. 63.

35 È Sansot che parla di «hypothèses de vie qui élargissent la vie». P. Sansot, *Paysages de l'existence*, InFolio, Gollion 2005.

ta è la pena di fallire e di restare intrappolati in una trasformazione incompiuta. Quando, stremati, confidano i timori di non farcela e cercano aiuto, c'è da sperare che qualcuno risponda e possa accompagnarli nell'impresa. Ma Freud, concludono gli autori, conosceva solo il «divenire-animale» addomesticato, assimilato, docile: quello prigioniero delle sue stesse libere associazioni che non includevano tra le possibilità di vita la trasformazione dell'uomo in animale.

Nulla possiamo dire di cosa sarebbe accaduto se Sergej avesse potuto associare liberamente in russo, cioè nella sua lingua materna³⁶. Carlo Ginzburg fa a questo proposito delle ipotesi per integrare, come egli stesso sostiene, l'interpretazione freudiana. Meno corrosivo nel suo intervento rispetto a Deleuze e Guattari, che per altro non vengono mai citati, Ginzburg non intende né abolire né confutare le implicazioni psicologiche supposte da Freud, ma mettervi accanto il «contesto culturale da cui il sogno è scaturito»³⁷: Sergej era nato con la camicia, il giorno di Natale; era accudito da una bambinaia, una *njanja* «devota e superstiziosa», che accorse premurosa al letto del bambino la notte della strana visione e delle urla, per calmarlo e farlo riaddormentare. Da questa donna del popolo Sergej avrebbe potuto apprendere «quali poteri straordinari (non necessariamente negativi) gli conferisse il fatto di essere nato con la camicia»³⁸. Ginzburg esplicita così il suo pensiero:

36 Nel Dizionario di Psicanalisi si dice del paziente che «sebbene parlasse bene il tedesco addusse talora a pretesto che non era la sua lingua materna, per negare il valore di quello che si trovava portato a dire». R. Chemama e B. Vandermersch, *Dizionario di Psicanalisi*, Gremese Editore, Roma 2004, p. 355.

37 C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie*, cit., p. 242.

38 Il riferimento di Ginzburg qui è ai lupi mannari slavi e baltici, che si riteneva fossero nati avvolti nella membrana amniotica, cioè con la camicia, o

Nel sogno dell'uomo dei lupi possiamo decifrare ... un sogno di carattere iniziatico, indotto dall'ambiente culturale circostante. Più precisamente, da una parte di esso. Sottoposto a pressioni culturali contraddittorie (la *njanja*, la governante inglese, i genitori, i maestri) l'uomo dei lupi non seguì la via che gli si sarebbe aperta davanti due o tre secoli prima. Anziché diventare un lupo mannaro, divenne un nevrotico, sull'orlo della psicosi [...]

Il contesto culturale da cui il sogno era scaturito veniva ignorato: rimaneva soltanto l'esperienza individuale, ricostruita attraverso il reticolo di associazioni indotte dall'analista³⁹.

Mi sembra che Ginzburg, prudentemente, introduca due elementi che possono spiegare questo zoppicante divenire, “abortito” e subito “addomesticato”. Lupo mannaro l'uomo dei lupi non lo divenne per la mancata identificazione di Freud del «nesso tra nascere con la camicia e lupi (mannari)», quindi per una *svista ermeneutica* che produsse una spinta verso “altre” associazioni intorno al materiale onirico (se di sogno si fosse poi effettivamente trattato): associazioni familiari all'analista, ma non necessariamente al paziente che nella relazione transferale fu costretto a farle proprie. Ma lupo mannaro Sergej non lo sarebbe potuto divenire comunque, perché sottoposto a pressioni culturali contraddittorie da parte delle persone che lo avevano accudito e si erano occupate di lui fin dalla primissima infanzia, nei dodici giorni tra il Natale e l'Epifania, come i benandanti friulani, i *kersniki* dalmati o i *táltos* ungheresi. In un lungo passaggio scritto da Freud emerge che Sergej gli confidò di essere «venuto al mondo in un amnio. Ecco perché aveva sempre ritenuto di essere particolarmente fortunato e che nulla di male potesse succedergli. Perdetta questa fiducia soltanto quando dovette riconoscere che l'infezione blenorragica che lo aveva colto costituiva effettivamente un grave danno per il suo corpo». C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie*, cit., p. 241 e sgg.

³⁹ Ivi, p. 242.

ben prima dell'incontro con il suo analista e della sua migrazione a Vienna.

Ci troviamo così «pur sempre di fronte a qualcosa che le nostre interpretazioni riescono ad avvicinare ma non ad esaurire», conclude Ginzburg, riconoscendo l'«indefinita approssimazione delle nostre categorie analitiche»⁴⁰. L'esperienza del divenire altro e la speculare esperienza che il mondo si animi si possono compiere o interrompere, ma sembrano non cessare di manifestarsi in una cornice storica di lunga, lunghissima durata: esse si (ri)conoscono ancora oggi in tutte quelle grida che non ingannano e che nessuna ermeneutica demagogica è mai riuscita a silenziare.

La grande provocazione (“se non è fattura, sarà malattia”)

Roberto Beneduce racconta di un incontro etnopsichiatrico con un uomo-pantera, che gli rivelò la sua identità dopo alcuni colloqui avuti presso il Centro Frantz Fanon. Henry, un giovane centroafricano accolto in una struttura per richiedenti asilo, assunse durante un incontro un tono serio per parlare di una sua precisa preoccupazione.

[I] problema era un animale che suo padre aveva messo “dentro” di lui quando era adolescente, per renderlo capace di “controllare il bestiame durante la notte”, anche mentre riposava. Si ricorda con me di un pomeriggio, quando si svegliò dopo aver sognato molto, sentendosi pieno di energia. Raccontò a suo padre di questa sensazione e il padre, che deteneva “poteri mistici”, gli rivelò quanto aveva fatto. L'animale era una pantera (*nangui*) che un tempo lo rendeva sicuro di sé, instancabile nel lavoro, molto forte; ma

40 Ivi, p. 249.

ora la pantera lo disturbava: “Ha fame e chiede cibo”. Questa presenza dentro il suo corpo non lo lasciava tranquillo, soprattutto quando era con altre persone; a volte, poi, la pantera lo rendeva proprio inquieto, al punto da essere incapace di stare seduto e concentrato. Capitava che la vedesse nella sua stanza, accanto al letto, come se stesse lì a fissarlo. La sentiva muoversi nel suo corpo, tanto da “spingerlo ad alzarsi e forzarlo a camminare”. [...] Quando gli chiesi se i suoi genitori avessero altri poteri, cambiò nuovamente tono. Si fece cupo e silenzioso; poi disse che sua madre era una nota e temuta strega e che suo padre poteva “diventare un animale”; sua nonna paterna era infine una rinomata guaritrice nella cura dell’epilessia (si chiamava *mafom’vi*, ossia “donna forte, donna di potere”). “Se davvero conosci l’Africa, mi disse, devi aiutarmi perché ho paura di diventare pazzo e non posso raccontare a nessuno questa storia”⁴¹.

Sempre in *Sud e magia* troviamo pagine dense sia intorno alle esperienze della trasformazione, cioè del divenire-animale, sia sulle esperienze della dominazione, ossia dell’essere-agito-da, che nelle “vite di traverso” di Sergej e di Henry sembrano precipitare insieme in un grumo di pezzetti disarticolati di cui loro non sanno più dire nulla e, soprattutto, non sanno più che fare. Quanto trasmettono a chi li ascolta è soltanto più l’angoscia di diventare-pazzi. Consapevole che de Martino aveva messo in guardia da ogni «indifferenza storiografica»⁴² del mondo magico, non è mia intenzione riprodurre qui antichi vizi antropologici, comparando storie che non c’entrano nulla l’una con l’altra e le cui conclusioni accomunate rischierebbero di

41 R. Beneduce, “*At the threshold of the untranslatable*”. *Embodied Archives and Metaphors in Migrants’ Narratives*, in “Culture, Medicine and Psychiatry” (in corso di pubblicazione). La traduzione è mia.

42 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 115.

proporre soltanto delle generalizzazioni fuorvianti. Ho però esplicitato fin dall'inizio che non era mia intenzione addentrarmi in un campo etnografico specifico e non tenterò, dunque, di fare nessuna «lezione lucana», né bulu né tanto meno edo (se penso ai contesti che ho avuto modo di conoscere meglio in questi anni). È piuttosto l'attitudine all'ascolto al cospetto di un grido, "aiutami", che mi interessa riprendere, perché sono scelte quelle che compiamo sul campo che modificano la nostra stessa esperienza. C'è, infatti, nel lavoro di campo un evento che non inganna:

[T]ra lo stregone e il racconto che circola su di lui, c'è un elemento intermediario e tangibile. È la crisi stregonesca che colpisce il soggetto, lo afferra nel suo corpo o nei suoi beni, provoca in chi gli sta più vicino un'ondata di angoscia, di panico; e innesca una sequenza dove nella cura troviamo coniugarsi le condotte corporali con parole performative, enunciazioni e specifici usi di sostanze e oggetti materiali. È l'evento che ci consegna l'immagine speculare dello stregone inafferrabile⁴³.

Se la magia la si può cogliere solo per approssimazione, la crisi che è capace di generare ci colpisce alle spalle ma è impossibile non riconoscerla: travolge tutto e tutti, e trascina ognuno su un campo di battaglia e di scelte da fare. Ci siamo così coinvolti fino al collo, noi antropologi, con tempi e modalità difformi, certo, a seconda di variabili professionali e personali, ma senza scampo rispetto alle domande incalzanti dei nostri interlocutori. Se Matilda Coxe Stevenson, nel corso della spedizione etnologica americana tra gli Zuñi dei primi del '900, al cospetto del giovane diciassettenne accusato di stregoneria decise di prenderlo con sé e portarlo via per sempre dal villaggio

43 Warnier, *Ceci n'est pas un sorcier*, cit., p. 129.

dove era cresciuto⁴⁴; Warnier è onesto nel dirci che per qualche settimana nel 1983, per rispondere alla richiesta di un professore universitario camerunese suo amico, attaccato nella stregoneria, fece continui viaggi tra l'università e la casa del medico tradizionale in modo che il collega potesse correggere le tesi degli studenti che dovevano laurearsi. Non sempre l'essere stranieri protegge dalle accuse. Qualcuno ricorderà anche la scrittura oculata e prudente di Eric de Rosny in proposito, nell'affrontare l'eventualità scomoda che un prete potesse dare la morte a qualcuno, come nel caso delle accuse a lui dirette da parte dei familiari di Din, il giorno dopo aver visto *gli occhi della sua capra* (cioè al termine della sua iniziazione e alla "morte annunciata" del suo maestro spirituale)⁴⁵.

Si reagisce dunque alle richieste dell'altro cosificato-magificato-animalizzato (o capace di cosificare-magificare-animalizzare) e non si riesce a stare con le mani in mano. Ciascuno può certamente recuperare sui suoi taccuini e pensieri episodi simili. Vorrei qui suggerire che queste spinte all'azione (e alla reazione) non sono solo di chi lavora dentro il registro della cura: oppure, detto altrimenti, suggerisco qui che la magia è una credenza (nel senso attribuito da De Certeau a questo peculiare atto di dire e di fare) che ha come strano effetto quello di fare di ciascuno un potenziale attore della cura, perché

44 L'intervento della ricercatrice fu molto violento nei confronti della comunità del ragazzo e del consiglio dei notabili, che vennero arrestati dall'esercito appena lei e il giovane lasciarono il villaggio. Per un approfondimento sulla ricostruzione di questa "scena etnografica", a partire anche dall'analisi lèvi-straussiana, si rimanda a J. T. Siegel, *Naming the witch*, Stanford University Press, Stanford 2006.

45 E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Plon, Paris 1981.

cambia il modo di ascoltare l'altro nel momento in cui la Cosa si manifesta ben al di là di quella che è una "innocua" rappresentazione.

Tornando al registro più propriamente medico-psichiatrico e a quello da me maggiormente conosciuto, Numa Murard, nell'analizzare l'esperienza di Frantz Fanon presso l'Ospedale di Blida in Algeria, scriveva che «i *youyous* in ospedale non hanno bisogno di interpretazione. Risuonavano piuttosto come una sfida alla struttura coloniale» stessa⁴⁶. Più che un rapporto alla modernità sotto il segno della dissidenza – che prelude alla separazione dei mondi in cui si vive e a delle esistenze reazionali – potremmo vedere in queste grida, nelle entità che le giustificano (sostanze stregoniche o spiriti o *juju* o *djnnun*...) e in tutte le cose magiche invocate al cospetto di una malattia, di una sofferenza, di una morte imminente temuta (o viceversa invocata) una modernità tesa incessantemente sulla corda della sfida, cioè contraddistinta da un atteggiamento finalizzato a provocare una reazione da parte degli altri? Ma in che senso, le credenze "provoche-

46 Scrive Murad: «Fanon permise la rinascita di pratiche religiose che l'Ospedale, ci dice Azoulay, tendeva a distruggere. Il *mufti* di Blida, dapprima sospettoso, venne una volta, poi una seconda volta, sempre per la festa dell'Aït el Kébir, fino ad essere egolarmente presente nei reparti. Laddove i medici avevano fallito, scrive sempre Azoulay, il *mufti* realizzava inconsciamente una vera psicoterapia di gruppo, dialogando con i pazienti». Il successo dell'iniziativa fu tale che si introdussero altri cambiamenti, coinvolgendo anche cantastorie e musicisti: durante una serata in cui l'orchestra di Blida suonò davanti a un pubblico misto, composto da 400 spettatori, «[p]er la prima volta, conclude Azoulay, si sentirono in ospedale i *youyous*» dei pazienti (e, non è da escludere, anche degli infermieri e del personale sanitario arabo e berbero). Numa Murard, *Psychiatrie et politique: Frantz Fanon à Blida*, in *Penser aujourd'hui à partir de Frantz Fanon. Actes du colloque Fanon*, Éditions en ligne, CSPRP – Université de Paris 7 (la traduzione è mia).

rebbero” il pensiero razionale, la pratica medica e la società moderna nel suo insieme?

Matthieu Renault riprende il noto passaggio di Fanon sul fatalismo, che penso possa far eco con la scrittura demartiniana intorno al rapporto tra i subalterni e il mondo magico-religioso.

Il colonizzato riesce, grazie all'intermediazione della religione, a sbarazzarsi del colonizzatore (*à ne pas tenir compte du colon*). Grazie al fatalismo, ogni iniziativa è sottratta all'oppressore, visto che ogni male e miseria del destino riviene a Dio⁴⁷.

Ora, sebbene non si possano sovrapporre i diversi registri (del religioso, del magico, dello stregonesco), il fatalismo che prende voce nel subalterno e nell'oppresso esprime per Fanon un peculiare tipo di rapporto col tempo, più nello specifico con l'avvenire, e con i dominanti stessi, per detrazione del potere che essi detenevano nella colonia sulla vita della povera gente. Stregoneria, marabouttismo, spiriti, cose magiche sono, in fondo, la sfida “lanciata” nel fianco dello psichiatra e del ricercatore. La “volontà” degli spiriti o di Dio – il “come vo' Dio”, ricordato anche da Amalia Signorelli nel suo ultimo lavoro su Ernesto de Martino, ma con un senso a cui mi permetto di non aderire completamente⁴⁸ – lavora per sottrazione, rendendo meno potenti i dispositivi di contenimento e cura fatti in ambulatorio-

47 Matthieu Renault, *Damnation. Des usages de la religion chez Frantz Fanon*, in “ThéoRèmes”, 4, 2013; <http://theoremes.revues.org/445>.

48 Scrive Signorelli: «Vivere rassegnati a essere “come vo' Dio”, comunque Dio ci voglia far essere, non è forse stare nella storia come se non ci si stesse?». Risponderei negativamente a questa domanda, pensando che è piuttosto uno stare nella storia alle proprie condizioni e non a quelle (imposte) di qualcun altro. A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, cit., p. 16.

rio o in ospedale. Sono istanze queste che continuano ad interpellare chi cura e chiedono una sua “reazione”. Cosa e come rispondiamo “se non è malattia”?

Frantz Fanon, come psichiatra, ha avuto un rapporto non lineare rispetto al corpo-a-corpo che i suoi pazienti colonizzati avevano con la loro propria cultura (disumanizzata, umiliata, rotta come rotte erano le membra e le menti dei suoi pazienti torturati). Egli sapeva che Blida altro non era che un ospedale di «terza linea»⁴⁹ per malati che giungevano sempre e soltanto dopo i fallimenti dei medici dell’Ospedale Mustapha di Algeri e di quelli dei *marabouts* e dei guaritori dei villaggi. I duecento uomini musulmani ricoverati a Blida arrivavano sempre “tardi”, o meglio sempre “dopo” altri gesti di cura e interpretazioni del male (non diversamente da quanto accadeva a Vienna o in Basilicata o da quanto accade oggi nei laboratori di etnopsichiatria e in un qualunque ambulatorio cittadino). Blida o il Centro Fanon, in fondo, si ritrovano alla fine di una *catena di cura*, che si può poi rigenerare all’infinito nella ricerca disperata di un sollievo al negativo dell’esperienza. I terapeuti – anche quelli “tradizionali”, a prestar fede al racconto del *liengu* di Claire fatto da Eric de Rosny al cospetto della guaritrice di Kribi, piccolo paese sul mare nel sud del Camerun – non fanno altro che incontrare (e curare) malati già incontrati (e curati) da qualcun altro.

Di più. I malati soffrono di “malattie differenti” contemporaneamente. Non diversamente dal giovane paziente marocchino, ricoverato nell’ospedale psichiatrico Arrazi di Salé, di cui parla Stefania Pandolfo in un suo bel lavoro del 2008, coloro che soffrono moltiplicano i *modi ontologici* della malattia e del male senza soluzione di

49 Numa Murard, *Psychiatrie et politique: Frantz Fanon à Blida*, cit.

continuità. «Il nodo dell'anima» – espressione che Pandolfo riprende da una frase detta in arabo dalla madre del ragazzo – indica per questa donna tanto la legatura stregonesca (*ma'aqqad*) quanto il trauma (*sadama*) per la violenza domestica subita in casa da lei e di cui il figlio è stato per molti anni testimone, spettatore passivo degli scatti d'ira del padre. Nella topografia dell'invivibile tracciata da Pandolfo, il giovane Reda dal canto suo mette accanto *djinn*, attacchi stregoneschi, avvelenamenti da couscous, presenze demoniache, gli studi in matematica e la disoccupazione, oltre alla lettura di Cervantes e dei suoi mulini-a-vento: una enorme sfida rivolta al mondo circoscritto e assai limitato dello psichiatra (ma anche a quello dello psicanalista o del ricercatore). L'imbricazione delle temporalità che contraddistingue in modo inequivocabile il discorso del giovane paziente viene, infatti, troppo rapidamente ridotta dal medico curante al “medesimo”, attraverso la diagnosi di disturbo ossessivo-compulsivo.

Questo è il rischio – conclude Stefania Pandolfo – e la violenza, dei concetti, nella traduzione, quando la traduzione non si apre più sulla natura estranea del linguaggio, ma diventa al contrario l'apparato di appropriazione e di riduzione all'identico⁵⁰.

Per questo, per me, Graeber sbaglia quando scrive:

Sono andato in Madagascar aspettandomi di incontrare qualcosa di simile ad una diversa ontologia, un insieme di idee fondamentalmente differenti su come funziona il mondo; ciò che ho invece in-

50 Stefania Pandolfo, *The Knot of the Soul: Postcolonial Conundrums, Madness, and the Imagination*, in *Postcolonial disorders*, a cura di Mary-Jo Del Vecchio Good, Sandra Teresa Hyde, Sarah Pinto et Byron J. Good, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2008, p. 345. La traduzione è mia.

contrato sono state persone che ammettevano di non comprendere cosa succedeva realmente con il fanafody [la medicina “malgascia”]; che dicevano cose differenti e spesso contraddittorie sul fanafody ma che concordavano nel sostenere che molti dei guaritori erano dei ciarlatani, bugiardi ed imbroglianti⁵¹.

Se le persone non sanno cosa realmente succede nel regno della magia e se dubitano di fronte ad un mercato della cura dove chi salva la vita può anche dare la morte o dove si affollano apprendisti che sfruttano il potere del negativo per fini meramente personali (di credito e di prestigio), ciò non ci deve far abusare delle loro incertezze né ci esime dall’affinare i nostri strumenti di analisi, senza banalizzare quanto dicono né sorprenderci se non sono “esotici” abbastanza (o non quanto ce li eravamo immaginati prima di partire per il campo). Per questo la “lezione demartiniana” non cessa di farci interrogare sul modo che abbiamo di ascoltare l’altro. Da Ernesto de Martino apprendiamo che le persone *non hanno che cosa pensare* e, come nel caso di Maria La Silvestre, c’è sempre «chi dice un fatto, chi un altro».

Piano realistico e piano magico ... non entrano in contraddizione soggettiva fra di loro perché la magia non ha propriamente per oggetto, come la tecnica profana, la soppressione di questo o quel negativo, ma la protezione della presenza dai rischi della crisi esistenziale di fronte alle manifestazioni del negativo. Finché sussiste il bisogno di protezione il conflitto non ha luogo; ovvero resta puramente ideale e oratorio: qui sta la ragione per cui il piano magico si mantiene sostanzialmente “impermeabile all’esperienza”, e cioè sia agli insuccessi delle pratiche magiche, sia alla constatazione che

51 D. Graeber, *Radical alterity ...*, cit., p. 11. La traduzione è mia.

i successi accompagnano più frequentemente i comportamenti realistici che non quelli magici⁵².

Da de Martino apprendiamo che il rapporto tra mito, nevrosi e psicosi non è lineare e dischiude a diversi regimi di esistenza, non necessariamente tutti “protetti”. Vi è, infatti, anche la possibilità che nel delirio certe forze vengano «piegate ad un uso meramente privato, senza nessuna reale corrispondenza con la loro reale funzione storica e senza nessun legame con la coscienza culturale che se ne ha»⁵³. Resta una precisa sfida lanciata a chi ascolta, antropologo e medico, di interrogare il processo di «destorificazione del divenire» per seguire le sue traiettorie contraddittorie e confuse, e attendere di vedere se, «una volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere», la si sia «amputata del suo negativo e possibile», o se invece il negativo è ciò che resta in un mondo che non si è «rigenerato nel pensiero»⁵⁴. Due brevi storie tratte dalla mia esperienza clinica ed etnografica potranno essere a questo proposito utili per far entrare in risonanza tanto la clinica degli immigrati, quanto quella dei rifugiati, quanto

52 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 96.

53 Ivi, p. 112.

54 Secondo Marcello Massenzio la formula demartiniana «rigenerare nel pensiero» esprime con vigore la necessità di capire un oggetto «che solitamente si tende a escludere dalla portata del pensiero». Sono preziose le pagine introduttive che Massenzio dedica al tema della rigenerazione. M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, cit., p. 11. Ringrazio Pier Giorgio Solinas per aver evocato quest'espressione durante una cena autunnale a Siena, in un intreccio di ricordi e di teoria intorno all'*elementarmente umano* di cui si stava allegramente discutendo. Le sue parole hanno infatti reso possibile, immagino a sua insaputa, che qualcosa nel mio pensiero cominciasse a sbloccarsi.

infine quella di chi è rimasto “a casa” (e sogna di emigrare, come nel caso di Reda e di tanti contadini lucani).

Anas è un giovane di origine marocchina seguito dal Centro di salute mentale di un ambulatorio in provincia di Torino. È arrivato in Italia all'età di dodici anni, attraverso il ricongiungimento familiare con il proprio padre. Da quando maggiorenne, è sempre stato un lavoratore stagionale nelle campagne piemontesi. L'ultimo impiego è stato nel settore ortofrutticolo del cuneese, nella raccolta e nell'imballaggio di mele e kiwi. Rimasto disoccupato, ha iniziato ad avere quelle che lui chiama “visioni”, intorno a due assi centrali: da un lato la possessione da parte di 'A'isha Qandisha, una Jinniyya (o “demone”, come altre volte il giovane la chiama, dal corpo di donna e dai piedi da cammello) che si trasforma a volte in serpente; dall'altro, la “voce” di un topo che identifica nel personaggio di Splinter, protagonista di un cartone animato giapponese molto noto tra i bambini e gli adolescenti fin dai primi anni '90 (Le tartarughe ninja). Queste storie di infanzia e d'incubo precipitano oggi nelle sue più profonde angosce, mettendo per lui in dubbio il confine tra ciò che è reale e ciò che non lo è, e dando forma ad una sofferenza psichica che è presente nella misura in cui sta tra il mondo magico-religioso dei demoni e il mondo tecnologico della televisione. Nel frattempo, il ragazzo aspetta un futuro che non arriva mai (essendo da più di due anni disoccupato).

Il giovane sente il topolino Splinter dirgli che lui sa “chi ha dato fuoco al mulino”: il riferimento è ad un incendio, avvenuto il 16 luglio del 2007 a Fossano, nel quale hanno perso la vita cinque operai, lasciando tutti gli altri disoccupati perché l'azienda che produceva farina non ha mai più riaperto.

Boubacar è un giovane maliano che ha ottenuto un permesso di soggiorno per protezione umanitaria. È in Italia da quattro anni e ha ricevuto diverse cure mediche per una profonda ferita da taglio

che ha sul lato destro del cranio. Dopo pochi giorni dal suo sbarco a Lampedusa, Boubacar ha iniziato a sentire tutte le membra del suo corpo irrigidirsi e non sottostare più alla sua volontà (verrà ricoverato per due settimane circa in questo stato catatonico). Nello zaino conserva scrupolosamente tutta la sua documentazione medica. Termina ogni frase con un “se Dio vuole”. Soffre da quattro anni di forti cefalee e da qualche mese perde copiosamente sangue dal naso.

Ritiene che i medici non gli abbiano fatto tutti gli accertamenti perché è Nero, ma comunque prende tutte le pastiglie che gli hanno prescritto che, riferisce, lo fanno stare un poco meglio. Ha comunque iniziato anche ad auto-curarsi, cospargendo la testa di acqua e limone e tenendo i capelli molto corti (perché è quando crescono che il dolore aumenta).

Se la cefalea e il sangue dal naso sono secondo lui dovuti al trauma cranico subito – e dunque all’aggressione di cui è stato vittima a Gao durante un conflitto dove non è chiaro chi fosse islamista e chi non lo fosse affatto – la sensazione di irrigidimento degli arti è connessa ad un *sòn* che qualcuno in Mali avrebbe fatto su di lui per impedirgli il successo di cui è in cerca in Europa. Il termine francese che usa per tradurre *sòn* (o *sonni*) è “lapidation” (al posto del più comune “arrosement” o anche “immolation”). Ringrazia in ogni preghiera del mattino e della sera sua madre perché sa, lui dice, che quando era piccolo è lei che lo ha protetto, altrimenti ora sarebbe già morto. «Una madre – dice – non ti dice quello che fa; lo fa e basta».

Vorrei, nel provocare alcune categorie demartiniane, classificare questi testi come ciò che sta tra il documento culturale e quello psicopatologico, senza che la linea di demarcazione tra essi sia tracciabile in modo inequivocabile *a priori*. Tutto non è deciso dall’inizio, o almeno non dovrebbe esserlo. Sono testi in potenza, presi nel

momento della loro possibile trasformazione da una cosa all'altra (possono in altri termini diventare ancora l'una o l'altra cosa). L'ambito disciplinare che può comprenderli è quello etnopsichiatrico, il solo che nel governare la *différance* (secondo la concezione derridiana della "differenza") sia capace di tenere insieme l'imbricazione delle temporalità e non ridurle ad essere la *stessa cosa* (una diagnosi, per esempio). In questo senso di appartenenza alla vita problematico, l'ascolto etnopsichiatrico dovrebbe estendersi verso un mondo più ampio e comprensivo, senza ridurre l'eterogeneità dei sintomi, delle visioni e delle interpretazioni a "biculturalismo", "ibridità" o "meticciato", perché è chiaro che è in gioco qualcosa di ben altra portata in queste *storie biforcute*.

Le domande restano ancora numerose e le conclusioni inevitabilmente provvisorie: come cogliere il senso di sfida a più regimi d'esistenza (e di realtà) nella sofferenza così espressa, alla ricerca di una topografia del vivibile? Può l'etnopsichiatria – termine che ormai si usa a malincuore e con il timore di essere sempre fraintesi – non arretrare di fronte alla richiesta di "reazione" che la persona sofferente chiede a gran voce, nella sua sfida all'*ordine normale delle cose*, per andare incontro ad un processo di (mutua)auto-determinazione?

Nel documento psicopatologico della fine il mutamento di segno della realtà, la perdita di senso e la catastrofe degli enti intramondani, del proprio corpo e della stessa presenza al mondo, la caduta dei rapporti interpersonali, il progressivo e minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, il carattere rigidamente privato, cifrato, incomunicabile delle rappresentazioni disforiche o euforiche che accompagnano la crisi, testimoniano di un effettivo precipitare che mette progressivamente fuori giuoco qualsiasi possibile ordine storico-culturale, qualsiasi piano comunitario

di nuova valorizzazione della vita e del mondo, qualsiasi dischiudersi di messaggi comunicabili, qualsiasi rapporto culturalmente produttivo fra tradizione e iniziativa, costume e decisione personale, retrospezione attiva del passato individuale o collettivo e attiva apertura prospettica verso il futuro.

Per quanto clinicamente diverso possa essere il modo di manifestarsi di questo precipitante finire, e diverso il modo col quale il malato si rapporta ad esso, ciò che qui denuncia il carattere morboso è la caduta della energia della valorizzazione della vita, il mutamento di segno della stessa possibilità dell'umano su tutto il fronte dell'umanamente e intersoggettivamente valorizzabile. Qui dunque noi siamo di fronte alla apocalisse come rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile, in nessuna operosità socialmente e culturalmente validabile, in nessuna intersoggettività comunicante e comunicabile⁵⁵.

Ancora una volta il cammino de Martino lo aveva tracciato con grande lucidità. A noi scegliere se seguirlo, se pensare all'etno-psichiatria come ad un sapere compromesso e teso verso «slanci valorizzanti»; capace di «rigenerare nel pensiero» il mondo, restituendovi la «grazia» perduta. Tutto, in fondo, parte dall'ascolto.

55 E. de Martino, *Apocalissi culturali*, cit., p. 71.

FINE DEL MONDO, FINE DI MONDI

Il problema della “fine del mondo” attraversa, in molteplici forme, la produzione di Ernesto de Martino, per poi trovare nell’opera incompiuta¹, pubblicata postuma, il momento della sistemazione teorica, sostenuta dal ricorso a una peculiare metodologia della ricerca comparata, che rappresenta il punto d’arrivo di un percorso che si snoda lungo le monografie e i saggi critici precedenti. Per rendere ragione dell’incidenza e della persistenza della problematica apocalittica nelle opere demartiniane, mi sembra necessario compiere un excursus articolato su due livelli interconnessi: l’inquadramento teorico, da un lato e, dall’altro lato, l’analisi di situazioni storico-culturali concrete.

Per quanto attiene al piano teorico, il punto di partenza del discorso non può che essere *Il mondo magico*² e, in particolare, il capitolo intitolato “Il dramma storico del mondo magico”, che ne costi-

1 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977; II ed. 2002.

2 E. de Martino, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948.

tuisce il nucleo dal punto di vista concettuale. La prospettiva della fine – intesa come dissoluzione della presenza umana nel mondo e, quindi, dell’opposizione presenza/mondo – rappresenta una minaccia permanente che gli istituti magici hanno la funzione di contrastare senza poterla eliminare, tuttavia, in maniera definitiva. In tal senso tali istituti svolgono una costante funzione cosmogonica: essi fondano e ri-fondano l’esserci nel mondo e, *ipso facto*, l’esserci del mondo, difendendoli dal pericolo incombente della caduta nel nulla.

Nell’ottica demartiniana la presenza si configura come «energia oltrepassante le situazioni, potestà di decisione e di scelta secondo valori»³: essa non può esistere al di fuori di un determinato “mondo”, intendendo con questo termine la realtà cosmicizzata dall’uomo, fondata su un sistema di valori socialmente condiviso, frutto di un insieme organico di scelte culturali, storicamente determinate. L’arresto del peculiare dinamismo che connota la presenza e la destrutturazione del mondo sono aspetti di un’unica realtà in cui si concretizza l’idea del “finire”.

Il dramma storico del mondo magico, teso tra il polo della crisi e quello del riscatto, è stato letto da Enzo Paci in termini di *dramma soteriologico* nella recensione-saggio *Il nulla e il problema dell’uomo* del 1950 che, a partire dalla seconda edizione della sua opera (1958), de Martino ha voluto che figurasse fra le appendici, accanto alle recensioni di B. Croce, di R. Pettazzoni, di M. Eliade⁴. Il concetto formulato da Paci ha una portata che si estende ben oltre i

3 E. de Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 191.

4 E. Paci, *Il nulla e il problema dell’uomo*, Taylor, Torino 1950, pp. 123-133.

confini dell'universo magico: lo stesso de Martino sembra aver fatto proprio questo punto di vista nel momento in cui ha individuato proprio nel dramma soteriologico lo specifico del simbolismo mitico-rituale in quanto tale: simbolismo che domina l'orizzonte della religione non meno di quello della magia.

Non a caso de Martino ha forgiato formule riassuntive del tipo "dimensione magico-religiosa"⁵. In questa sede ci basti osservare che l'estensione alla religione del dramma soteriologico – che prende forma nei saggi teorici che punteggiano gli anni '50 del secolo scorso – è una tappa fondamentale del processo di pensiero che porterà de Martino a valutare il rischio apocalittico della caduta nel nulla come *rischio antropologico*. Ne consegue che ogni umana civiltà non può fare a meno di dotarsi di dispositivi culturali di protezione e di reintegrazione conformi alle linee-guida della propria storia, fermo restando che i caratteri distintivi e le concrete modalità operative dei singoli apparati culturali appartengono al novero delle variabili storiche. La funzione protettiva offerta dal simbolismo mitico-rituale è valida all'interno delle civiltà e delle epoche storiche in cui la magia e la religione sono le istituzioni culturali primarie, lontane dall'aver raggiunto il proprio "limite di attualità", per usare la terminologia cara al nostro autore; simbolismo il cui segno distintivo risiede nella tecnica della destorificazione istituzionale che de Martino pone a fondamento della sua teoria del sacro.

In questa prospettiva assume particolare risalto il saggio *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*; si

5 Esula dai limiti del presente intervento il problema dell'individuazione dei criteri che consentono di operare una distinzione tra i due piani, al di là della loro convergenza di fondo.

tratta della comunicazione presentata da de Martino alla Società italiana di Storia delle religioni nel 1951, pubblicata come saggio su “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, quindi posto in appendice a *Il mondo magico* a partire dalla riedizione del 1958⁶.

Questo saggio mi sembra di non comune interesse per svariate ragioni; segnalo innanzi tutto il rilievo attribuito al tema dell’apocalisse che, pur riferito a un’umanità di dimensioni circoscritte, tocca una serie di punti nodali. Il particolare richiama l’universale; l’universale si rispecchia nel particolare: qui risiede la forza del saggio che riesce a conferire al racconto mitico – e alla prassi rituale che ad esso s’ispira – una valenza metaforica. La documentazione, reinterpretata e valorizzata dal Nostro, è tratta prevalentemente da due monografie classiche⁷.

Ridotto all’essenziale, il mito Achilpa tratta dei rischi che incombono su una popolazione nomade di cacciatori e raccoglitori stanziata nell’Australia centrale (si tratta del gruppo totemico degli Achilpa, appartenente alla tribù degli Aranda) costretta dalla ricerca di cibo a intraprendere spedizioni che la portano lontano dal territorio tribale eletto a “centro del mondo”. Il peregrinare è fonte d’angoscia, poiché comporta l’uscita dal territorio-mondo plasmato dagli antenati divini, che rappresenta la patria culturale degli Achilpa, in quanto racchiude in sé le memorie culturali, riflesse nei simboli, che sono a fondamento dell’identità collettiva. Il distacco dal solo luogo

6 E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 23, 2, 1951, pp 52-66.

7 B. Spencer – F.J. Gillen, *The Arunta*, Macmillan, London 1926; C. Strehlow, *The Aranda und Loritja Staemme in Zentral-Australien*, Joseph Baer & Co., Frankfurt a. M. 1907-20.

in cui gli Achilpa si sentono compiutamente uomini e la conseguente proiezione nella “terra incognita”, nel non-mondo, alimentano l’angoscia definita “territoriale”.

Il mito possiede un versante positivo, rassicurante, consistente nella messa a punto della procedura rituale finalizzata al riscatto di tale l’angoscia; essa impone al gruppo dei migranti di trasportare con sé l’oggetto sacro che simboleggia il territorio-mondo: si tratta del palo piantato al centro di quest’ultimo dall’antenato che ha svolto il ruolo di eroe civilizzatore nel tempo sacro delle origini. Il palo, che funge da *axis mundi*, opportunamente inclinato, segnala la giusta direzione di marcia: in più, esso deve essere obbligatoriamente piantato in tutti i luoghi in cui il gruppo sosta.

L’analisi di questa procedura brilla per finezza e acume. L’obbligo di conficcare nel suolo, ad ogni sosta, il palo-*axis mundi* risponde all’esigenza di assimilare il nuovo territorio allo spazio ancestrale; ne consegue che il gruppo, pur essendosi allontanato dal centro, è restato “al centro”, che non vi è stato alcun distacco. L’efficacia del rito consiste nel rendere possibile un simile paradosso grazie al quale la realtà oggettiva del peregrinare, con il suo carico di rischi e di angoscia, è occultata alla coscienza e, quindi, destorificata. È proprio in questo saggio de Martino ci offre uno dei primi e più efficaci modelli di “destorificazione mitico-rituale” (o “destorificazione istituzionale”), la quale costituisce, a suo avviso, il nucleo sia della magia che della religione.

Non basta: il mito illustra anche *per negativum* l’efficacia del simbolismo rituale. Accadde al capo di un sottogruppo di spezzare il palo nell’atto di sradicarlo dal suolo prima d’intraprendere *ex novo* la marcia; raggiunto il luogo della successiva sosta, costui ebbe vergo-

gna di piantare ciò che restava dell'oggetto sacro e, pertanto, non fu possibile compiere il rito. La conseguenza si rivelò catastrofica: i componenti del gruppo si lasciarono cadere al suolo e furono inghiottiti dalla terra, vinti dall'angoscia, poiché la mancata iterazione rituale del centro aveva fatto emergere - in tutta la sua insostenibile evidenza - la "storicità" del distacco dal territorio-mondo. La presa di coscienza della fuoriuscita da quest'ultimo da parte di quei migranti minava alle radici la possibilità di continuare ad essere presenze operative.

Nel caso appena illustrato nei suoi aspetti salienti la "fine del mondo" è vista in una prospettiva spaziale: l'uscita dai confini della patria culturale equivale alla caduta nel nulla, perché spezza il legame empatico tra la comunità umana e un determinato territorio trasfigurato simbolicamente. Questa problematica è ripresa, in varie forme, nel progetto di ricerca sulle apocalissi: è possibile cogliere un complesso gioco di rimandi tra il saggio relativo agli Achilpa - un vero laboratorio d'idee - e l'opera postuma. Il collegamento più diretto chiama in causa uno degli episodi più noti, affascinante perché reale e metaforico ad un tempo, presente ne *La fine del mondo*: quello che ha per protagonista il pastore di Marcellinara, il quale è preso da angoscia territoriale nel momento in cui percepisce di trovarsi fuori dal proprio mondo - vale a dire dal mondo *tout-court* - perché dalla sua vista è scomparso l'emblema dello spazio cosmicizzato, il campanile, una variante dell'*axis mundi*⁸.

Restando in quest'ambito d'idee, è possibile ampliare la prospettiva d'indagine: i criteri emersi possono orientarci nella lettura dell'episodio che costituisce il fulcro del primo capitolo dell'opera

8 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 479-81.

postuma, *Mundus*, dedicato all'analisi delle apocalissi psicopatologiche, le quali rivestono un ruolo di fondamentale importanza per quel che concerne l'impianto metodologico della ricerca. Si tratta del "caso del contadino bernese"⁹, incentrato su una complessa manifestazione di "delirio di fine del mondo", provocato dall'alterazione dello spazio domestico, il solo spazio cosmicizzato, che, divenuto iriconoscibile, è definitivamente perduto. E' una perdita che lede profondamente l'equilibrio psichico del giovane: essa è dovuta, *in primis*, all'abbattimento da parte del padre (fattore non trascurabile) di una grossa quercia che nella mente del figlio svolge una funzione paragonabile a quella dell'*axis mundi*. Nel delirio non vi è soluzione di continuità tra microcosmo e macrocosmo e, pertanto, non stupisce che il gesto paterno sia ritenuto talmente grave da produrre conseguenze di portata cosmica: «dal buco rimasto sul terreno cominciò a sgorgare acqua, che traboccò da un lato e si sparse sulla terra»¹⁰. Il mondo, privato del suo sostegno, sprofonda nel caos acquatico: da qui prende il via una fuga d'immagini apocalittiche di estremo interesse, sulle quali sono costretto a sorvolare.

Un breve inciso: nei casi finora esaminati la fine del mondo è valutata in riferimento allo spazio; è appena il caso di ricordare che nella temperie apocalittica a noi più familiare – quella cristiana, ampiamente trattata da de Martino nell'opera postuma¹¹, la fine del mondo, declinata in rapporto all'asse temporale, prevede la fuoriuscita dal divenire umano, pervenuto al suo limite estremo. La diversità degli orientamenti è dovuta alla scelta di punti d'osservazione di-

9 Ivi, pp. 194-211.

10 Ivi, p.196.

11 Ivi, pp. 283- 350.

versi ma non antitetici, poiché il mondo si destruttura quando lo spazio e il tempo, considerati isolatamente oppure coordinati tra loro, si distaccano dalla forma culturale che conferisce loro senso.

La tappa successiva dell'exkursus riguarda *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* la cui prima edizione risale al 1958¹²; trattandosi di un'opera molto nota anche al di fuori della cerchia degli specialisti, il compito – peraltro arduo - di sintetizzarne i contenuti e il metodo di ricerca può essere ritenuto superfluo. Nei quadri della presente indagine risulta particolarmente significativo l'*incipit* dell'Epilogo, che offre l'opportunità di valutare il tema della fine del mondo da una nuova angolazione.

Noi siamo partiti dai frammenti di un'Atlantide sommersa e abbiamo cercato di ricostruire la configurazione del continente prima del cataclisma che lo sprofondò nell'Oceano, e il carattere del cataclisma che cagionò lo sconvolgimento. Fuor di metafora, siamo partiti dai relitti folklorici del lamento funebre, siamo risaliti al lamento funebre antico [...] per ridiscendere poi nel corso del tempo sino al momento in cui [...] il lamento funebre entrò col Cristianesimo in una crisi decisiva¹³.

L'incisività del linguaggio enfatizza il tema della scomparsa delle istituzioni religiose d'impronta politeistica diffuse tra le antiche civiltà del Mediterraneo, al cui interno il rito del lamento funebre occupa un ruolo preminente: scomparsa che coincide con la svolta storica che ha determinato l'affermazione del Cristianesimo, il quale ha imposto anche con la violenza la propria *Weltanschauung*, compren-

12 E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2000 (I ed. 1958).

13 Ivi, p. 308.

siva dell'ideologia della morte, incompatibile con l'istituto del lamento rituale.

La metafora dell'Atlantide è applicabile, con qualche variazione, a un altro istituto rituale di matrice "pagana", il tarantismo, che è al centro dell'opera più celebre e celebrata del nostro autore, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, la cui prima edizione risale al 1961¹⁴. Anche in questa circostanza le presenti note riguardano le sole parti del testo riconducibili al tema della fine: in tale prospettiva appare particolarmente pregnante il resoconto dell'indagine etnografica condotta nella cappella di S. Paolo a Galatina il 28 e il 29 giugno del 1959. De Martino osserva il fenomeno nella fase del suo estremo declino (*in statu moriendi*, egli dice): è come se il suo sguardo cogliesse l'Atlantide nel momento che precede il suo ineluttabile affondamento; non a caso egli parla di tarantismo agonizzante, che è tale perché de-ritualizzato, deprivato del suo indispensabile corredo simbolico composto di musica, di danza, di colori; deprivato, quindi, del suo linguaggio che ne garantiva il potere catartico. Al contrario, il simbolismo musicale, coreutico, cromatico era apparso pienamente operante nel corso dell'esorcismo rituale osservato dallo studioso non molto tempo prima, nella dimora di Maria di Nardò: un contrasto così acuto non faceva che accentuare la drammaticità delle scene che si dipanavano nella cappella di San Paolo.

Lo spettacolo che si offriva allo sguardo dell'etnografo dall'alto della tribuna *ad audiendum sacrum* era tragico e sconvolgente (e tale appare a chi ne osserva, oggi, le immagini): de Martino ce ne offre una descrizione vivida, di rara intensità, che lascia trasparire il suo

14 E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

turbamento alla vista di comportamenti umani che rendono palpabile il regredire della cultura, causato dalla dissoluzione del simbolismo mitico-rituale. Venuta meno la tecnica culturale di contenimento e di controllo della crisi, il disagio esistenziale dei tarantati, variamente motivato, sfociava nella follia. «I tarantati *naufragavano*»: in questa frase lapidaria è racchiusa l'essenza del brano riportato qui di seguito:

Avevamo ancora nella memoria l'esorcismo musicale visto pochi giorni prima nella casa di Maria di Nardò, così ordinato e regolare, così nettamente scandito nei suoi cicli coreutici sempre uguali, così controllato dal ritmo del tamburello e dalla melodia del violino, così drammaticamente impegnato verso la evocazione e il deflusso di oscure sollecitazioni psichiche mediante la musica, la danza e i colori: ma ora, davanti ai nostri occhi, non vi era che un intrecciarsi di crisi individuali senza orizzonte, il disordine e il caos. In cappella non vi erano né la musica, né i nastri colorati, né l'ambiente raccolto del domicilio, né tutto il vario simbolismo messo in moto dall'esorcismo musicale in azione: e in assenza di questo tradizionale dispositivo di evocazione e di deflusso i tarantati naufragavano. [...]

Le scene che vedevamo [...] ci davano l'impressione delle pietruzze colorate in un caleidoscopio in frantumi, già atte a comporre figure geometriche ma ora non più: inerti abbandoni al suolo, agitazioni psicomotorie incontrollate, atteggiamenti di depressione ansiosa, scatti di furore aggressivo, e ancora archi isterici, lenti spostamenti striscianti sul dorso, abbozzi di passi di danza, tentativi di preghiere, di canti, conati di vomito¹⁵.

15 Ivi, p. 111.

Nella descrizione di queste scene apocalittiche affiora un sentimento di partecipazione e di umana *pietas* da parte dello studioso, consapevole del fatto che i tarantati della cappella di S. Paolo, *naufraghi senza soccorso*, vivevano la fase drammatica della transizione storica, segnata dal vuoto e dallo smarrimento, poiché la disintegrazione del tessuto simbolico tradizionale non era compensata dalla comparsa di nuovi modelli di risoluzione delle crisi, le cui motivazioni rimanevano immutate.

L'argomento di queste riflessioni, che di certo non esaurisce la complessità teorica metodologica del testo demartiniano, tocca la questione nodale della relazione tra crisi e prassi rituale vista tanto nel suo farsi, quanto nel suo disfarsi. Gli episodi critici che si susseguivano nella cappella di S. Paolo a Galatina nel fatidico giugno del '59 hanno indotto de Martino a formulare il seguente giudizio: «il tarantismo recedeva al livello di singoli episodi morbosi sui quali era chiamato a giudicare non più lo storico della vita religiosa, ma lo psichiatra»¹⁶.

Per comprendere la portata di quest'ultima affermazione è necessario risalire al saggio in cui de Martino s'interroga sul senso del rapporto tra storia delle religioni, psicologia e psicopatologia, partendo dalla nozione-chiave di "ierogenesi", analizzata in un saggio la cui importanza non sempre è stata – non sempre è – tenuta nel debito conto, al quale si rinvia il lettore¹⁷. Il discorso ha una struttura logica serrata; il brano seguente illustra le premesse teoriche:

16 Ivi, p. 112.

17 Si tratta di E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, SMSR, XXVIII, 1, 1957, ripreso in E. de Martino, *Storia e Metastoria*, cit., pp. 74-96.

La ricostruzione del processo ierogenetico comporta [...] una precisa analisi del rischio di non esserci nella storia durante i momenti critici ricorrenti di un determinato regime di esistenza: ora i modi della perdita della presenza e le diverse inautenticità esistenziali che vi collegano, possono essere analizzati soltanto mediante l'utilizzazione dei dati della psicopatologia¹⁸.

Il nucleo della riflessione demartiniana emerge in questo passaggio di grande momento:

Le manifestazioni della crisi in atto [...] entrano come rischio nella dinamica della ierogenesi, fornendo la materia su cui si modellano le tecniche religiose di destorificazione e di reintegrazione¹⁹.

I dispositivi mitico-rituali accolgono al loro interno la “materia” d’ordine psicopatologico non per duplicarla, ma al fine di conferirle la “forma” culturale socialmente condivisa. Ogni sistema culturale individua i momenti del divenire in cui il rischio della crisi della presenza, sempre latente, può divenire concreto, esplodendo in tutta la sua gravità, per un complesso di cause di carattere socio-economico e psicologico; per questa ragione essa si dota degli strumenti culturali predisposti al compito d’incanalare la crisi in comportamenti rituali standardizzati, fondati su paradigmi mitici, che ne garantiscono il deflusso. L’esistenza di un piano di riscatto socialmente convalidato, basato sull’efficacia del simbolismo mitico-rituale, costituisce il criterio che permette di «distinguere la vita religiosa di cui si occu-

18 E. de Martino, *Storia e Metastoria*, cit., p. 94. Segue un elenco delle modalità di perdita della presenza: dall’esperienza del deflusso della presenza nel mondo, all’essere “agiti da”, dall’ebetudine stuporosa alla scarica incontrollata di impulsi distruttivi e/o autodistruttivi.

19 Ivi, p. 95.

pa la storia delle religioni dagli stati morbosi che formano oggetto della psicopatologia» (*Ibid.*).

Questo *excursus*, pur nella sua concisione, fornisce i criteri per valutare criticamente l'agonia del tarantismo: gli «inerti abbandoni al suolo», gli «archi isterici», gli «scatti di furore aggressivo» rendono palpabile la dissoluzione del nesso “materia-forma” da intendere nel senso dianzi chiarito; ne consegue l'esplosione della «nuda crisi», segno tangibile della sopraggiunta perdita di efficacia del fenomeno in questione e del sistema culturale di cui esso è parte. Detto in estrema sintesi, il tarantismo *in statu moriendi* deve essere inquadrato nel peculiare contesto storico connotato dal processo di modernizzazione in atto della realtà del Mezzogiorno d'Italia nella totalità dei suoi aspetti (si ricordi che l'inchiesta etnografica risale al 1959): ciò ha influito sulla disarticolazione dell'arcaico patrimonio mitico-rituale, *inorganico rispetto al mondo moderno*, proprio della cultura contadina d'impronta magica.

Furore in Svezia è il primo di tre saggi riguardanti una serie di fenomeni che hanno come sfondo comune l'Europa moderna e che compongono una sezione a sé stante, l'ultima, del volume *Furore Simbolo Valore* (1962)²⁰. Esso esordisce con una descrizione puntuale degli eventi che hanno suscitato l'interesse di de Martino.

La sera di capodanno del 1956 il Kungsgatan, l'arteria principale di Stoccolma, fu invasa da una turba di circa 5000 adolescenti in furore. Indossavano pesanti giubbe di cuoio sulle quali figuravano emblemi di teschi e misteriose iscrizioni cabalistiche. Per tre ore i giovani tennero la strada, molestando i passanti, rovesciando automo-

20 E. de Martino, *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

bili, frantumando le vetrine dei negozi, erigendo barricate con inferriate e montanti divelti dalla più vicina piazza del mercato. Alcune bande profanarono alcune pietre tombali che circondavano una chiesa, e altre ancora dall'alto del ponte che scavalca il Kungsgatan lanciarono sulla strada sacchi di carta imbevuti di benzina in fiamme. Le forze di polizia riuscirono a dominare la situazione solo dopo una feroce lotta corpo a corpo con questi cinquemila adolescenti in furore [...]. Per quanto di proporzioni più modeste episodi del genere ogni sabato si ripetono nel centro di Stoccolma e in altre città svedesi²¹.

Bastano queste poche frasi per restituirci l'atmosfera cupa del Capodanno di Stoccolma di poco più di 60 anni fa e di episodi simili; le formule adoperate (furore distruttivo, esplosioni di aggressività gratuita, volontà di ridurre in cenere il mondo) lasciano trasparire il punto di vista di de Martino²².

De Martino fa appello alle proprie competenze di etnologo e di storico delle religioni per inquadrare in un'ottica storico-comparativa episodi di tale tenore, dominati da esplosioni di *furor*, che testimoniano di un'insidiosa minaccia che tutte le epoche storiche e tutte le civiltà hanno dovuto fronteggiare: il prevalere di impulsi incontrollati meramente distruttivi e autodistruttivi, riconducibili al freu-

21 Ivi, p. 163.

22 Quest'ultimo non è né il primo né il solo ad essersi occupato del caso: "Le Monde" - 5/1/1957 - aveva dedicato un articolo al medesimo tema, a firma di Eva Freden che individuava nel «parossismo di muta frenesia» la cifra degli eventi. Fenomeni dello stesso tenore, accaduti in Svezia, avevano suscitato l'interesse di Roger Bastide, che vedeva nel «terrore della solitudine» la molla che spingeva questi adolescenti ad «agglutinarsi» alla maniera dei pinguini sulla banchisa polare.

diano istinto di morte. In questa prospettiva il brano seguente è illuminante:

L'etnologia e la storia delle religioni confermano largamente la tesi secondo cui una delle funzioni fondamentali della civiltà consiste nel controllo e nella risoluzione di ciò che Freud chiamò "istinto di morte", cioè l'abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori, la tendenza a cancellare dall'esistenza quanto esiste, la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla²³.

Prendendo le mosse da tale assunto, de Martino compie un excursus storico-religioso; egli rileva che nelle società arcaiche e nelle civiltà del mondo antico il compito di disciplinare culturalmente il *furor* è delegato agli istituti magico-religiosi che lo incanalano nell'alveo del mito e del rito, adducendo come esempi, per un verso, l'*akitu* babilonese, paradigma "classico" del disordine ritualizzato del capodanno e, per altro verso, i riti d'iniziazione dei Kwakiutl nordamericani. Da qui la fondamentale contrapposizione tra eversione simbolica dell'ordine e eversione realistica, priva di mediazione culturale, che funge da criterio interpretativo di portata generale; è merito di de Martino aver saputo scorgere in un episodio particolare improntato all'eversione realistica la spia di un fenomeno allarmante, diffuso su ampia scala nelle moderne società occidentali, che merita di essere indagato in tutti i suoi risvolti.

Il capodanno di Stoccolma accenna a un fenomeno molto più vasto e profondo. È da tempo che una cupa invidia del nulla, una sinistra tentazione da crepuscolo degli dei dilaga nel mondo moder-

23 Ivi, p. 165.

no come una forza che non trova adeguati modelli di risoluzione culturale, e che non si disciplina in un alveo di deflusso e di arginamento socialmente accettabile e moralmente conciliabile con la coscienza dei valori umani faticosamente conquistata nel corso della millenaria storia dell'Occidente²⁴.

Furore in Svezia, la cui prima pubblicazione su "Italia domani" risale al gennaio del 1959, e l'inchiesta etnografica nel Salento condotta nello stesso anno, hanno per oggetto "mondi" separati da distanze abissali, a tutti i livelli; ciononostante, dalla lettura dei testi demartiniani affiora, sorprendentemente, un tratto comune che consiste nella mancata elaborazione culturale delle rispettive situazioni di crisi, diversissime tra loro. Da un lato, il dilagare del *furor* giovanile denuncia l'assenza di dispositivi culturali in grado di dare orizzonte al disagio dei giovani in forme compatibili con la coscienza *laica* «conquistata nel corso della millenaria storia dell'Occidente», la quale esclude il ricorso alla destorificazione mitico-rituale. Dall'altro lato, al polo opposto, i fenomeni osservati nella cappella di S. Paolo a Galatina, evidenziano l'obsolescenza del simbolismo religioso tradizionale, divenuto inadatto a contenere nei propri argini il disagio esistenziale, assicurandone il deflusso.

Il presente *excursus*, giunto a compimento, ha perseguito l'obiettivo di mettere in risalto il vasto retroterra concettuale e metodologico dell'opera postuma la quale, pertanto, lungi dal segnare una discontinuità rispetto alla produzione precedente di de Martino, può essere ritenuta a buon diritto – e al di fuori di ogni enfasi retorica – la *summa* del suo pensiero. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* accoglie al suo intero i temi e i problemi af-

24 Ivi, p. 169.

frontati in passato e li rigenera; il risultato è un'opera-laboratorio che, pur nella sua incompiutezza, pur nella problematicità di qualche passaggio, ci appare oggi come una delle grandi imprese intellettuali del secolo scorso. L'intento dell'autore è di far luce sulla grave crisi che investe la civiltà occidentale moderna, in cui affiora quella «sinistra tentazione da crepuscolo degli dei» evocata in *Furore in Svezia*, il saggio che già partecipa dello spirito dell'opera postuma; una simile tentazione, qualora non sia culturalmente contrastata, porta al crollo dell'ethos del trascendimento e alla fine del mondo inteso «come patria culturale dell'operabile secondo valore»: è quanto accade nell'ambito delle apocalissi psicopatologiche, assunte come termine di riferimento al fine di valutare la portata delle apocalissi culturalmente elaborate:

Nell'esecuzione dell'opera si fa valere l'istanza della ricerca interdisciplinare [...] particolarmente in rapporto alla necessità di confrontare le apocalissi culturali con i loro rischi psicopatologici e di determinare il carattere di difesa e di reintegrazione che le apocalissi culturali rappresentano rispetto a tali rischi²⁵.

L'apocalittica contemporanea, definita "borghese", è caratterizzata dall'assenza di *escaton*, in quanto la fine del mondo non è concepita come l'evento estremo che prelude a un futuro ordine del mondo, di segno mutato rispetto all'attuale: da questo punto di vista essa è accostabile alle apocalissi psicopatologiche, analogamente prive di aperture al futuro. Alla sua radice vi è soprattutto il diffuso sentimento di spaesamento, frutto della progressiva estraniamento dalla storia della civiltà occidentale; de Martino non si limita alla presa

25 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 6.

d'atto dello stato delle cose: valutata in relazione a tale contesto, assume una valenza aggiuntiva la sua messa a punto dei caratteri distintivi dell'umanesimo etnografico, che individua nel confronto sistematico con il "culturalmente alieno" lo strumento capace di mediare la riappropriazione *critica* delle scelte culturali maturate in seno alla storia dell'Occidente. A giudizio di chi scrive, è proprio nella sotterranea tensione dialettica tra la polarità dello spaesamento e la polarità del recupero del senso di appartenenza alla civiltà occidentale, che risiede una delle principali chiavi d'accesso al significato dell'opera postuma.

LETTERATURA E ANTROPOLOGIA

Recensione di A. Di Fazio, *Tra crisi e riscatto. Elsa Morante legge Ernesto De Martino*, Pendragon, Bologna, 2017, pp.236.

Ogni testo letterario contiene una selezione operata da una varietà di sistemi sociali, storici, culturali e letterari, che esistono come campi di riferimento fuori dal testo. L'atto di selezione, comunque, decostruisce il loro ordine dato, in modo da trasformarli in oggetti per l'osservazione. L'osservabilità, dunque, non è una componente inclusa nei sistemi. Piuttosto viene costruita attraverso un atto di selezione. Un completamento dell'atto di selezione, che a sua volta prevede di romanzare ciò che si sceglie, è l'atto di combinazione. Anche la combinazione *romanza* con il medesimo metodo: produrre relazioni all'interno del testo.

Queste righe sono la traduzione/perifrasi di un brano tratto dal libro di Iser *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*. Il brano viene citato da Angela Di Fazio nel primo capi-

tolo del suo volume. La scrittura, infatti, non è altro che una trasgressione di codici, uno sconfinamento settoriale tra l'astratto e il concreto, tra uno spazio di frontiera nel quale si determina l'immaginario. Partendo da questi assunti, è possibile intuire una delle specificità di fondo del libro su Elsa Morante lettrice di De Martino: tentare di dare alla scrittura un contenuto "universale".

In una profonda comunicazione tra "evoluto" e "primitivo" la letteratura si pone come punto di osservazione dei due poli di quel sistema che chiamiamo cultura. Attraverso la ricostruzione dell'ordine delle cose, una ricostruzione spesso raffinata, sofisticata, di ciò che un autore (sia esso antropologo o poeta) osserva, il testo letterario sa far emergere le più sopite paure e speranze che accomunano una intera epoca, quando non dell'umanità.

Rimanendo in tema demartiniano, l'opera letteraria e in particolare l'opera di Elsa Morante, pesca efficacemente da quel *fondo universalmente umano* la cui scoperta per De Martino era il compito centrale del lavoro dell'etnologo. D'altro canto, però, la scelta di indagare l'opera di Elsa Morante come caso di studi, appare particolarmente felice anche da un punto di vista storiografico. Si trova, nel volume, una tensione particolare alla ricostruzione dell'ambiente letterario-artistico-filosofico del secondo dopoguerra. Messa da parte (almeno parzialmente) l'eredità crociana, l'intellettualità italiana sembrava ritrovare nuove aperture, i cui presupposti erano già presenti sia a latere dell'ambiente idealista italiano, sia all'interno dello stesso *entourage* crociano, come dimostra proprio la figura di Ernesto de Martino.

Questa ritrovata libertà, si esprimeva anche come curiosità verso altre discipline e, rispetto all'antropologia, verso "fatti" e metodi

se non nuovi, quanto meno innovativi. La curiosità nei confronti dell'ermeneutica (che a De Martino proviene dall'interesse nei confronti delle filosofie esistenzialistiche) avrà un ruolo certamente dirimente nella creazione di quella specie di "corto circuito" positivo tra letteratura e antropologia su cui si incentra la ricerca di Angela Di Fazio. Il volume parte, infatti, con una disanima delle *Lettere persiane* di Montesquieu, vero e proprio «antenato nobile della scrittura etno-antropologica». Quella di Montesquieu è una vera e propria osservazione partecipante da parte dell'autore (che parla e osserva attraverso la maschera dei due persiani) che ricade perfettamente nella casistica proposta da Clifford nel volume *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. L'osservazione partecipante, considera Clifford, rischia di diventare ingannevole e paradossale, a meno che essa non venga riformulata in chiave ermeneutica, ovvero come dialettica e scambio tra esperienza e interpretazione. Solo attraverso una sintesi di questi aspetti – rilancia l'autrice – sarà possibile finalmente unificare la fase sperimentale o naturalistica del metodo antropologico, e la successiva teoria interpretativa o umanistica (pp. 21-22). In questo modo, l'antropologia letteraria assurge a possibilità di osservazione di una società, e così un'opera, nella quale si uniscono riflessione interpretativa e misurazione naturalistica di esperienze considerate antropologicamente rilevanti, può diventare documento, non solo del sapere di una data società, ma anche della coscienza autorappresentativa dei momenti di crisi di una *civiltà*. Si capisce dunque il motivo per cui la scelta dell'autrice cada sull'analisi del rapporto tra Morante e De Martino.

La centralità della crisi nell'opera di Morante, e la necessità di mettere in discussione le conquiste dell'*uomo moderno*, non possono

che richiamare la riflessione di Ernesto De Martino in un rapporto, tra i due intellettuali, che è sia reale che ideale. Questo rapporto non si consuma soltanto nell'attestazione di stima nei confronti di De Martino riportata in una lettera che Morante manda a Carmelo Samonà, ma anche in un nesso ideale che va al di là di una sorta di sufficienza che De Martino avrebbe mostrato nei confronti della letteratura. Di Fazio riporta, correttamente, il passo di *Morte e pianto rituale* nel quale l'antropologo prende le distanze dalla possibilità di individuare nella poesia popolare una predominante risoluzione delle crisi di cordoglio. Tuttavia, puntualizza l'autrice, l'analisi del percorso narrativo di Elsa Morante permette di individuare la complementarità tra la ricerca poetica e l'analisi antropologica, a patto che la poesia si spogli della veste meramente mimetica e riesca ad esprimere una «fenomenologia rituale» (p. 45). L'ermeneutica permette questo *détour*: la poesia non imita la realtà, ma la simbolizza e così facendo ne esprime il senso più compiuto attraverso simboli espressi in maniera letteraria. La stessa proposta di Montesquieu, travestita dallo sguardo estraneo dei due persiani, viene così ritrovata nell'opera di Morante, che bene esprime il senso della funzione rituale come esorcismo delle paure di una intera epoca, quella contemporanea, che era passata attraverso una delle esperienze più traumatiche di cui ancora oggi possiamo conservare memoria. L'etnologo e lo scrittore – ed è questa la sfida ultima dello studio proposto da Angela Di Fazio – convivono in uno scambio simbolico. Tale scambio viene definito come un «processo poetico, basato essenzialmente sull'analogia, che “traduce un gruppo di significati nell'altro, e che si può dire partecipi simultaneamente di ambedue i sistemi di significato allo stesso modo di chi li ha creati”, sia esso l'etnologo o lo scrittore» (p. 46).

I capitoli successivi sono una puntuale analisi del percorso autoriale di Elsa Morante, attraverso il quale Angela Di Fazio segue puntualmente le tracce della presenza di Ernesto De Martino. Con coerenza metodologica, l'autrice riesce a seguire i presupposti tracciati nel primo capitolo, e a interpretare correttamente le analogie e i richiami antropologici dell'opera morantiana, consegnando ai testi della scrittrice il ruolo di un vero e proprio resoconto raccontato delle paure e degli strumenti per superarle, di un'epoca, certamente, ma forse dell'intera umanità.

Resta la sensazione di un volume ben costruito, in cui appaiono solidi e chiari i presupposti metodologici, e nel quale la prospettiva narratologica e critica appare ben fondata. Di particolare interesse, tuttavia, rimane la breve ma precisa ricostruzione del contesto filosofico dell'epoca e la ricostruzione del tentativo di superamento dell'idealismo storicista attraverso una riscoperta di Gramsci. L'autrice ricorda l'importanza dell'incontro di questo contesto culturale con il metodo strutturalista (accettato in maniera estremamente critica) e con la fenomenologia husserliana, identificandola come la cifra distintiva di intellettuali definiti *produttori di cultura*, come Cantoni, Abbagnano, Paci e ovviamente Ernesto De Martino. Questa ricostruzione, sebbene non esaustiva, contribuisce a dare al volume un carattere chiaro esprimendo i riferimenti culturali che permettono di seguire l'argomentazione dell'autrice che si svolge attorno al filo dello scambio continuo tra antropologia e letteratura, oppure – come sarebbe meglio dire – dello scambio tra due testi, quello antropologico e quello letterario, in stretta connessione e comunicazione tra loro, sia dal punto di vista teorico che del campo esperienziale di indagine.



UN CICLO DI SEMINARI, INCONTRI, EVENTI
NELL'ANNO DEMARTINIANO 2015

Ernesto de Martino 50 è stato un ciclo di convegni, seminari e incontri culturali dedicati alla memoria del grande antropologo italiano nel cinquantesimo anniversario della sua scomparsa. Il ciclo si è sviluppato prevalentemente su tutto il territorio nazionale, con seminari “centrali” (Perugia, Matera, Napoli), e iniziative accolte nella cornice del ciclo realizzate su tutto il territorio nazionale e anche all'estero. Oltre dieci incontri si sono svolti in vista di un congresso finale tenutosi a Roma presso l'istituto della Enciclopedia Italiana “Treccani”, organizzati da una rete di importanti istituzioni culturali ed enti di ricerca internazionali tra le quali in primo luogo l'Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, la Fondazione Premio Napoli,

Andrea Carlino - Giovanni Pizza (a cura di), *Ernesto de Martino 50. Un ciclo di seminari, incontri, eventi nell'anno demartiniano 2015*, nostos n° 2, dicembre 2017: 361-376.

l'Università di Ginevra, la Scuola di Specializzazione in Beni Demotnoantropologici dell'Università di Perugia, l'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, la Fondazione Istituto Gramsci, la Fondazione Angelo Celli per una Cultura della Salute.

1. *Obiettivo: non solo una celebrazione*

Pur cogliendo l'occasione di celebrare con momenti culturali plurimi e diffusi il cinquantenario della morte di Ernesto de Martino, il ciclo *Ernesto de Martino 50* non si è unicamente concentrato sulla dimensione celebrativa, ma ha inteso accogliere e sollecitare eventi di alto livello scientifico coniugandoli con iniziative a carattere locale che hanno celebrato la memoria e la storia del grande studioso che fondò la ricerca sul campo nel Mezzogiorno italiano.

Ernesto de Martino (Napoli, 1 dicembre 1908 - Roma, 6 maggio 1965) è riconosciuto ormai a livello mondiale quale fondatore della nuova antropologia italiana: un campo di studi e ricerche culturali a forte impatto civile e politico che si sviluppa nel nostro Paese nel secondo dopoguerra e attraversa il Novecento per proiettarsi fino al momento contemporaneo in un più vasto ambito internazionale. In una prospettiva intellettuale e scientifica del tutto originale, nel corso del Novecento de Martino seppe fondere saperi diversi, come la storia, la filosofia, la storia delle religioni e l'antropologia, in una prassi di ricerca etnografica sulle culture popolari del Sud d'Italia, a partire da un intenso dialogo con le innovative proposte politico-culturali elaborate nelle carceri fasciste da Antonio Gramsci e che nell'anno della Costituzione, il 1948, anno zero dell'era democratica, erano pubblicate in Italia destinati a influenzare il pensiero e le parti che del cambiamento socio-culturale e politico in tutto il mondo.

Protagonista di quella stagione insorgente nella riscoperta dei diritti che seguì la Resistenza antifascista, de Martino partecipò in prima persona alla genesi e allo sviluppo della nuova democrazia italiana. Ma la sua figura di studioso novecentesco si sporge dal secolo breve e costituisce tuttora, nei vertiginosi anni duemila, uno dei più importanti esempi di intellettuale civilmente impegnato nella comprensione e nel cambiamento della propria società.

I tratti salienti del pensiero e dell'opera demartiniana, pure vincolati alle tensioni del suo tempo, conservano una impressionante attualità: l'analisi delle forme della "presenza" umana, dalla "crisi" al "riscatto" culturale; la critica della irrelata separazione fra campi separati del sapere (la storia, l'antropologia, la medicina, la psicologia, la psichiatria) e dell'esperienza umana (la cultura, la religione, la sofferenza, il dolore, la salute e la malattia, il corpo e la mente); i concetti di "patria culturale", "angoscia territoriale", "fine del mondo"; l'idea dell'"incontro etnografico" e la decisa avversione sia al relativismo sia all'etnocentrismo assoluto, risolta nella posizione responsabile e creativa dell'"etnocentrismo critico" come un metodo e una politica per capire e vivere l'esperienza dell'incontro fra le diversità culturali; le nozioni di "oltrepassamento", "ethos del trascendimento" e "destorificazione" del negativo; la sua antropologia politico-esistenziale delle pratiche religiose, senza separazioni dicotomiche fra egemonia e subalternità, ma osservate come vere e proprie istituzioni culturali elitarie e popolari al tempo stesso; le letture politiche della stregoneria e della magia, riscoperte come tentativi storicamente profondi dei diversi poteri di giocarsi la posta della vita umana, della capacità di agire delle persone, inclusi i tentativi di resistenza all'oppressione e di organizzazione della cultura e del riscatto

collettivo. Sono tutti concetti, idee che evocano insieme pratiche di studio e politiche possibili, esiti sociali della conoscenza che richiamano all'unità fra il pensiero e l'azione, fra il sapere e la partecipazione politica, fra la teoria e la pratica, in un esercizio attivo della cittadinanza che vide nell'Italia democratica un laboratorio privilegiato, contraddittorio ma denso di prospettive per l'avvenire.

In questo quadro di iniziative, le varie tappe di *Ernesto de Martino 50*, da Perugia a Matera e a Napoli, per le iniziative seminariali, e in altri luoghi della memoria antropologica tra i quali il "Grande Salento" da Galatina (Lecce) a San Vito dei Normanni (Brindisi), hanno inteso promuovere una riflessione concreta sul contributo che Ernesto de Martino ha dato in vari settori della ricerca e della cultura italiana. Il seminario di Perugia che ha aperto il ciclo è stato dedicato alla politica e all'etica della cittadinanza in Ernesto de Martino. Esso ha discusso, il primo giorno, i libri del 2015 dedicati a de Martino da Amalia Signorelli, sulla teoria e sul metodo di ricerca dello studioso, e da Giovanni Pizza, sui processi politico-culturali di patrimonializzazione del tarantismo. Il convegno del secondo giorno, invece, ha in particolare mostrato l'attualità della riflessione su Ernesto de Martino nel momento contemporaneo, vissuto in particolare dal nostro Paese come una fase storica in cui la politica, lo Stato, l'esperienza della soggettività e della cittadinanza possono diventare oggetto di un monitoraggio antropologico che sappia discernere sia le promesse mantenute sia le contraddizioni evidenti dell'attuale processo democratico. A riflettere sulle sporgenze più attuali del pensiero demartiniano sono stati chiamati intellettuali e ricercatori di diversa generazione, allievi diretti e indiretti di de Martino, critici della cultura italiana e studiosi delle forme di vita dello stato nazionale. Il se-

minario di Matera si è incentrato sulla riedizione di *Sud e Magia* curata da Fabio dei e Antonio Fanelli nel 2015 e su una discussione delle immagini e dei suoni meridionali correlati alla ricerca demartiniana, vale a dire della vasta documentazione filmica ed etnomusicale sul Mezzogiorno tuttora attraversabile da sguardi antropologici contemporanei. Il seminario di Napoli ha allargato in chiave interdisciplinare lo studio della cultura popolare incentrandolo in particolare sullo stato attuale del dialogo tra storiografia e antropologia, anche dal versante storico-religioso.

Nel complesso è risultata chiara fin dai seminari “centrali” una vera e propria dimensione laboratoriale di antropologia pubblica che nella cornice di *de Martino 50* ha trovato nuove idee e provato a delineare scenari emergenti. Dall’insieme delle iniziative, è apparso evidente come la riflessione su de Martino sia tuttora in grado di spingerci nella dimensione collettiva, invitandoci a mettere in discussione i vincoli della pura legittimità accademica e quelli formali della celebrazione, nell’intento di fare emergere cornici comuni, dialoghi, confronti e qualche attrezzo nuovo, utile per orientarsi nel drammatico dedalo della crisi contemporanea che investe persone, culture e istituzioni.

2. Scheda: il comitato scientifico, i seminari nazionali, le iniziative locali

Il 29 giugno 2015 si è costituito a Napoli, presso la Fondazione premio Napoli presieduta da Gabriele Frasca, un comitato scientifico coordinato da Andrea Carlino, per le celebrazioni del cinquantenario della morte di Ernesto de Martino da svolgersi tra novembre 2015 e maggio 2016 sotto il titolo/logo *Ernesto de Martino 50*. Nella sua forma definitiva il comitato è stato così composto:

- Andrea Carlino, coordinatore, Università di Ginevra
- Massimo Bray, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani
- Gabriele Frasca, Fondazione Premio Napoli
- Eugenio Imbriani, Università del Salento
- Marcello Massenzio, Associazione Internazionale Ernesto de Martino
- Stefano de Matteis, Università di Salerno
- Ferdinando Mirizzi, Università della Basilicata
- Giovanni Pizza, Università di Perugia
- Pierroberto Scaramella, Università di Bari
- Raffaella Scarpa, Università di Torino
- Giuseppe Vacca, Fondazione Istituto Gramsci

Fin da subito tale iniziativa ha incontrato il favore di numerosi enti di ricerca, università, associazioni e fondazioni sia tra i proponenti che tra i partecipanti. Esse sono state le seguenti:

- Apulia Film Commission (Bari)
- Assessorato alla Cultura del Comune di Galatina (Lecce)
- Associazione internazionale Ernesto de Martino (Roma)
- Istituto dell'Enciclopedia Italiana (Roma)
- Ex-Fadda - San Vito dei Normanni (Brindisi)
- Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute (Perugia)
- Fondazione Corriere della Sera (Milano)
- Fondazione Istituto Antonio Gramsci (Roma)
- Fondazione Premio Napoli (Napoli)
- Università della Basilicata (Matera)
- Università di Ginevra - iEH2 (progr. Storia della medicina)
- Università di Perugia - Scuola di Specializzazione in Beni Demotnoantropologici
- Università di Salerno
- Università del Salento (Lecce-Brindisi)
- Università di Torino

Iniziative

Il Comitato per le celebrazioni del cinquantenario della morte di Ernesto de Martino ha organizzato una serie di manifestazioni per ricordare, per riflettere e per valorizzare le ricerche, il pensiero e l'eredità di una delle figure centrali della cultura italiana del dopoguerra. Il programma concepito dal Comitato si è articolato in tre sessioni seminariali (Perugia, Napoli, Matera), che si sono svolte nella seconda metà di Novembre 2015, e un convegno internazionale conclusivo che si è tenuto a Roma il 26-28 maggio 2016. Inoltre, il Comitato accoglie, coordina e promuove una costellazione di iniziative che concernano aspetti puntuali, ma non meno cruciali dell'eredità culturale e politica di de Martino.

Seminari

- A) Perugia – Università degli Studi – 15-16 Novembre 2015
- B) Napoli – Fondazione Premio Napoli - 20-21 Novembre 2015
- C) Matera – Università della Basilicata – 23 Novembre 2015

Convegno

- D) Roma – Istituto dell'Enciclopedia Italiana

Iniziative associate

- E) Lecce – Università del Salento – 9 ottobre 2015
- F) Salerno – Università – 19 Novembre
- G) Galatina (Lecce) – Comune di Galatina – 1 dicembre 2015
- H) Torino – Università – 19 gennaio 2016
- I) San Vito dei Normanni (Brindisi) – ex Fadda - 29 gennaio 2016
- L) North Caucasus Federal University (Stavropol' - Russia)

*Seminari e convegno***A.** Prima sessione, seminario

Sede: Università degli Studi di Perugia

Responsabile: Giovanni Pizza (giovanni.pizza@unipg.it)

Data: 15-16 Novembre 2015

15 Novembre: discussione su due libri: Amalia Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino D'oro, Roma 2015; Giovanni Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015, con Gianluca Grassigli, Berardino Palumbo, Giovanni Pizza, Andrea F. Ravenda, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli.

16 Novembre: convegno dal titolo *Ernesto de Martino, l'antropologia e la politica*. Relatori: Paolo Apolito, Andrea Carlino, Flavio Cuniberto, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Giovanni Pizza, Tullio Seppilli.

B. Seconda sessione, seminario

Sede: Napoli, Fondazione Premio Napoli, Palazzo Reale.

Responsabile: Pierroberto Scaramella (pierroberto.scaramella@uniba.it)

Data: 20-21 Novembre 2015

Titolo: *Il popolo che abbiamo perduto. La cultura popolare nella riflessione storica contemporanea*

Relatori: Alessandro Arcangeli, Federico Barbierato, Peter Burke, Massimo Cattaneo, Francesco Paolo de Ceglia, Fabio Dei, Ottavia Niccoli, Antonella Romano.

C. Terza sessione, seminario

Sede : Università degli Studi della Basilicata.

Responsabili: Ferdinando Mirizzi (ferdinando.mirizzi@unibas.it), Francesco Marano.

Data: 23 Novembre 2015

Titolo: 1. *Antropologia visuale, ricerca etnomusicologica e l'eredità di de Martino*.
2. *L'attualità di Sud e Magia*

Relatori: Fabio Dei, Raffaello de Ruggieri, Vincenzo Esposito, Antonio Fanelli, Eugenio Imbriani, Francesco Marano, Ferdinando Mirizzi, Guido Raschieri, Nicola Scaldaferrì, Felice Tiragallo, Dorothy Louise Zinn.

D. Convegno internazionale di studi

Sede: Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana

Responsabili: Massimo Bray, Andrea Carlino (andrea.carlino@unige.ch) e Giovanni Pizza (giovanni.pizza@unipg.it)

Organizzazione: Maria Sanguigni (m.sanguigni@treccani.it)

Data: 26-28 Maggio 2016.

Titolo: *Ernesto de Martino 50* / Prima sessione: *Nel mondo magico* / Seconda sessione: *Etica e politica della cittadinanza* / Terza sessione: *Sacrificio, apocalissi, fine del mondo* / Quarta sessione: *Marxismo, idealismo e esistenzialismo*.

Relatori: Giovanni Pizza, Riccardo di Donato, Girolamo Imbruglia, Peter Burke, Stefano de Matteis, Amalia Signorelli, Giordana Charuty, Roberto Beneduce, Alessandro Arcangeli, Ulrich van Loyen, Berardino Palumbo, Marcello Masenzio.

La costellazione delle iniziative associate

E. Tavola rotonda - 9 ottobre Lecce

Sede: Palazzo Codacci Pisanelli, Aula Beniamino de Maria.

Ente promotore: Università del Salento

Responsabile: Eugenio Imbriani (eugenio.imbriani@unisalento.it)

Data: 9 ottobre 2015, ore 16.00

Titolo: Seminario/dibattito sui volumi:

Amalia Signorelli, *Ernesto de Martino, Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma 2015

Giovanni Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma 2015

Relatori: Berardino Palumbo (Università di Messina), Giovanni Pizza (Università di Perugia), Patrizia Resta (Università di Foggia), Amalia Signorelli (Università di Roma).

F. Lezioni – 19 Novembre Salerno

Sede: Università di Salerno

Ente promotore: Università di Salerno - Aula dei Consigli.

Responsabili: Gabriele Frasca (frasca@premionapoli.it) / Stefano de Matteis (stef.dematteis@gmail.com)

Data: 19 Novembre 2015.

Titolo: *Ernesto de Martino e “la fine del mondo”*.

Relatori/partecipanti: Riccardo di Donato (Università di Pisa), Ulrich van Loyen (Università di Colonia), Stefano de Matteis (Università di Salerno).

G. Giornata di studi - 1 dicembre Galatina.

Sede: Galatina, Comune di Galatina.

Ente promotore: Assessorato alla cultura del Comune di Galatina.

Responsabile: Eugenio Imbriani (eugenio.imbriani@unisalento.it)

Data: 1 dicembre 2015

Titolo: *Il peso dei rimorsi. Ernesto de Martino 50 anni dopo*

Relatori: Carlo Alberto Augieri (Università del Salento), Eugenio Imbriani (Università del Salento), Pietro Clemente (Università di Firenze), Riccardo Di Donato (Università di Pisa), Mario Lombardo (Università del Salento).

H. Convegno - Torino

Sede: Università di Torino, Palazzo del Rettorato.

Ente promotore: Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Torino;

Remedia: lingua medicina malattia.

Responsabile: Raffaella Scarpa (raffaellascarpa@libero.it)

Data: 19 gennaio 2015

Titolo: “Effeto de Martino”: cultura medicina lingua.

Relatori:

Enrico Manera (Museo della Resistenza), Mito e mitografia di De Martino

Sabrina Stroppa (Università di Torino), *Per una teoria del lutto*

Stefano Giovannuzzi (Università di Torino), *Il complesso del sud*

Einaudi (relatore da definire), *De Martino nei documenti della Casa Editrice*

Guido Lucchini (Università di Pavia), *Pavese e De Martino*

Vincenzo Santarcangelo (Università di Torino), *Arrivano "quelli della radio".*

L'etnomusicologo come anatomopatologo del suono

Serena Buzzi (Università di Torino), *Il guarito e il guaritore*

Francesca Dovetto, *De Martino: la medicina e la lingua*

Glauco Sanga (Università Ca' Foscari di Venezia), *L'appaesamento linguistico*

I. Convegno e concerto – 29 gennaio San Vito dei Normanni.

Sede: Ex-Fadda - San Vito dei Normanni (Brindisi)

Ente promotore: Taricata, World Music Academy.

Responsabili: Vincenzo Gagliani (vincenzogagliani@gmail.com) e Lorenzo Caiolo (locaiolo@hotmail.it)

Data: 29 gennaio 2016

Titolo: *Musica, danza e psicopatologia: nuovi scenari oltre de Martino*

Relatori/partecipanti:

Alessandro Arcangeli (Università di Verona): *Danze, ballo di San Vito, tarantismo: crisi coreutiche in Europa.*

Eugenio Imbriani (Università del Salento): *Il tarantismo nell'Alto Salento.*

Lorenzo Caiolo (Coordinatore culturale TARICATA): *Lo specifico sanvitese nella danza nella musica nelle danze.*

Andrea Carlino (Università di Ginevra): *Tarantismo e rabbia nella medicina del Settecento.*

Contributi di Dino Ancora (psichiatra), Vincenzo Gagliani (Percussionista (percussionista Taricata e direttore World Music Academy), Manuela Adamo (ballerina) e Mario Ancora (Direttore musicale Taricata e maestro compositore). Intervento musicale del musicoterapeuta Lino Sabatelli. Proiezione di Frammenti di *Amavete* (documentario di Annamaria Gallone). A seguire concerto del gruppo musicale *Taricata*.

L. Visiting professorship di Pino Schirrupa (Sapienza Università di Roma) dedicata ad Ernesto de Martino all North Caucasus federal University, a Stavropol' (Russia sud-occidentale).

3. *De Martino antropologo del mondo contemporaneo: l'intervento di Massimo Bray*

L'intero convegno che ha concluso il ciclo de Martino 50 [D] è visibile on line al seguente link prodotto dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana: https://www.youtube.com/watch?v=5tuRX_Qufcw. Dal sito riprendiamo l'intervento di apertura di Massimo Bray, storico, Direttore generale dell'Istituto e presidente della Fondazione per il libro, la musica e la cultura, ente promotore del Salone internazionale del libro di Torino.

Buonasera a tutti, siamo particolarmente contenti di ospitare qui nella sede dell'Enciclopedia Italiana questo convegno, che è un convegno dal carattere volutamente internazionale e che rappresenta il coronamento di un lungo e ricco percorso che è iniziato lo scorso novembre con numerosi incontri, iniziative dedicate alla figura di Ernesto de Martino nel cinquantenario della sua scomparsa, caduto il 6 maggio dello scorso anno. La ricorrenza ci ha permesso di avvicinare anzitutto molti luoghi culturali e universitari che qui voglio ricordare, tra cui: la Scuola di Specializzazione in Beni Demotnoantropologici dell'Università di Perugia diretta da Giovanni Pizza, l'Associazione Internazionale de Martino, l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, la Fondazione Gramsci e la Fondazione Premio Napoli. Tutto questo con la volontà di dar vita a quello appunto che è un comitato scientifico, *de Martino 50*, che è stato presieduto da Andrea Carlino, e che ha promosso con grande sforzo ma, secondo me, con grandissimo valore e vedremo credo anche nei prossimi anni il significato di queste iniziative, queste manifestazioni che avevano ed hanno il primario intento di diffondere e valorizzare il pensiero dell'antropologo napoletano. De Martino è stato, per giudizio una-

nime, il maggior antropologo italiano del ventesimo secolo. I suoi libri, oltre a costituire ormai dei classici, sono ancora oggetto di riflessione non solo da parte degli antropologi di professione, ma sempre di più di chi si occupa di progettazione culturale, promozione territoriale, tutela delle tradizioni culturali e recupero della memoria storica del nostro Paese. Forse uno dei meriti maggiori dell'opera di de Martino è infatti senza dubbio quello di aver storicizzato le tradizioni popolari, conferendo loro un valore sociale autonomo ed eleggendole a oggetto di studio, interrompendo in questo modo quella visione implicitamente etnocentrica di Benedetto Croce che non riconosceva le strutture culturali delle società primitive e stigmatizzava l'antropologia e l'etnografia come pseudo-scienze. Ma accanto a questa restituzione di un valore scientifico, a de Martino dobbiamo soprattutto il definitivo riscatto da quella scelta fatta nel Ventennio che aveva trasformato lo studio dei fenomeni di cultura locale nel culto dell'"autenticità italica". Ancor più de Martino seppe, grazie alla sua militanza sociale e politica, coniugare il suo oggetto di studio alla spinosa questione meridionale che metteva in crisi gli stessi vertici dei partiti di massa nel secondo dopoguerra, proprio i partiti che si rivolgevano in primo luogo alla classe operaia delle grandi città del settentrione come motore di trasformazione sociale e trovavano serie difficoltà nel rapportarsi invece con le masse in gran parte analfabete immerse nel mondo agricolo-magico del sud Italia. De Martino seppe far tesoro di queste sue esperienze, dapprima nel Partito Socialista e dal 1950 nel Partito Comunista Italiano, che ritengo gli fornirono quell'occasione di vivere un contatto diretto con i contadini del Mezzogiorno dal quale scaturì la sua propensione per la ricerca sul campo. Se il Meridione d'Italia costituiva da tempo un problema nella

coscienza di storici, economisti, sociologi, nessuno aveva fino allora affrontato, nella sua autonomia, il problema di una cultura contadina del Mezzogiorno, vista come complessa e specifica concezione del mondo e collocata sul fondo di una società storicamente determinata. De Martino sentì l'urgenza di colmare questo vuoto. Non sono parole mie. Ma è quello che nel 1990 scrive Vittorio Lanternari, allievo di de Martino, nella voce Ernesto de Martino del nostro *Dizionario biografico degli italiani*. Numerosi sono i contributi dedicati a de Martino nelle opere della Treccani. La prima voce che dedichiamo è del 1978, e appartiene alla quarta appendice alla Grande Enciclopedia, è firmata da Mariannita Lospinoso ed è un lungo e nutrito saggio dal titolo *Ernesto de Martino e l'antropologia*. Nel 2012 Marcello Massenzio ne *Il contributo italiano alla storia del pensiero* dedica un'altra lunga e approfondita voce a de Martino dove si legge fra l'altro che de Martino ci rivela il mondo magico come dimensione di cultura e di storia invalidando tutta una serie di *topoi* che riflettono valutazioni del tutto negative, alimentate da quel pregiudizio antimagico radicato nella mentalità occidentale. Contestualmente abbiamo assistito a un deciso ritorno di de Martino anche nel panorama editoriale italiano e qui mi piace ricordare Fabio Dei e Antonio Fanelli che hanno curato la recente riedizione per i tipi di Donzelli, corredata da numerosi documenti inediti, un testo a cui fanno soprattutto riferimento, quello *Sud e Magia* pubblicato per la prima volta nel 1959 da Feltrinelli, e come dicono i curatori fu una pubblicazione coraggiosa poiché affrontava questioni all'epoca particolarmente scottanti quali, appunto, le condizioni della popolazione rurale del Mezzogiorno attraverso una lettura assolutamente innovativa. A questo libro che mi ha fatto piacere ricordare, segue l'edizione ETS

del carteggio de Martino con Macchioro e Pettazzoni curato da Riccardo di Donato e Mario Gandini nonché la riedizione de *La Terra del rimorso* da parte de Il Saggiatore. Tutte iniziative che credo vogliono testimoniare, probabilmente in occasione appunto dei cinquant'anni dalla morte di de Martino, la vitalità dell'interesse che gli studi del grande antropologo hanno nella storia culturale italiana. Quella della riscoperta del tarantismo, l'ultima annotazione che volevo fare, è qualcosa che dobbiamo ad esempio interamente a de Martino. E rimane, credo, un perfetto esempio di come l'enorme patrimonio immateriale delle tradizioni popolari sia un bene comune – così ci insegna de Martino – che dobbiamo tutelare al pari dei beni storici, paesaggisti e artistici. È chiaro qui che il pensiero va – ma non so se può essere appunto uno spunto di ricerca – a quello che è il grande dibattito sul valore dei beni storici nel nostro Paese, dibattito che avrà un punto di grande valore nella Costituzione italiana. Infine credo che non possiamo non citare il lavoro recente di Amalia Signorelli, *Ernesto de Martino: teoria antropologica e metodologia della ricerca*, perché proprio in questo suo lavoro si ripercorre il lascito scientifico di de Martino coniugandolo a quello che è il suo impegno civile per trarne un profondo insegnamento per chiunque operi nel mondo della cultura. Un insegnamento credo condensato in una frase, con la quale vorrei davvero concludere queste brevi riflessioni di buon augurio per questo nostro incontro, dove si auspica che questo fermento che si accende intorno alla figura del grande antropologo napoletano possa andare ben oltre questo anniversario, grazie al contributo che ciascuno dei relatori di questi incontri che sono stati promossi potrà apportare allo studio delle ricerche in materia, e così scrive Amalia Signorelli: «In questi tempi rinunciatari di cinismo, di

paura, di ripiegamento narcisistico su un io cui si chiede di sostituire il mondo, l'eroica impresa di de Martino di cercare di coniugare impegno scientifico, scelta morale e militanza politica ha tutto il potenziale dell'attualità alternativa». Un'attualità, mi permetto di aggiungere, in cui la cultura possa tornare a essere baricentro non solo del mondo della ricerca e del mondo accademico, ma della nostra vita politica, sociale e civile e in cui le istituzioni – come appunto la Treccani – possano farsi sempre più convinti promotori dell'importanza e della centralità di questo ritorno. Buon lavoro.

Massimo Bray

autori

Roberto Beneduce è professore di Antropologia culturale e psichiatra, ha fondato il Centro Frantz Fanon a Torino, nel 1996. Svolge da trent'anni ricerche sulle trasformazioni dei saperi medici locali e gli immaginari religiosi in Africa (Mali, Camerun) e in Italia (Puglia, Lucania). All'analisi delle conseguenze psichiche e sociali della violenza e della crisi ecologica, affianca da tempo quella dell'esperienza migratoria nella prospettiva dell'etnopsichiatria critica. Fra i suoi lavori più recenti: (con N. Gibson), *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, New York, Rowman & Littlefield 2017.

Andrea Carlino (PhD - Ehess, Parigi/Scuola Superiore di Studi Storici di San Marino) è professore ordinario di Storia della Medicina nell'Institut Ethique Histoire Humanités dell'Università di Ginevra. Ha lavorato sulle relazioni tra biomedicina e filosofia naturale, e sulla circolazione, il consumo e il collezionismo delle immagini a stampa a carattere anatomico in Europa (XVI-XVIII secolo). Dal 2012 guida un gruppo interdisciplinare a carattere storico e antropologico su *Storia e memoria del tarantismo* ed è direttore dell'omonima collana presso Carocci. Nel 2015 ha coordinato il ciclo di convegni *Ernesto de Martino 50*. Tra le sue monografie: *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento* (Torino 1994); *Books of the Body. Anatomical Ritual and Renaissance Learning* (Chicago and London 1999); *Paper Bodies. Anatomical Fugitive Sheets in the age of printing and dissecting* (London 1999).

Roberto Evangelista è ricercatore presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF) del CNR. Si è occupato di filosofia moderna, e ha pubblicato saggi sul pensiero politico di Spinoza e di Vico. Ha pubblicato su Ernesto De Martino e sul suo rapporto con le tematiche vichiane. Collabora alla redazione di diverse riviste scientifiche, tra le quali il "Bollettino del centro di studi vichiani" e "Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica".

Clara Gallini (Crema 19/06/1931 – Roma 21/01/2017), professore emerito dell'Università "Sapienza" di Roma, in precedenza ha insegnato antropologia ed etnologia nelle università di Cagliari e Napoli. Fondatrice e presidente dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, si è dedicata prevalentemente allo studio della cultura e della religione popolare nell'Europa moderna e contemporanea. Tra i suoi libri, tradotti in varie lingue: *Croce e delizia. Usi disusi e abusi di un simbolo*, Boringhieri 2007; *Cyberpsider: un etnologo nella rete*, Manifestolibri 2004; *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori 1998; *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli 1983 e *L'Asino d'Oro* 2013; *La ballerina variopinta*, Liguori 1988. Gallini ha curato le edizioni critiche di numerosi scritti (editi e inediti) di de Martino. Il suo ultimo libro: *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, Nottetempo 2016.

Marcello Massenzio, storico delle religioni, è stato allievo di Angelo Brelich. È succeduto a Clara Gallini nella direzione dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino. Ha istituito, con Daniel Fabre, la *Convention Cadre de Coopération Scientifique franco-italienne, en sciences humaines et sociales* (con sede a Parigi, presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales). L'impegno scientifico più recente: l'edizione francese (in collaborazione con Giordana Charuty e Daniel Fabre) dell'opera postuma di Ernesto De Martino *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, éditions EHESS, Paris 2016. È anche autore di *Chagall. Solitude et mélancolie 1933-1945*, L'Echoppe, Paris 2013.

Berardino Palumbo (Phd Sapienza - Università di Roma) è professore ordinario di Antropologia Sociale nell'Università degli studi di Messina. Ha svolto ricerche etnografiche in Italia (Sannio beneventano, Sicilia), Africa (Ghana) e Nord America (USA, CANADA). Oltre a lavori apparsi su riviste internazionali (*Comparative Studies in Society and History*, *Anthropological Quarterly*, *History and Anthropology*, *Ethnology*, *Terrain*) e nazionali (*Meridiana*, *ANUAC*, *Antropologia Museale*, *L'Uomo*), ha pubblicato 4 monografie etnografiche. Ha in corso di pubblicazione un volume sull'Antropologia italiana. È stato membro Esperto Valutatore per il GEV Anvur della VQR 2004-2010 di area 11 per l'antropologia e componente del gruppo di lavoro ANVUR sulle Riviste fino al febbraio 2017.

Giovanni Pizza (PhD Sapienza - Università di Roma) è professore associato di Antropologia Medica e Antropologia Culturale nell'Università degli studi di Perugia dove dirige la Scuola di Specializzazione in Beni Demoetnoantropologici. Membro del direttivo della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e di quello dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino (AIEDM) è nel Comitato scientifico del Museo delle Civiltà di Roma. Ha svolto ricerche etnografiche in Italia (Campania, Puglia, Umbria) e in Romania. Tra i suoi scritti: *Antropologia medica* (Roma 2005); *La vergine e il ragno* (Lanciano 2012); *Il tarantismo oggi* (Roma 2015); *Noia* (Potenza 2017); *Feticcio* (Potenza 2017).

Gino Satta (PhD Università di Napoli l'Orientale) è professore associato presso il dipartimento LELIA dell'Università degli studi di Bari, dove insegna *Antropologia culturale*, e membro del collegio del dottorato di ricerca in *Antropologia sociale e culturale* dell'Università di Milano Bicocca. Ha curato la digitalizzazione dell'Archivio de Martino. Fa parte del direttivo dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino e della direzione della rivista *Parolechiave*. Tra le sue pubblicazioni: *Turisti a Orgosolo* (Liguori 2001), *Incontri etnografici* (con C. Gallini, Meltemi 2006), *Zone di contatto* (Cleup 2006). Ha curato i numeri di *Parolechiave* sul *Patrimonio culturale* (49, 2013) e sulla *Schiavitù* (55, 2016).

Adelina Talamonti, dottore di ricerca in *Scienze Antropologiche e Analisi dei mutamenti culturali*, ha collaborato per molti anni al progetto interuniversitario di interesse nazionale "Studio e classificazione dell'Archivio di Ernesto de Martino". Ha insegnato all'università "Sapienza" di Roma, in Master e corsi di formazione. È autrice di numerosi saggi, di una monografia sul rito esorcistico cattolico (*La carne convulsiva*, Liguori, Napoli 2005) e di traduzioni di diversi saggi antropologici.

Simona Taliani (PhD) è ricercatrice presso l'Università di Torino, dove insegna Antropologia dell'infanzia e coordina il Laboratorio di Antropologia critica delle migrazioni. È autrice de *Il bambino e il suo doppio* (2006) e co-autrice con Francesco Vacchiano di *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*. Si occupa da anni di migrazione nigeriana e, più in particolare, del rapporto

tra feticcio, rito e debito, da un lato, e dell'intreccio tra maternità, diaspora e Stato, dall'altro. Ha pubblicato i suoi lavori in riviste come *Africa*, *Social Compass*, *Politique africaine*, *La ricerca folklorica*, *Lares*, *L'Uomo*, *AM. Rivista italiana di antropologia medica*.

Pasquale Voza è professore emerito di Letteratura italiana all'Università di Bari, presidente onorario del Centro interuniversitario di ricerca per gli studi gramsciani, membro del comitato scientifico della rivista internazionale "Studi pasoliniani" e della rivista "Historia Magistra". Oltre che dell'opera di Pasolini (tra i vari studi *La meta-scrittura dell'ultimo Pasolini*, Liguori 2011) si è occupato, tra l'altro, di teoria e critica letteraria nell'età romantico-risorgimentale (Mazzini, Cattaneo, Tenca), di Tozzi, di Moravia, della letteratura meridionalistica (soprattutto Tommaso Fiore e Carlo Levi), del dibattito teorico-letterario contemporaneo, dell'opera di Gramsci (è curatore, insieme con Guido Liguori, del *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci 2009).

finito di comporre e pubblicato in rete nel mese di dicembre 2017

<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos>