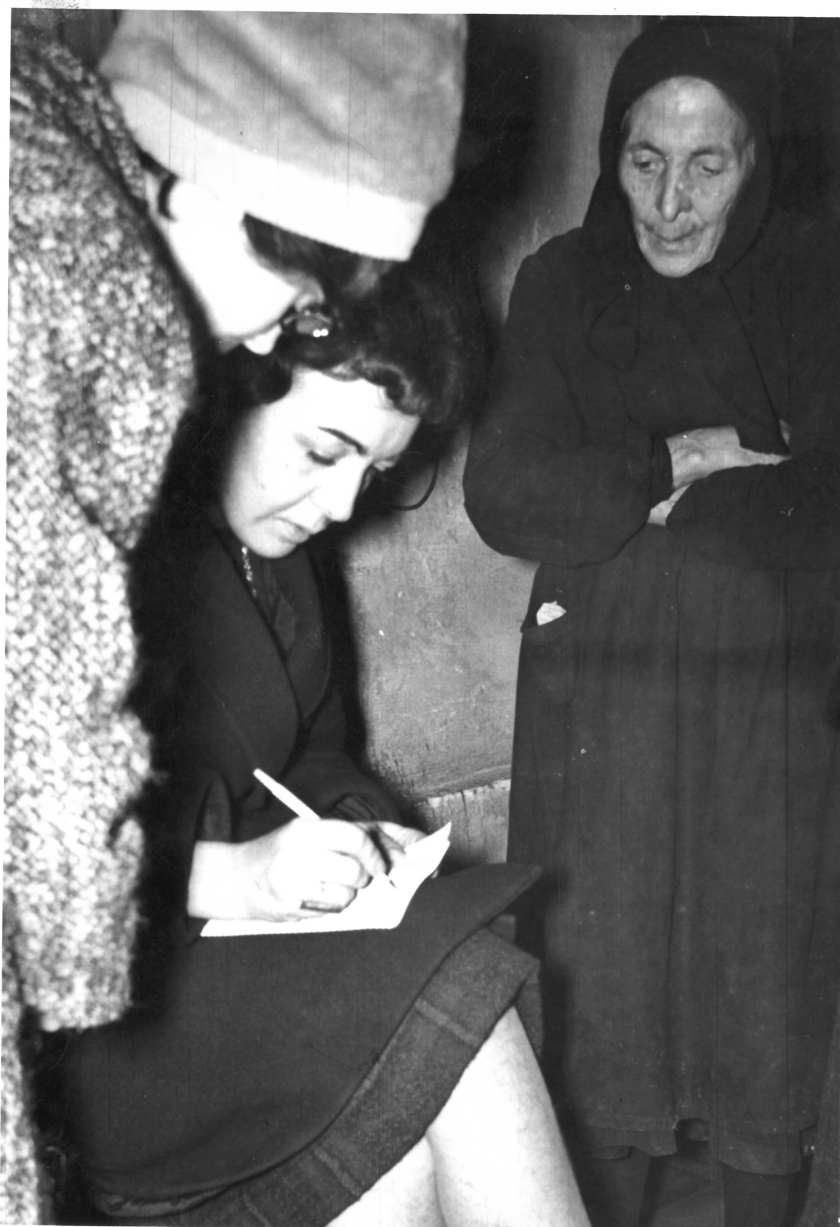




**Laboratorio di ricerca storica e antropologica
n° 3 - dicembre 2018**

nostos

Laboratorio di ricerca storica e antropologica

rivista annuale dell'ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE ERNESTO DE MARTINO



Direttori: Marcello Massenzio, Gino Satta

Comitato di direzione: Pietro Angelini, Annalisa Bini, Nicola Gasbarro, Valerio Petrarca, Giovanni Pizza, Enrico Sarnelli, 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: L'etnografa e la guaritrice, San Vito, 1961, foto Virgilio Lai

Nota redazionale	5
 laboratorio	
Adelina Talamonti, <i>Clara Gallini: un'intellettuale resistente</i>	7
Pietro Clemente, <i>L'antropologa variopinta. Storie, luoghi, pensieri</i>	29
Fabio Dei, <i>Naturalismo e storicismo nella demologia.</i> <i>Clara Gallini e il paradigma magico</i>	47
Francesco Faeta, <i>L'antropologia visuale e l'etnografia visiva.</i> <i>Ripensando Clara Gallini (ed Ernesto de Martino)</i>	77
Giordana Charuty, <i>Penser ensemble, de près et de loin</i>	101
Pietro Angelini, <i>Il breve e lungo rapporto con de Martino</i>	143
Annamaria Rivera, <i>Clara Gallini, antropologa anche di se stessa</i>	157
Vincenzo Padiglione, <i>Clara Gallini. Un'etnologa del contemporaneo</i>	165
 riletture	
Clara Gallini, <i>Un filone specifico di studi nell'antropologia culturale italiana</i>	183
 ricerche	
Andreas Iacarella, <i>Lo psichiatra e il metallizzatore:</i> <i>genio e follia nel secolo delle meraviglie</i>	209
 à propos	
Dorothy Zinn, <i>Commento a G. Pizza, "Ernesto de Martino fuori di sé"</i>	259
Marcello Massenzio - Gino Satta, <i>Una nota su "L'etnologo e il popolo di questo mondo"</i>	267
 autori	 275

NOTA REDAZIONALE

La pubblicazione degli atti del Convegno dedicato a Clara Gallini costituisce il fulcro del presente numero di *nostos*: desideriamo esprimere un sincero ringraziamento ai colleghi che nei loro interventi hanno saputo mettere in luce, con acume critico e partecipazione affettiva, i vari aspetti della complessa personalità scientifica dell'illustre antropologa.

Il Convegno *Clara Gallini: il metodo e i campi di ricerca* che si è tenuto a Roma presso il Dipartimento CORIS dell'Università degli Studi di Roma La Sapienza, a un anno di distanza dalla scomparsa di Clara, è stato organizzato dall'Associazione Internazionale Ernesto de Martino con il contributo del Dipartimento CORIS e dell'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli. Esso si è articolato in due sezioni, la prima è stata coordinata da Marcello Massenzio, la seconda da Gino Satta. Non si è trattato che della tappa iniziale di un percorso che si propone di approfondire l'analisi della ricca produzione scientifica di Clara Gallini, studiosa di livello internazionale.

Un ringraziamento particolare va a Adelina Talamonti e a Enrico Sarnelli per il generoso impegno profuso nell'organizzazione del Convegno.

Nella sezione *laboratorio*, oltre ai testi che ci sono stati gentilmente concessi dai partecipanti al Convegno, pubblichiamo alcuni interventi di studiosi che per diversi impedimenti non avevano potuto partecipare; i loro contributi arricchiscono il ritratto variopinto di Clara emerso durante il Convegno evidenziando ulteriori importanti aspetti della sua personalità e attività scientifica.

La sezione *riletture* propone il testo di una dispensa utilizzata da Clara Gallini nei suoi corsi napoletani degli anni '80, conservata da Pietro Angelini, che ne ha suggerito la pubblicazione in questo numero, accolta con entusiasmo dal comitato di direzione.

La sezione *ricerche* ospita il contributo di un giovane studioso, Andreas Iacarella, su tematiche vicine a quelle che Clara Gallini aveva a lungo frequentato a partire dagli anni '80.

Chiude il numero, come sempre, la sezione *à propos* che ospita una riflessione di Dorothy Zinn sull'articolo di Giovanni Pizza pubblicato nel numero precedente, relativo alla presenza di de Martino (e dell'antropologia italiana più in generale) nel dibattito internazionale; e un invito dei direttori – Marcello Massenzio e Gino Satta – alla lettura del libro di Riccardo Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, recentemente pubblicato da Meltemi.

La redazione di *nostos*

CLARA GALLINI: UN'INTELLETTUALE RESISTENTE*

Duro è il lavoro di una critica che si provi a connettere quanto c'è di personale, con la sua storia e la sua memoria, e quanto c'è di collettivo e generale: ma è un lavoro che non puoi fare da sola, e le compagne e i compagni sono tutti da trovare

Incidenti di percorso, p. 203

Quando Glauco Sanga, alla fine del 2015, le chiese di contribuire al numero de “La Ricerca Folklorica” incentrato sulla “Autobiografia dell'antropologia italiana”, Clara Gallini riteneva di aver già scritto quello che voleva e poteva raccontare della sua vita. Stava per essere pubblicato *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*¹, che raccontava parte dell'infanzia e dell'esperienza di malattia. Alcune recenti interviste ripercorrevano momenti salienti della

* Il testo è stato originariamente scritto per “La Ricerca Folklorica”, 73, 2018, che ha gentilmente concesso l'autorizzazione a ripubblicarlo.

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

sua professione di antropologa con accenni a fatti significativi della sua vita². Forse non sentiva il bisogno e non aveva il desiderio e la forza di raccontarsi ulteriormente. Ma inesauribili e imprevedibili sembravano le risorse a cui era capace di attingere, sebbene malata, e non posso escludere che, finiti i progetti a cui stava lavorando nel 2016, potesse decidere di esaudire la richiesta della rivista che spesso aveva accolto suoi saggi, a partire dal 1980 fino al 2016, anno in cui vi pubblicava i suoi due ultimi lavori³.

Il 21 gennaio 2017 Clara Gallini veniva a mancare, improvvisamente colpita da un'emorragia cerebrale in un periodo in cui le sue condizioni di salute apparivano abbastanza buone e stabili, tanto da permetterle di "lavorare": scrivere, progettare libri.

Era nata il 19 giugno 1931 a Crema, da una famiglia borghese che le aveva assicurato un'infanzia e un'adolescenza serene, toccate in modo non particolarmente drammatico dalla II guerra mondiale; alla fine della sua vita si descrive come una bambina appartenente alla categoria «dei docili resistenti»⁴. La sua giovinezza, e quella della sorella di qualche anno più grande, fu quella tipica delle ragazze della sua classe sociale, dedite allo studio e con pochi svaghi, sostenute e incoraggiate a conseguire la laurea e a studiare le lingue all'estero (Francia, Germania, Inghilterra) ma destinate innanzitutto al ruolo di mogli e madri. Un modello di femminilità e un destino di genere a cui Clara si è sottratta non senza difficoltà, perseguendo la dura ri-

2 M.-L. Honkasalo – L. Assmuth, *“La mia posizione è sempre stata diversa e isolata”. Un dialogo con Clara Gallini*, “La Ricerca Folklorica”, 67-68, 2013, pp. 275-85; M. Aria – A. Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, in “L’Uomo”, n. 2, 2014, pp. 85-103.

3 C. Gallini, *Tra il serio e il faceto. De Martino e lo studio scientifico dell’occulto*, “La Ricerca Folklorica”, 71, 2016, pp. 249-60; C. Gallini, *Uno scheletro nell’armadio. Andrew Lang e la sua recezione*, “La Ricerca Folklorica”, 71, 2016, pp. 261-72 (pubblicato anche in “Nostos”, 1, 2016, pp. 69-96: <https://goo.gl/G6aYwC>).

4 C. Gallini, *Incidenti di percorso*, cit., p. 73.

cerca dell'autonomia decisionale, consapevole della sua ineguale distribuzione «secondo genere, età e ruolo sociale»⁵.

Dopo il ginnasio a Crema e il Liceo Classico a Lodi, si iscrisse alla Facoltà di Lettere alla Statale di Milano. Avrebbe voluto studiare archeologia, ma nelle università settentrionali non era una disciplina diffusa, e ripiegò sulle lettere classiche. Il sogno di diventare archeologa rimase in lei, solo momentaneamente accantonato, perché una volta laureata avrebbe voluto iscriversi a una scuola di specializzazione in quel campo. Per la seconda volta dovette rinunciare: i genitori non permisero un trasferimento a Roma che sarebbe stato necessario per la frequenza pluriennale della scuola, ma accettarono un compromesso che prevedeva un pendolarismo saltuario, «perché una fanciulla di buona famiglia non poteva allontanarsi per lunghi periodi da casa, soprattutto se la buona famiglia la doveva mantenere e aveva quindi l'egemonia culturale sopra i suoi desideri di studio»⁶. Si iscrisse pertanto alla Scuola di perfezionamento in Studi Storico-Religiosi di Roma, diretta da Raffaele Pettazzoni, che le aprì un «mondo diverso [...] dato da popoli altri, cosiddetti altri, cosiddetti diversi, e confrontati tra di loro nelle somiglianze e nelle differenze, e ho imparato da Pettazzoni il fatto che gli dei sono una costruzione umana: non gli dei fanno gli uomini ma gli uomini fanno gli dei»⁷. Dalla scuola romana di storia delle religioni provengono dunque alcuni elementi fondamentali – criticamente rivisti – dell'antropologia di Gallini: il metodo comparativo, una lettura laica dei fatti religiosi e l'assegnazione al regime economico di un ruolo determinante rispetto all'insieme delle credenze umane.

5 Ivi, p. 183. Cfr. A. Talamonti, «*Gravitare su piedi reali*», "Nostos", 1, 2016, pp. 357-368 (<https://goo.gl/6QqRWL>).

6 L. Pafundi – C. Lenarduzzi – M. Della Corte – M. Visintin (a cura di), *La ricerca sul campo. Atti del convegno*, (Venezia, Università Ca' Foscari, 5-6 maggio 2008), "La Ricerca Folklorica", 70, 2015, p. 189.

7 M. Aria – A. Talamonti, cit., p. 85.

La storia delle religioni l'aveva studiata anche a Milano, con «Momolina Marconi, che era un'allieva molto diligente di Uberto Pestalozza»⁸ e ne trasmetteva l'insegnamento imperniato sull'esistenza in passato di una Grande Madre Mediterranea; dopo essersi laureata nel 1954 con Marconi con una tesi sul mito di Arianna, Gallini ne divenne «assistente volontario» per circa 5 anni, fino all'incontro con de Martino, nel febbraio 1959. Non lo aveva conosciuto a Roma, quando frequentava la scuola di perfezionamento – dove aveva conseguito il diploma nel 1957 – e fu lui che l'avvicinò a Milano, in occasione della presentazione di un suo libro, per proporle di seguirlo a Cagliari dove gli era stata assegnata la cattedra di Storia delle Religioni⁹.

La ricerca dell'autonomia

Determinata a intraprendere la strada incerta che de Martino le prospettava, intuendo il valore di quello studioso che conosceva solo attraverso alcuni testi – peraltro all'inizio non pienamente compresi, come affermerà in seguito –, Gallini riesce a vincere le forti resistenze della famiglia, che teme i rischi e non intravede le opportunità di quella che ai loro occhi appare una scelta azzardata e pericolosa per una giovane donna. Consapevole dell'importanza dell'indipendenza economica per trovare un proprio spazio di autonomia e emancipazione, Gallini avendo già vinto il concorso per l'insegnamento di latino e greco nei licei, si attiva per chiedere di essere assegnata a Cagliari.

8 L. Pafundi – C. Lenarduzzi – M. Della Corte – M. Visintin (a cura di), cit., p. 190.

9 Cfr. V. Petrarca 1985, *Intervista a Clara Gallini*, in V. Petrarca (a cura di), *Demologia e Scienze umane*, Guida, Napoli, 1985, p. 89. Sugli anni universitari, post-universitari e l'incontro con de Martino v. C. Gallini, *Incidenti di percorso*, cit., pp. 236-245.

Mentre aspetta la nomina dal Ministero (lettera a de Martino, 20 luglio 1960)¹⁰ e si muove tra Milano, Crema e Cagliari, inizia la sua collaborazione facendo ricerche bibliografiche per de Martino oltre che per sé; gli sottopone progetti di ricerca, come quello sul ballo della morte di Taggia (lettera a de Martino, 21 agosto 1959), e i suoi primi articoli in prima stesura o già pubblicati, accompagnandoli a volte con note autocritiche (non le piace più l'articolo su "Acme", che manda a de Martino).

A Taggia c'è stata il mese prima – per caso, sembra – e, incuriosita dal rito che ha osservato, ha già iniziato le prime ricerche; nella lettera descrive sinteticamente il rito e accenna ai primi riferimenti bibliografici che, a suo parere, lo descrivono in modo improprio; è alla ricerca di analogie con rituali presenti in altre regioni italiane. Il saggio – che a posteriori Gallini annovera fra i suoi primi lavori che peccano di ingenuità – uscirà l'anno successivo su "Lares"¹¹.

La volontà di cimentarsi con la pratica etnografica la spinge, probabilmente, a compiere un viaggio nel Sud sulle orme della ricerca demartiniana. Nel giugno del 1960 si reca a S. Giorgio Lucano: in una lettera (20 luglio 1960, da Crema) racconta: «I filmetti girati a S. Giorgio Lucano sono riusciti assai bene (incredibile), tranne ... il momento culminante dello spogliarello...» [seguono osservazioni su alcune scene] e propone di spedirli a de Martino, nel caso fosse interessato. Si tratta del noto gioco della falce, che de Martino aveva visto – ricostruito – nel giugno 1959, con F. Pinna che ne realizzava la documentazione fotografica¹².

10 Questa e le altre lettere di Gallini a de Martino cui si farà riferimento sono conservate nell'Archivio E. de Martino; si ringrazia Vittoria de Palma per l'accesso ai documenti.

11 C. Gallini, *Il "ballo della morte" della compagnia dei Maddaleni a Taggia*, "Lares", XXVI, 3-4, 1960, pp. 153-163.

12 Il documentario di Lino Del Fra, *La passione del grano*, è girato proprio nel giugno del 1960, ma sarebbe da provare l'eventuale compresenza di Gallini e del regista.

All'inizio dell'anno accademico e scolastico 1960-61, ottenuto l'assegnamento della cattedra di latino e greco al Liceo Siotto Pintor di Cagliari, Gallini si trasferisce nella città sarda, dove per circa 5 anni lavora anche come assistente volontaria di de Martino all'università cagliaritano.

Gli anni della sua permanenza in Sardegna sono intensi, contrassegnati dal "discepolato" demartiniano e dalla ricerca di autonomia professionale e personale, da nuovi rapporti affettivi e scambi intellettuali, che hanno contribuito a definirne la personalità umana e scientifica.

Nel novembre del 1960 Clara Gallini impartisce già lezioni all'università, continuando, nel poco tempo a disposizione che il parallelo insegnamento al liceo le lascia, le sue ricerche allora focalizzate sul rapporto tra tragedia greca e pratiche catartiche (lettera da Cagliari, 27 novembre 1960). È iniziata anche la raccolta di «notizie» sull'argia oristanese¹³. Risale al periodo cagliaritano e ai rapporti con i colleghi dell'università, il lavoro di traduzione dal tedesco «del III vol. di Weber» di cui ha parlato col prof. Rossi¹⁴. Ricerca testi per de Martino suggerendo anche articoli sui miti imperniati sul tema della fine del mondo in contesto etnologico (lettera da Cagliari del 22 aprile 1961).

13 A parte l'ispirazione demartiniana, Gallini ha sempre rivendicato a sé la volontà di effettuare la ricerca sull'argia e la sua conduzione; Angelini, pur riconoscendo che de Martino ne lasciasse alla sua assistente «incombenze e meriti», assumendosi essenzialmente la «supervisione teorico-metodologica», attribuisce a lui il progetto «di estendere all'area sarda le ricerche sul tarantismo iniziate nel Salento»: P. Angelini, *Intervista su Ernesto de Martino*, in P. Cherchi, *La riscrittura oltrepassante. Ernesto de Martino e le dialettiche del "ritorno". Cinque studi*, Kurumuny, Calimera (Le), 2013, pp. 205-6. Cfr. P. Angelini, *Ricordo di Clara Gallini (1931-2017)*, "L'Uomo", 2, 2017, pp. 119-25, puntuale ritratto dell'antropologa.

14 Il filosofo Pietro Rossi. Cfr. la bibliografia di Gallini in A. Talamonti, *Bibliografia di Clara Gallini*, "L'Uomo", 1, 2015, pp. 105-125.

Dopo un anno, a fine 1961, oltre all'insegnamento universitario (ironizza sul «nutritissimo pubblico» di 5-6 studenti), gestisce per conto di de Martino varie questioni pratiche universitarie, collabora all'organizzazione del convegno di Studi Religiosi Sardi che si terrà l'anno successivo – a cui partecipa inoltre con una relazione sul rito terapeutico sardo di *s'imbrusciadura*¹⁵. Nel fine settimana prosegue la sua ricerca sul rito dell'argia nel nuorese, di cui coglie subito la «duplici funzione di richiamo alla vita del malato e di “vacanza” per quelle donne la cui vita è, mi si dice, assai austera e riservata» (lettera da Cagliari del 15 dicembre 1961).

La componente festiva e ludica dell'argismo sarà messa particolarmente in rilievo nella seconda edizione riveduta del libro che scaturì da questa prima ricerca in Sardegna¹⁶; «il pieno riconoscimento della positività del gioco e del riso» nel rito dell'argia non era stato sufficientemente posto in risalto nella prima fase, a causa del peso esercitato dalle categorie analitiche forgiate da de Martino.

C'era anche l'intuizione di star per entrare in territori che, nati quasi come pedissequa imitazione di quelli del Maestro, si rilevavano diversamente percorribili. Al di là dei drammi delle singole persone in crisi intuivo l'esistenza di qualcosa di diverso, che toccava il gruppo e il suo ruolo. Ed era un ruolo che intuivo come ambiguo, ma anche come positivo. Eppure non avevo ancora il coraggio di leggerlo fino in fondo svincolandolo da quelle categorie di “crisi” e “precarietà esistenziale” che avevano costituito l'ossatura fondamentale della tesi di de Martino circa l'origine, la struttura e la funzione di quanto egli indicava col nome di simbolo mitico-rituale¹⁷.

15 C. Gallini, *Il convegno di Studi Religiosi Sardi*, “Archivio Storico Sardo”, XXVIII, 1962, pp. 283-298; C. Gallini, *Un rito terapeutico sardo: s'imbrusciadura*, in *Atti del convegno di Studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 maggio 1962, CEDAM, Padova, 1963, pp. 251-265.

16 C. Gallini, *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli 1988.

17 Ivi, p. 16.

Dopo circa 20 anni, Gallini metteva a fuoco i «problemi di presa di distanza metodologica rispetto alle interpretazioni demartiniiane di fenomeni apparentemente simili»¹⁸; su tale questione la studiosa ha più volte esercitato la sua riflessione critica, mettendo contemporaneamente in risalto i fondamentali e imprescindibili contributi del Maestro alla pratica e alla teoria della ricerca antropologica.

Il rapporto dell'antropologia di Gallini con le tesi demartiniiane meriterebbe un approfondimento critico che è appena iniziato¹⁹. Se nel 2016 l'antropologa afferma che de Martino «continua a esercitare un possente ruolo nella costruzione del mio carattere di studiosa resistente. È a lui che si ispira e rinnova il mio metodo», è pur vero che, ad esempio, non aveva lesinato critiche alla sua opera incompiuta, *La fine del mondo*, di cui era stata curatrice²⁰.

Quella di de Martino è stata per Gallini un'eredità difficile, che non poteva non avere un ruolo incisivo nel processo di costruzione di una propria autonomia scientifica e accademica. Ella avvertiva fastidio per l'etichetta di "allieva di de Martino", così semplicistica e fuorviante, che a distanza di decenni sembrava esserle rimasta attaccata indelebilmente, nonostante l'approccio critico, la crescita intellettuale e le dimostrazioni di indipendenza quanto alla linea di pensiero e alla scelta degli oggetti di ricerca.

Alla precoce morte dell'antropologo, nel 1965, mentre procedeva la ricerca sull'argismo, l'assistente lo aveva sostituito nell'insegnamento universitario. Senza il suo mentore e in una posizione accademica da consolidare, Gallini intendeva affermare la sua credibilità scientifica con il lavoro di studio e ricerca; contestualmente era

18 L. Pafundi – C. Lenarduzzi – M. Della Corte – M. Visintin (a cura di), cit., p. 191.

19 Cfr. le relazioni presentate al convegno "Clara Gallini: il metodo e i campi di ricerca", Roma, 23/01/2018, pubblicate in questo numero di "Nostos".

20 C. Gallini, *Incidenti di percorso*, cit., pp. 57-8; C. Gallini, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, pp. I-XCIII.

impegnata a districarsi nella ragnatela del tenace conflitto tra Cirese e de Martino, i cui riflessi si risentirono a lungo nel campo antropologico italiano.

Di tale conflitto fui vittima anch'io, nella misura in cui stare con l'uno significava non stare coll'altro, o viceversa. Appartenenze 'di scuola', che non riuscivano ad essere tali, minavano la mia ricerca di autonomia, sicché spesso mi sono chiesta che sarebbe stato di me se de Martino non fosse morto²¹.

Una competizione accademica non sempre esercitata su un piano scientifico e in modo trasparente da parte di chi le si contrapponeva, ha segnato negativamente gli anni trascorsi in Sardegna, una regione di cui peraltro Gallini amava la gente e i luoghi.

Il periodo cagliaritano è stato per l'antropologa forse il più ricco della sua esistenza: ha significato non solo la possibilità di lavorare a stretto contatto con de Martino – «uno dei più grandi intellettuali del Novecento» – e di scoprire altri mondi (quello accademico, la Sardegna rurale e urbana), ma anche l'aprirsi a nuove prospettive teoriche e metodologiche, e nuovi oggetti di ricerca: il marxismo e Gramsci, la sociologia, la politica, oltre all'antropologia. All'università di Cagliari, soggiornante all'Hotel Jolly, si trovava infatti, soprattutto negli anni '60, un'*élite* di filosofi, storici, classicisti, sociologi, per lo più di "sinistra" che animavano un acceso dibattito intellettuale. Nel 1989 Gallini ricorda:

C'erano Petronio, Salinari, De Robertis come storici della letteratura italiana; Aldo Capitini et Massucco-Costa nella pedagogia; Paolo Rossi, Cesare Vasoli, Pietro Rossi, Carlo Viano per la filo-

21 C. Gallini – T. Pinna, *Aspetti e dinamiche della religione popolare sarda. Dai brebus alle paraulas adornadas*, "Religioni e Società", xxvi, 70, Maggio-Agosto, 2011, p. 29; sul campo antropologico italiano v. B. Palumbo, *Messages in a bottle. Etnografia e autoetnografia del campo accademico antropologico in Italia*, "La Ricerca Folklorica", 67-68, 2013, pp. 185-210.

sofia; Del Monte per la semiotica e Rosiello per la linguistica strutturale²².

Oltre e forse più che nell'ambito accademico, però, l'antropologia sembrava trovare stimoli fecondi per la sua maturazione politica nello scambio con gli studenti, soprattutto nei periodi "caldi" dei movimenti di contestazione del 1968 e del 1977. Sollecitata, qualche anno fa, a rievocare le modalità della sua partecipazione, sottolineava di averli vissuti come «momento formativo», in cui il politico entrava direttamente nella ricerca²³. Ne è un esempio importante il testo del 1974, *Le buone intenzioni. Politica e metodologia nell'antropologia culturale statunitense*²⁴, che ebbe circolazione anche nell'ambiente studentesco, e che affrontava il rapporto tra le scienze sociali e la politica neo-imperialista degli Stati Uniti. Insieme a *Antropologia e imperialismo*²⁵, di Vittorio Lanternari, uscito nello stesso anno, si tratta di uno dei primi lavori italiani di seria critica politica e culturale nell'ambito della discussione storiografica, avviata a livello internazionale, delle relazioni tra l'antropologia, il colonialismo e il neo-colonialismo.

Se tralasciamo il primo occasionale tentativo di osservazione sul campo del "ballo della morte" in Liguria, è in Sardegna – e inizialmente su tematiche demartiniane – che avviene il lento e graduale avvicinamento di Gallini all'etnografia. I temi che da classicista e storica delle religioni aveva affrontato e continuò per alcuni anni ad indagare riguardavano soprattutto il mito e il rito nella religione gre-

22 G. Charuty, *L'ethnologie italienne: un itinéraire – Entretien entre Clara Gallini et Giordana Charuty*, "Terrain", 12, 1989, p. 112; C. Gallini – T. Pinna, *Aspetti e dinamiche della religione popolare sarda*. Cit., pp. 28-30; C. Gallini, *Da Crema a Cagliari*, "L'Uomo", 1-2, 2012, pp. 43-49; C. Gallini, *Incidenti di percorso*, cit., pp. 250-254.

23 M. Aria – A. Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, cit., p. 97.

24 C. Gallini, *Le buone intenzioni. Politica e metodologia nell'antropologia culturale statunitense*, Guaraldi, Rimini 1974.

25 V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Einaudi, Torino 1974.

ca, e poi i movimenti di protesta nella Roma repubblicana e le relative ideologie, analizzate in termini decisamente innovativi. In parallelo avveniva la sua iniziazione “sarda” all’antropologia, che prendeva ad oggetto l’ideologia e le pratiche religiose e magiche, considerate nei loro aspetti dinamici e trasformativi in connessione con più generali mutamenti sociali, economici e culturali (dal rito “s’imbrusciadura” e dell’argia, ai novenari e al complesso mitico-rituale del malocchio, con i relativi istituti di scambio)²⁶.

L’abbandono del mondo classico sarà segnato dalla pubblicazione di *Protesta e integrazione nel mondo antico* (1970)²⁷.

Se nella ricerca sull’argia aveva lavorato essenzialmente sulla memoria e si era avvalsa della collaborazione degli studenti, oltre che di Carpitella per la parte etnomusicologica, la ricerca sui novenari sembra rappresentare – per lo spazio che Gallini stessa le assegna quando rievoca il suo itinerario professionale e per la “partecipazione” che traspare dal racconto di quell’esperienza sul campo – il vero momento di iniziazione alla pratica etnografica. Una ricerca che comporta da subito una riflessione sulle dinamiche del rapporto tra ricercatore e soggetti di cui si studiano le pratiche, e che richiede una lettura anche in termini di posizioni e rapporti di forza che inevitabilmente coinvolgono il ricercatore. Per problematizzare questi

26 C. Gallini, *Un rito terapeutico sardo: s’imbrusciadura*, cit.; C. Gallini, *I rituali dell’argia*, CEDAM, Padova 1967; C. Gallini, *Il consumo del sacro: feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari 1971; C. Gallini, *Dono e malocchio*, Flaccovio, Palermo 1973. Grazie a questi importanti testi, potrebbe essere inserita tra gli esponenti di una «scuola antropologica sarda» (P. Clemente, *Antropologia e Sardegna. In memoria di Clara Gallini e Giulio Angioni. Una scuola antropologica sarda?*, “Dialoghi Mediterranei”, 24, 2017 (<https://goo.gl/mUz2TV>, consultato il 24/05/2017) benché Angioni, che per primo ne delinea la storia, ricorda Gallini esclusivamente in relazione a de Martino e non per le sue autonome ricerche nell’area sarda (G. Angioni, *Una scuola antropologica sarda?*, in L. Marrocu – F. Bachis – V. Deplano, *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, Donzelli, Roma 2015, pp. 647-72).

27 C. Gallini, *Protesta e integrazione nel mondo antico*, Laterza, Bari.

aspetti, però, gli strumenti concettuali allora a disposizione erano pochi e di fatto consistevano nel fondamentale “etnocentrismo critico” di de Martino.

Gallini elabora comunque nel tempo una sua personale visione del rapporto soggetto-oggetto nella pratica antropologica, con note autocritiche che vanno al di là della messa in discussione dell’asimmetria delle posizioni. In *Intervista a Maria* (1981)²⁸, che segna anche la fine delle ricerche sul campo, oltre a insistere sulla valorizzazione della «coscienza critica» del soggetto intervistato, esplicita il proprio percorso soggettivo di revisione critica, teorica e pratica, della ricerca antropologica come prodotto comune che coinvolge e trasforma a vari livelli entrambi gli interlocutori. E se anche i tentativi di far risultare Maria coautrice del libro fallirono, come ha ricordato di recente²⁹, credo si possa ritenere Clara Gallini una precorritrice del successivo dibattito sulla questione della riflessività inquadrata in una lettura politicamente impegnata³⁰.

Sebbene sorrette da una metodologia che a posteriori potrebbe presentare tratti criticabili – Gallini ricorda ad esempio che non aveva un vero diario di campo – le ricerche sulle “feste lunghe” sarde e quelle funzionali alla stesura di *Dono e malocchio* rivelano un’attenzione alle implicazioni dell’uso di strumenti come la macchina fotografica e il registratore, che non furono utilizzati perché potevano

28 C. Gallini, *Intervista a Maria*, Sellerio. Palermo (nuova edizione 2003, Illisso, Nuoro).

29 M. Aria – A. Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, cit., p. 92.

30 «Per coscienza critica intendo la capacità di messa alla prova delle proprie griglie rispetto alla realtà, prova che può essere positiva o negativa ed eventualmente (ma non sempre) portare come conseguenza alla trasformazione della griglia stessa. Sappiamo che le griglie ideologiche sono fabbricate dalle classi o dai gruppi dominanti [...]», C. Gallini, *Intervista a Maria*, cit., p. 93, ma è da vedere l’intero *Dopo l’intervista* alle pp. 77-99. Cfr. C. Gallini, *Fra ragione e ideologia: appunti sulla coscienza critica*, “Quaderni razionalisti”, 1, dicembre-gennaio, 1982, pp. 10-19.

essere percepiti come invasivi in determinati contesti³¹. Nello stesso tempo, Gallini si avvale, con precoce intuizione, di mezzi più standardizzati di raccolta dei dati, come i questionari che ricostruivano le reti di parentela, strumenti che accompagnavano, a seconda dei contesti, l'osservazione "partecipata" delle pratiche o la conduzione di più informali colloqui con i soggetti della ricerca. In questa fase il ricorso anche a metodi di rilevamento classici della sociologia indica l'apertura dell'antropologa alle discipline affini, di cui testimoniano ugualmente le ricerche socio-antropologiche condotte con il sociologo e amico Luca Pinna³².

In ogni caso, al di là dell'aspetto più strettamente etnografico, nello studio dei novenari e in quello del malocchio, la scelta del soggetto e del relativo campo d'indagine è del tutto autonoma, liberamente scelto; in più Gallini rimette in questione alcune categorie antropologiche classiche come la festa, il dono, lo scambio, analizzando le relazioni tra rapporti di produzione e rapporti di consumo sociale e simbolico.

«*Studiosa resistente*»

Quando viene indetto il concorso a cattedra per la disciplina etnologica, nel 1975, Gallini è «libero docente in Storia delle religioni, incaricato stabilizzato nell'insegnamento di Etnologia presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari»³³. Unica donna a vincere il concorso, giudicata da una commissione anch'essa maschile con l'eccezione dell'etnologa Ernesta Cerulli, in un clima accade-

31 M. Aria – A. Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, cit., p. 89; L. Pa-fundi, C. Lenarduzzi, M. Della Corte, M. Visintin (a cura di), cit., p. 193.

32 C. Gallini – L. Pinna, *Il referendum sul divorzio in Sardegna*, EDES. Cagliari 1975; C. Gallini, *Forme di cultura tra i giovani. Inchiesta sulle associazioni culturali nelle province di Cagliari e Oristano*, EDES, Cagliari 1981.

33 Si tratta dei primi concorsi a cattedra nel nuovo assetto universitario: E. V. Alliegro, *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, Seid, Firenze 2011, pp. 526-528.

mico percorso da forti competizioni e più o meno velatamente misogino, l'antropologa riesce, malgrado tutto, a emergere in virtù dei suoi meriti scientifici. Nominata prima professore "straordinario" di Etnologia a Cagliari, poi ordinario, passerà dal 1 novembre 1978 all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, ottenendo la cattedra di Etnologia ricoperta fino ad allora da Vittorio Lanternari. A questo riguardo, la posizione di Clara era netta, come lei stessa ha ricordato: se non avesse ottenuto il trasferimento all'Orientale di Napoli, era pronta ad andare negli Stati Uniti, dove l'avevano invitata; una simile decisione sarebbe stata giudicata «scandalosa».

In Sardegna tornerà di rado, e non invitata dall'università o dai colleghi antropologi, con l'eccezione del Convegno "Potere senza stato" organizzato da Carla Pasquinelli, presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari, nel maggio del 1984, come ricorda con amarezza in un'intervista³⁴.

Se la scelta giovanile di trasferirsi a Cagliari era stata dettata dalla ricerca di una indipendenza economica e affettiva, il trasferimento a Napoli coincide con il riconoscimento di una raggiunta maturità professionale e nello stesso tempo segna l'inizio di un'ulteriore crescita scientifica, per quanto riguarda sia gli oggetti di ricerca – che si diversificano – sia, in parte, la metodologia e la scrittura.

Dopo il 1978 – a quell'anno risale *Diario di un Parroco di villaggio*³⁵ – le tematiche legate alla Sardegna vengono abbandonate e le pubblicazioni dei primissimi anni '80 di libri e saggi che ancora ne trattano – come *Intervista a Maria* – sono il frutto di ricerche precedenti. *Diario di un Parroco di villaggio* è un'opera di confine: per un verso chiude il "periodo sardo" e, per altro verso, apre la strada all'analisi antropologica di fonti storiche, che Gallini comincia a praticare; infatti ella legge in questo caso il diario del parroco di Ulassai

34 M. Aria – A. Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, cit., pp. 95-6.

35 C. Gallini, *Diario di un Parroco di villaggio, Lotte di potere e tecniche del consenso in una comunità sarda*. EDES, Cagliari 1978.

(1880-1913) come un documento della lotta per l'egemonia nel campo simbolico connessa al conflitto per il controllo del consenso.

In un testo pubblicato postumo³⁶, ricostruendo il suo rapporto con l'intellettuale francese Marc Soriano, conosciuto all'inizio degli anni '80 e con il quale intrattiene un lungo scambio epistolare, Gallini fornisce alcuni elementi che la ritraggono in quel periodo e che rimandano nello stesso tempo a tratti salienti del suo percorso intellettuale e personale, che la porterà a saper convivere con la malattia: l'ispirazione gramsciana del metodo di analisi della cultura considerata anche come esercizio di potere sulle menti umane; la critica alle «Istituzioni [...] come luogo di Potere personale»; la ricerca della libertà in una dimensione collettiva; l'interesse per i linguaggi delle arti visuali, che attraversa gli specifici oggetti di ricerca e va dai documentari e la produzione fotografica relativi alle ricerche demartiniane, all'uso "rituale" della fotografia, alle immagini da cerimonia, alle rappresentazioni visuali del razzismo e dell'esotismo³⁷. Accennando infine all'ambivalenza del genere letterario caratteristico del libro di Soriano *La Semaine de la Comète*, che dissolve i confini tra vero e falso, tra saggio e finzione³⁸, e all'ulteriore sforzo di superare quelli tra oralità e scrittura, Gallini parla, in realtà, anche della propria ricerca

36 C. Gallini, *Prefazione*, "Nostos", 2, 2017, pp. 35-51 (<https://goo.gl/p5fXWB>).

37 Cfr. la bibliografia in A. Talamonti, 2015, cit.. Va ricordato anche che alla fine degli anni '70 Gallini collabora almeno in due occasioni con la RAI: nella cura di alcune puntate della trasmissione radiofonica *Noi, voi, loro, donna*, e nella consulenza e presentazione in studio di *Nel Sud di Ernesto de Martino*, programma realizzato da L. Pinna su alcuni importanti documentari italiani collegati alle ricerche etnografiche di de Martino.

38 M. Soriano, *La Semaine de la Comète. Rapport secret sur l'enfance et la jeunesse au XIX^e siècle*, Stock, Paris 1981 (*La Settimana della Cometa. Rapporto segreto sull'infanzia nell'Ottocento*, Sellerio, Palermo 1994; trad. ital. C. Gallini); C. Gallini, *Nota*, in M. Soriano, *La Settimana della Cometa*, cit., pp. 161-181.

di una scrittura «diversa», un esercizio che fin da piccola «era piacere e sofferenza»³⁹.

Questo percorso di ricerca culmina nel volume *La sonnambula meravigliosa* (dedicato proprio a Soriano)⁴⁰, dove l'Autrice sperimenta modalità di scrittura e di metodo che tentano di superare gli steccati tra i diversi linguaggi e ambiti disciplinari, in particolare tra antropologia e storia. Si tratta di un libro originale nel panorama della produzione scientifica dell'antropologia italiana dell'epoca.

Nuovo è comunque l'utilizzo dei testi come campo etnografico, testi interrogati dall'Autrice facendoli dialogare fra di loro grazie anche a uno stile di scrittura sperimentale che sarà ulteriormente affinato in un lavoro successivo – *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes* –, sotto questo aspetto il lavoro più originale e maturo di Gallini.

Non meno importante è

la scelta di uno stile narrativo che presenta i documenti, l'analisi e le interpretazioni sotto forma di un racconto che accompagna il lettore alla graduale conoscenza dei discorsi e dei vari attori (e delle loro rispettive posizioni) del magnetismo. Un scrittura che raggiunge un felice equilibrio tra riferimenti colti e chiarezza ed essenzialità di linguaggio, e rende piacevole la lettura provocando, a mio parere, anche un singolare effetto: quello di riprodurre nel lettore il duplice movimento dell'operazione conoscitiva dell'Autrice, di "immersione" nel mondo meraviglioso del magnetismo e di distanza critica⁴¹.

Nonostante la novità rappresentata anche dall'oggetto di indagine, che appartiene alla modernità urbana occidentale, *La sonnambula*

39 C. Gallini, *Incidenti di percorso*, cit., p. 168.

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

41 A. Talamonti, *Prefazione*, in Gallini C., *La sonnambula meravigliosa*, 2013, cit., p. XII.

bula – come anche il libro successivo su Lourdes – non ebbe particolare eco nell'ambito dell'antropologia italiana⁴². Gallini propone un'inedita lettura del magnetismo italiano come fenomeno culturale, indagato nei discorsi e nelle pratiche reali e simboliche, in cui è centrale l'identificazione delle dinamiche di potere e di controllo; è una lettura che si nutre di vari apporti, rielaborati con spirito critico, che rimandano all'insegnamento demartiniano e a quello gramsciano, ma che risentono, al tempo stesso, del fertile confronto instaurato dall'autrice con l'antropologia e la sociologia francesi (basti fare i nomi di Bourdieu, di Lévi-Strauss e, soprattutto, di Foucault)⁴³.

Mentre insegna a Napoli e vive a Roma, l'antropologa «colta e bizzarra» intensifica i rapporti con la Francia, in particolare con Parigi, dove frequenta l'*École des Hautes Études en Science Sociales*, anche in qualità di *Visiting Professor* nel 1978 e 1988, intessendo rapporti con i maggiori studiosi di scienze umane, sociali, storiche «per trarne suggerimenti di metodo» e aggiornare il proprio bagaglio culturale, partecipando a convegni. Non va trascurato, in questo contesto, il legame stabilito con l'*École Française* di Roma⁴⁴. Nella seconda metà degli anni '80 si consolidano anche gli scambi con il *Centre d'anthropologie des sociétés rurales* di Tolosa, fondato e diretto da Daniel Fabre, che diventa uno dei partner del progetto Erasmus per gli studenti di etnologia dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli e, quindi, della Facoltà di Sociologia dell'Università "La Sapienza" di Roma, dove Clara Gallini si trasferisce nel 1990, su proposta di Vittorio Lanternari.

Un cenno a parte merita il rapporto di collaborazione con Giordana Charuty che Clara Gallini aveva conosciuto in Sardegna alla fine degli anni '70; il legame tra le due studiose nasceva dal co-

42 Cfr. M.-L. Honkasalo – L. Assmuth, "La mia posizione è sempre stata diversa e isolata", cit., p. 279.

43 Cfr. A. Talamonti, *Il lato oscuro degli uomini e delle cose*, "Nostos", 2, dicembre, 2017, pp. 61-70 (<https://goo.gl/B2u6n5>).

44 Cfr. M. Aria – A. Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, cit., p. 93.

mune interesse per l'antropologia del simbolico e per l'etnologia dell'Europa, oltre che per le ricerche etnografiche condotte da de Martino. Sia a Napoli che successivamente a Roma Gallini, conosciuta in Francia anche grazie alle traduzioni di alcuni suoi lavori, alimenta i contatti con gli studiosi francesi (e non) invitandoli a tenere lezioni, conferenze e relazioni a convegni (citiamo a titolo indicativo i nomi di M. Augé, E. Balibar, J. Boissevain, C. Guillaumin, G. Balandier, C. Meillassoux, J. M. Salmann, S. Gruzinski, C. Bernand, G. Charuty, N. Wachtel, M. Albert-Llorca, M.-L. Honkasalo).

Sebbene in una posizione relativamente «isolata» nell'università italiana⁴⁵, il prestigio di cui gode permette a Clara Gallini di svolgere un ruolo attivo in ambito culturale, ideando e coordinando, a partire dalla metà degli anni '80, il Dottorato in "Scienze Antropologiche e analisi dei mutamenti culturali", «aperto alle più diverse prospettive e influenze, privo delle chiusure di scuola che spesso caratterizzano l'accademia»⁴⁶ (Satta 2017: 291).

In questo periodo, ella comincia ad occuparsi – in anticipo sui tempi, anche in questo caso – del problema del razzismo, anticipando in Italia l'interesse socio-antropologico successivo, sia a livello accademico – organizzando un convegno, scrivendo saggi, dedicando al tema l'insegnamento universitario – sia con interventi, sempre acuti e di alto livello, su riviste e quotidiani, in particolare su *Il Manifesto*, con il quale nel 1981 inizia una collaborazione quasi trentennale⁴⁷.

L'altro grande oggetto di studio, affrontato anche sulle pagine de *Il Manifesto* con approccio laico e la sagacia e l'ironia che la caratterizzavano, concerne la religione nelle sue forme moderne e con-

45 Cfr. M.-L. Honkasalo - L. Assmuth, "La mia posizione è sempre stata diversa e isolata", cit..

46 G. Satta, *Clara Gallini*, "La Ricerca Folklorica", 72, 2017, p. 291.

47 Cfr. A. Talamonti, *Bibliografia di Clara Gallini*, cit., pp. 120-2. C. Gallini, *Giochi pericolosi. Frammenti di un discorso alquanto razzista*, Manifestolibri, Roma 1996.

temporanee. Che si tratti di simbolismi della religione cattolica rappresentati nel “sacro televisivo” e quindi mediaticamente costruiti, dell'iconografia relativa al santuario di Lourdes o dell'uso di simboli come la croce, è sempre lo sguardo etnografico l'elemento dominante: quest'ultimo parte dall'osservazione di quanto ci è vicino, per inquadrarlo in una prospettiva teorica di ampio respiro, grazie all'impiego della comparazione, e procedere poi all'analisi dei significati e dell'eventuale efficacia.

Nessun simbolo significa *di per sé* e una sola volta per tutte, come ci sentiamo troppo spesso proclamare: al contrario, rimodula i suoi significati nel grande variare della sua *relazione pratica* con gli uomini e le cose al cui interno viene attivato e persino disattivato⁴⁸.

Nel campo d'indagine del religioso e del simbolico rientra anche l'altra importante ricerca degli anni '90 sul santuario di Lourdes e la costruzione del dispositivo dei miracoli⁴⁹. Usando come guida il romanzo di Zola, Gallini, raffinando lo stile elaborato in *La sonnambula meravigliosa*, propone una lettura complessa che tiene conto dei vari livelli del fenomeno e dei diversi attori che hanno fatto storicamente di Lourdes il luogo cattolico per eccellenza del miracoloso. L'Autrice indaga il rapporto tra l'orizzonte propriamente religioso e l'ambito medico all'interno del santuario, che accoglie un'istituzione medica, il *Bureau des Constatations Médicales*, con il compito di ratificare le guarigioni inspiegabili dal punto di vista della medicina; analizza le rappresentazioni e i vissuti di malattia e guarigione, per relativizzare il concetto di guarigione, riconoscendone le

48 C. Gallini, *Croce e delizia. Usi abusati e disusati di un simbolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 11; v. anche C. Gallini, *Cyberspiders. Un'antropologia nella rete*, Manifestolibri, Roma 2004, e *Il ritorno delle croci*, Manifestolibri, Roma 2009.

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

specifiche valenze simboliche; rintraccia i codici espressivi della sofferenza e del suo superamento prestando particolare attenzione al corpo; fa emergere le posizioni dei soggetti, con i relativi rapporti di forza, che diversificano la messa in atto del pensiero simbolico.

L'analisi storico-culturale delle "grandi" opposizioni magia/scienza, razionalità/follia, salute/malattia e malattia/guarigione, e della logica simbolica operante nei vari ambiti è un elemento che accomuna gran parte della produzione scientifica di Gallini, fino a due degli ultimi lavori. Si tratta di contributi dedicati alla storia degli studi concernenti il rapporto tra etnologia e la sfera dell'occulto e del paranormale, e forniscono importanti tasselli per la contestualizzazione e l'analisi dei rapporti tra campi del sapere e "forze psichiche" o sfera del magico⁵⁰. In generale, indagando gli ambiti "oscuri" dove ci si ammala per lo sguardo invidioso degli altri, si guarisce con la musica e il ballo, o per un intervento soprannaturale che si concretizza in un'esperienza corporea culturalmente modellata, dove appaiono fantasmi e le sonnambule mettono in scena la labilità dei confini tra inconscio e materialità del corpo, Gallini riflette sui limiti, storicamente condizionati, della nozione di ragione fatta propria dalla civiltà occidentale, che relega nell'irrazionale e, quindi, svaluta aprioristicamente tutto ciò che le è estraneo, come la magia e la mitologia.

Parallelamente alle proprie ricerche, Clara Gallini s'impegna a fondo nella valorizzazione dell'opera demartiniana, a vari livelli: intorno alla metà degli anni '80 inizia a dedicarsi allo studio e all'ordinamento dell'archivio di E. De Martino – progetto per il quale usufruì anche di fondi universitari – in collaborazione con i colleghi P. Angelini e M. Massenzio e con il contributo di laureandi, dottorandi, giovani antropologi; nella realizzazione di questo progetto è stata

50 C. Gallini, *Tra il serio e il faceto. De Martino e lo studio scientifico dell'occulto*, "La Ricerca Folklorica", 71, 2016, pp. 249-60, e *Uno scheletro nell'armadio. Andrew Lang e la sua recezione*, "La Ricerca Folklorica", 71, pp. 261-72 (pubblicato anche in "Nostos", 1, 2016, pp. 69-96: <https://goo.gl/G6aYwC>).

decisiva la collaborazione di Vittoria de Palma, compagna di de Martino, carissima amica di Clara, nonché organizzatrice e custode dell'Archivio stesso. In anticipo sui tempi, Clara Gallini si è resa conto dell'importanza della digitalizzazione, ai fini della conservazione e della fruizione, dei materiali cartacei presenti nell'Archivio, che è stato informatizzato a partire dall'inizio degli anni '90.

Dallo studio dei materiali presenti nell'Archivio è scaturita la decisione di fondare una collana di libri destinati alla pubblicazione di testi demartiniani inediti o poco conosciuti. presentati con un apparato critico, da lei inaugurata con due volumi⁵¹; contestualmente, Clara Gallini ha dato vita, nel 1994, all'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, che ha presieduto fino al 2012, quando è stata acclamata quale Presidente onorario. L'organizzazione di vari convegni ha contribuito notevolmente a promuovere la conoscenza e la diffusione del pensiero e dell'opera di De Martino: merita una citazione a parte il Convegno "De Martino nella cultura europea" che ha avuto luogo nel 1995⁵².

Dopo il pensionamento è stata nominata Professore Emerito ed ha continuato a studiare e a fare ricerca nonostante gli impedimenti provocati dalla malattia, come ella stessa ha raccontato nel suo ultimo libro, con ironia e con straordinario acume, spostando su se stessa lo "sguardo antropologico".

Clara Gallini non può essere ricordata senza «parlar di gatti», perché non solo sono stati esseri importanti («persone») nella sua vita privata, ma trovano un posto anche nei suoi scritti. E come non ricordare la straordinaria foto con il Rosso apparsa su *Il Manifesto* negli anni '90, in una campagna di sostegno al quotidiano? Chi ha

51 V. la bibliografia in A. Talamonti, 2015, cit.. Il lavoro critico di Gallini sulle ricerche demartiniane è ovviamente molto più ampio; si ricordi almeno il volume curato con F. Faeta nel 1999: *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Torino.

52 C. Gallini, – M. Massenzio, (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997.

avuto la fortuna di frequentare la sua casa ha potuto conoscere i suoi gatti e avere un'idea del rapporto che la legava a loro, rapporto affettivo ma che non impediva l'osservazione antropologica relativa al «problema della definizione dei rispettivi spazi simbolici dell'umano e dell'animale all'interno dei diversi sistemi culturali», anticipando quella che sarebbe poi stata chiamata antropologia animalista⁵³. E largo spazio trovano anche altri animali, considerati nel loro rapporto con gli uomini e in riferimento allo statuto ad essi attribuito, nei suoi ricordi di quando era bambina: la gatta Sciana, il cagnolino rifiutato dal padre, le galline, le tartarughe...

L'antropologia "gattesca" è solo un esempio di un'attitudine più generale di Gallini a considerare antropologicamente il quotidiano, con una capacità non consueta di cogliere e interrogare aspetti della realtà solo apparentemente banali o scontati. Intellettuale curiosa e dalla profonda umanità, convinta che la crescita e la trasformazione culturale e politica si potessero realizzare in un processo collettivo, ha praticato lo scambio di idee e l'ospitalità generosa.

Inquieta, rigorosa e tenace, per me maestra e amica, il suo contributo all'antropologia merita di essere attentamente valutato, al di là di celebrazioni che non ha mai amato.

Roma, 19 marzo 2018

53 C. Gallini, *Divagazioni gattesche*, in *Tra uomo e animale*, a cura di E. Cerulli, Dedalo, Bari 1991, pp. 99-128.

L'ANTROPOLOGA VARIOPINTA

Amarcord

Leggere tutto quel che avevo in casa di Clara Gallini non mi ha dato una posizione conoscitiva esterna dalla quale osservare e delineare scenari generali, ma all'opposto mi ha prodotto l'impressione di un viaggio dentro la mia vita e nella compagnia di Clara, che aveva più di me solo 11 anni, in cui – come nei viaggi del tempo – si hanno emozioni, ricordi, rimorsi, e si fanno scoperte, ci si morde le mani per una cosa capita troppo tardi, si vive intensamente una forma della nostra vita, quella del dialogo, della relazione e dei rapporti interpersonali.

Mi sono reso conto che nemmeno studiando per due anni avrei potuto rendere conto della complessità di idee, dello stile dei riferimenti intellettuali creativamente rielaborati e fare un bilancio dei suoi studi. Del suo modo di fare antropologia italiana.

Sono rimasto travolto dalla sua scrittura, dai titoli, dallo stile, dalla capacità di osare, dalla pluralità. Dalla capacità di coinvolgersi interamente nelle ricerche e di mettere in scena anche il sé, in un modo raro nei nostri studi, per me stupendo e sorprendente. Mi sono venuti in mente migliaia di spunti, anche di desiderio di appro-

fondimento. Tutto vorrei sapere di quel Marc Soriano al quale infine Clara dedica gli esiti del suo lungo viaggio dentro il sonnambulismo ma che sente anche dentro la sua vita. Perché il ruolo che gli attribuisce è quasi quello di una guida, di un Virgilio che la aiuta a uscire dalla selva dei segni, un vero evento della sua vita. L'uscita su *Nostos* di uno straordinario scritto di prefazione di Clara alle lettere con Soriano, datato gennaio 2017, mi ha davvero colpito, e Marcello Masenzio intorno alla parola 'bizarre', ne ha ricostruito il clima. Un clima che mi ha ricordato alcune parole chiave delle mie letture fine anni Ottanta, l'evento dell'incontro, l'incontro dell'evento nella *Glossa sulla resistenza*, di Jean-François Lyotard¹ (che mi richiama ad altre connessioni sulle quali tornerò: *ferita, resistenza, incontro*).

Dato questo fecondo disorientamento davanti all'opera di Clara, forse la cosa più sensata che avrei potuto fare sarebbe stata glossare quasi riga per riga il suo ultimo libro, *Incidenti di percorso*, stupendo fin dalla leggenda di fondazione del titolo, e per me vicino, quasi contiguo per conversazioni avute, per stile ed ironia². Infine ho pensato di scrivere in libertà per stima ed affetto di antico irrisconoscete scolaro. Ma dai suoi *Incidenti di percorso* mi è più facile cominciare.

1 J. F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987 (ed. or. 1986).

2 Clara mi aveva già mandato nel 2011 il manoscritto *Ricordi di infanzia*, come un dono di Natale, anche se era datato Giugno 2011 – mese natale di entrambi – con dedica: *A Pietro, Ricordi... ed Auguri, Clara, Natale 2011*. Non poteva esserci un regalo più bello, la scrittura autobiografica è una delle mie passioni di lungo periodo, e quella di una amica-maestra come Clara fu davvero un insieme di sorpresa e dono. La sua infanzia poi toccava in parte l'infanzia di Ida, mia moglie, in un paese punto di intersezione sul Lago di Como: Lezzeno. Il libro C. Gallini, *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, Roma, Nottetempo, 2016, nel quadro del racconto della malattia incorpora anche i ricordi di infanzia, era dunque un libro nuovo, ma anche familiare, e continuava l'esperienza autobiografica di Clara.

Clara

«Ancora negli anni settanta, all'Università di Cagliari, avrei portato calze di filanca colorate a scacchi, disdicevole fatto in cotal luogo, segno di una provocazione ancora sessantottesca durata poi per tutto il decennio»³.

Noi studenti dell'Università di Cagliari di allora la vedevamo e la ricordiamo con quelle calze di filanca. Non si mescolava al movimento Clara, era riservata, anche se la sapevamo schierata. Parlavamo però di lei, delle sue stranezze nel vestire, della sue calze di filanca, con minigonna, che erano una provocazione anche per noi, che discutevamo della sua ineleganza. Solo una ragazza del movimento, femminista in anticipo, la difendeva strenuamente e diceva che era bellissima.

È curioso ritrovarsi nel pensiero di quella Clara cagliaritana così tanti anni dopo, nelle pagine del suo ultimo libro, dove trovo iscritto nel suo ricordo di disagio e provocazione anche il mio sguardo di allora. È come ci dicessimo – solo oggi – le ragioni di quegli sguardi.

E Clara lo fa in uno dei passi più riflessivi dei suoi ricordi:

Col mio corpo non ho mai avuto un buon rapporto. Un corpo che governo solo in parte e forse anche male... Già a quel tempo ero quell'insieme di obbedienza e di ribellione che non sono mai riuscita a comporre in tutti i particolari...⁴

In questo percorso mi è capitato di avere l'esperienza straordinaria di conoscere da ragazzo Clara adulta e da anziano Clara bambina.

La conobbi per l'esame di Etnologia, con lei portai in lettura tra l'altro due libri appena usciti che orientarono il mio percorso

3 *Incidenti di percorso*, cit., pag. 231.

4 *Ivi*.

successivo, Peter Worsley, *La tromba suonerà e* Vittorio Lanternari, *Occidente e Terzo Mondo* entrambi usciti nel 1967.

Clara fu, per richiesta di Cirese, co-relatrice della mia tesi di laurea: affollata e in pieno clima del '68 anche se si era nel '69 (avevo 3 anni di ritardo negli studi e la mia prima figlia era nata da tre giorni). Avevo un terzo relatore ed era Hrayr Terzian, illustre neurologo, armeno-veneziano, nutrito di pensiero francese e membro del gruppo di ricerca di Basaglia.

La tesi era *Franz Fanon e la ribellione dell'oggetto etnologico*, titolo ciresiano che l'editore trasformò in *Franz Fanon, tra esistenzialismo e rivoluzione*. Uscì come libro nel 1971 da Laterza. Un libro che decise la mia vita successiva.

Ma non eravamo amici né allievi con Clara, noi giovani antropologi legati al movimento, non sapevo nulla allora delle passate ostilità tra Cirese e De Martino e di quelle che lei aveva ereditato. Erano segrete, si intuiva qualcosa dalla loro distanza ma eravamo anche in due diverse Facoltà. Anche lei si racconta, prima docente dei licei sardi e assistente di De Martino, e poi docente universitaria:

Sbattei il naso contro impensati dissidi nel campo stesso della disciplina che cominciavo a coltivare e proprio a Cagliari avrebbero trovato un epicentro espressivo con cui dovevo fare i conti mantenendo a un tempo la mia autonomia di pensiero⁵.

Ne ho saputo qualche cosa solo 20 anni dopo. Dopo il mio trasferimento a Siena per insegnare Storia delle Tradizioni popolari, i miei rapporti non furono diretti, passavano tramite Vittorio Lanternari, che fu ponte per tanti su questi terreni scivolosi, ponte sui fiumi in piena dei conflitti. Gli incontri furono in convegni e in incontri formali.

5 Ivi pag. 251.

Nel 1973 era uscito *Dono e malocchio*, non lo ho più trovato a casa e lo considero l'equivalente di una rimozione⁶. Infatti nei tardi anni '80 Clara mi accusò di citare sempre e solo quel libro, che lei non sentiva come la sua frontiera di ricerca e che aveva anche forse un po' di marx-strutturalismo d'epoca. Ma a me era piaciuto per il tentativo di fare del malocchio un sistema culturale, una ideologia in senso ampio. E non le ho mai detto che dagli inizi degli anni '90, quando nell'artigianato sardo tornò in scena 'su cocco', un gioiello antimalocchio con una pietra nera (onice), avevo preso l'uso di regalarlo per le nascite ad amici, e lo accompagnavo con un certificato di garanzia che era una pagina fotocopiata del libro della Gallini.

Clara poi dal 1978 si era trasferita a Napoli, la Sardegna era stata per lei, per molti anni, luogo di lavoro e anche patria culturale. Il racconto delle sue ricerche, delle donne con cui dialogò, degli stili locali, del sentimento di riconoscimento che circola anche nelle pagine di *Incidenti di percorso* lo conferma.

Ma il nostro primo vero incontro come 'persone' avvenne ad Amalfi in uno dei convegni promossi da Paolo Apolito nei primi anni '90⁷. Ai margini del convegno che si svolgeva nello spazio bellissimo dell'Hotel Cappuccini di Amalfi, dialogammo come persone consapevoli di essere state separate da qualcosa di indiretto, da un conflitto dei padri, e ci ritrovammo senza riserve. Mi fece una piccola lezione sullo stile degli uomini sardi, che si comportano con formalità, distanza, estraneità, come fosse l'unico modo possibile di rapportarsi, e poi dopo i 50 anni si trasformano, e si comportano come se fosse l'altro ad avere resistenze verso la loro nuova quasi ec-

6 C. Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

7 I due convegni tenuti ad Amalfi nel 1989 e nel 1991, e promossi da Paolo Apolito per l'Università di Salerno, sono stati documentati nel volume P. Apolito, a cura di, *Sguardi e modelli. Saggi italiani di Antropologia*, Milano, Angeli, 1993. Clara scrisse il testo *Una lacuna da colmare: "Ethnic and Race Studies"*, in *Note su antropologia e beni culturali*, in compagnia di tutti o quasi i principali studiosi italiani.

cessiva affettività (non so se l'allusione fosse rivolta a Giulio Angioni, ma in effetti allora lo pensai). Non so se sono i 50 anni di età a modificare i maschi sardi, forse sono i tempi cambiati. Pensai allora a mio zio magistrato a Milano, nato nel 1908, che mi aveva detto : «Mia mamma non mi ha mai baciato, nemmeno quando sono partito per la guerra». Ma pensai anche a me e ai miei fratelli tutti maschi che, in effetti, solo dopo i 50 anni abbiamo cominciato ad abbracciarci e baciarcì mentre prima lo consideravamo disdicevole e femmineo e ci davamo delle strette di mano.

Clara aveva una attenzione ironica e riflessiva, che percorre tutto il suo ultimo libro di ricordi. Con quello stile mi affrontò, e mi prese in contropiede ad Amalfi, e mi trovò pronto a dismettere la maschera. È stato importante, mi ha consentito di aprire un rapporto di stima ed affetto che non avrei immaginato. È solo da quegli anni '90 che ho cominciato a vedere le consonanze e le influenze. Cominciando con *Intervista a Maria*⁸, un volume – testimonianza orale che avevo sempre incluso nella storia delle fonti orali italiane, ma che mi ritrovai solo allora a condividere come luogo simbolo della testimonianza della soggettività del ricercatore. L'intervista a Maria era del 1979, nata per una trasmissione radiofonica⁹. Il libro uscì nel 1981, ma il primo intervento pubblico di Clara sull'intervista era stato a un convegno dal titolo "La ricerca sul terreno" che si tenne a Roma presieduto da Vinigi Grottanelli e poi pubblicato su L'Uomo. I riferimenti documentari dicono che era il 14 – 15 dicembre del 1979, ma non dicono che l'intervento di Clara fu accolto con maschile freddezza, se non imbarazzo¹⁰.

Ne ho scritto in un testo pubblicato nel 2007, quasi come una dedica a lei curatrice con Gino Satta del volume miscelaneo *Incontri*

8 Clara Gallini, *Intervista a Maria*, Palermo, Sellerio, 1981.

9 Rai Terza Rete, rubrica *Noi, voi, loro, donne*.

10 Pietro Clemente, *Autobiografia e immaginazione etnografica. Prime annotazioni*, in C. Gallini – G. Satta, a cura di, *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi, 2008.

etnografici, un po' di anni dopo¹¹. Quasi trent'anni dopo. Ci vuole tempo, tempi nuragici. Clara aveva su di me l'effetto di farmi oltrepassare – con la sua maggiore audacia – la soglia riflessiva. Forse il limite maschile anche di certe ammissioni. Non lo avrei mai immaginato. È solo con *Incidenti di percorso* che a me è possibile rileggere tutta la produzione di Clara alla luce di un tema che pure mi è caro da molti anni: quello dell'intreccio tra soggettività e vissuti nella ricerca e nella teoria antropologica. Etnografia riflessiva, ma modalità 'galliniana', femminile, e certo più avanzata dell'etnocentrismo critico.

Quella di Clara fu una generazione ponte verso la mia e verso gli studi diffusi, aveva 10 anni meno di Cirese, nata lo stesso giorno, il 19 giugno, nel segno dei Gemelli. Tante donne nate negli anni '30 entrarono nel mondo degli studi nel dopoguerra, eredi dei principali maestri. Sarebbe interessante pensare alle vicende non sempre facili, spesso segnate dal genere, di questa generazione di donne per capire meglio la nostra storia degli studi.

Un passo indietro

Insegnavo e insieme mi formavo a Siena, all'Università, dove ero arrivato nel 1973, come demologo. Tra la metà e la fine degli '80, il periodo più creativo delle mie demologia italianista, invitai Clara a parlare di De Martino. Mi parve cambiata assai, coi capelli brizzolati e una presenza autorevole, ieratica, lontana dalla Clara con le calze di filanca e la minigonna dei ricordi cagliaritani. Avevo scritto molto criticamente di De Martino nel 1983¹² mettendo in discussione le sue gracili etnografie di *Morte e pianto rituale*, ma non ne fui rimprovera-

11 C. Gallini – G. Satta, a cura di, *Incontri etnografici*, cit., nella sua *Presentazione*, Clara dialoga con il mio testo (P. Clemente, *Autobiografia e immaginazione etnografica*) e propone il suo punto di vista anche generazionale.

12 P. Clemente, *Morte e pianto rituale. Riflessioni su un lavoro di Ernesto De Martino*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena", 4, 1983, pp. 279–288.

to, anzi nel 2000, in occasione della nuova edizione di *Morte e pianto rituale*, lei citò il mio articolo critico¹³. Quella *Introduzione* di Clara alla nuova edizione di *Morte e pianto rituale* è anche un saggio di antropologia storica, di analisi antropologica di una sfera culturale: uno degli ambiti e delle metodologie che furono più congeniali a Clara e caratterizzarono le sue grandi opere come *La sonnambula meravigliosa* del 1983 e *Il miracolo e la sua prova* del 1998. *Incidenti di percorso* invece è più che antropologia storica, ed è più di quella che J.-P. Sartre chiamava *biografia esistenziale*. Forse somma l'idea di Maurizio Catani¹⁴ di una 'storia di vita sociale', con quella di Philippe Lejeune di 'patto autobiografico' e insieme l'idea di Sartre della biografia esistenziale, per fondare una idea antropologica di storia culturale del sé come soggetto-oggetto di narrazione. Una narrazione riflessiva e distanziata, che viene da dentro e dal profondo del soggetto.

Le pagine sulle fiabe e i giochi sono davvero stupefacenti e profonde, in qualche modo rivelatrici della formazione di un immaginario disponibile all'alterità e all'esotismo in un ambiente completamente provinciale.

Questa è stata infine la Clara con cui ho dialogato di più, e che è stata anche generosa di amicizia e di stima, di dialoghi con Ida, mia moglie, per le comuni interconnessioni con il Lago di Como (e qui con il comune di Lezzeno, uno dei più noti del lago per la sua posizione nell'inverso, a bacio, e la conseguente mancanza di sole : "Lezzen de la mal fortuna, d'estate senza sol d'inverno senza luna).

Ma nei miei anni romani e anche dopo (spesso con amici interconnettitori, tra cui Vincenzo Padiglione, e Carla Pasquinelli che

13 C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*. Torino, Bollati-Boringhieri, 2000, pp. VII-LI.

14 M. Catani – S. Mazé, *Tante Suzanne: une histoire de vie sociale*, Paris, Meridiens, 1982; P. Lejeune, *Il patto autobiografico*, Bologna, Il Mulino, 1986 (ed. or. 1975).

aprì un fronte di scambi napoletani, con il gruppo di *Ossimori* formatosi a Siena, e negli ultimi tempi Matteo Arìa) ho anche conosciuto fisicamente la sua casa dell'Esquilino con i nove gatti in amore, e i racconti orali della presenza di Ahmed, dell'audace esplorazione su Internet seguendo le tracce di percorsi dialogici anomali, di certo truffaldini, per ottenere soldi legati al mondo africano, ma gestiti da reti olandesi¹⁵.

Clara si racconta in molti contesti, anche di studio su libri ed archivi, come una esploratrice. Esploratrice anche nella sua infanzia, nella pagine di *Incidenti di percorso* viaggia infatti nel suo passato remoto. Passa dal capitolo *Ricordi*, dove si muove nello spazio lontano e ben marcato della fanciullezza, al capitolo *Percorsi*: l'ultimo capitolo della sua storia, della ragazza che veniva da Crema e divenne antropologa a Cagliari, luogo allora misterioso e remoto. Almeno per i suoi familiari.

Come una esploratrice tenne testa sul web ai dialoghi seducenti dei millantatori di tesori bancari africani, come una esploratrice del mondo della malattia ci ha raccontato le sue visioni postoperatorie e il suo mondo di relazioni ospedaliere che mettevano alla prova la sua autonomia.

Esplorazione anche entro se stessi e il proprio mondo accumulato in strati spesso rimossi. Per studiare le croci e il loro simbolismo cerca un 'sentiero esplorativo' o forse un vicolo labirintico, e si impegna a seguire le tracce in un viaggio conoscitivo su quella che chiama 'la via delle croci'¹⁶.

La conoscenza ha perso le sue metafore di sottosuolo, ma anche quelle della grande lontananza e della lingua diversa. Anche quella che ci conduce dentro noi stessi è piuttosto un viaggio. Viaggi

¹⁵ È il primo saggio di *Cyberspiders. Un'etnologa nella rete*, Roma, Manifestolibri, 2004.

¹⁶ C. Gallini, *Croce e delizia. Usi, abusi e disusi di un simbolo*, Torino, Bollati Boringheri, 2007, C. Gallini, *Il ritorno delle croci*, Manifestolibri, 2009.

nell'alterità vicina o immaginaria sono molti suoi sondaggi sull'esotismo, testi spesso brevi e intensi dei quali anche la rivista *Antropologia Museale*, grazie a Vincenzo Padiglione, si è nutrita.

Ma forse il caso più significativo del viaggio come paradigma del processo della conoscenza è quello del dialogo nel web, con l'uso delle mail. In cui la comunicazione virtuale sostituisce il viaggio antropologico e anche il mondo dell'esotismo diventa in modo nuovo oggetto di indagine: di fronte a queste e-mail redatte da africani veri o presunti nella forma di una lettera urgente e strettamente personale, Clara ha costruito un interesse antropologico legato all'immagine dell'Africa e dello straniero. Ma un'Africa ai limiti delle leggende metropolitane, che non è quella tribale dell'antropologia classica o quella della fame e dell'Aids, ma quella attraversata da enormi flussi di denaro e retta da funzionari corrotti che nascondono in sicuri caveaux le loro mitiche ricchezze. Insomma l'Africa della globalizzazione.

Ma la condizione di questo viaggio era, come in tutti i viaggi, il rischio, perché muoversi nella rete lo comporta.

Al centro della rete il ragno tesse la sua tela delineata entro confini ben delimitati sui quali lui solo esercita il controllo. Alcune mosche, improvvide, ci si infilano e lui le immobilizza pian piano avvolgendole tra spire mortali. Poi se le succhia.

Un rischio che affronta con la scelta

di adottare un approccio ludico più uguale a quello di un bambino sulle prime vie della conoscenza che non quello di un'anziana signora sulla via del pensionamento.

Un gioco di maschere, in cui Clara non perde mai il senso della *pietas* e il rispetto dell'altro benché truffaldino:

Ero io a partire col vantaggio di sapere che avevo a che fare con degli imbroglioni mentre loro non potevano essere sicuri che la persona che io presentavo nelle mie e-mail era un'anziana docente universitaria sull'orlo della pensione e per questo desiderosa di assicurarsi una tranquilla vecchiaia grazie alla spartizione dell'agognato gruzzoletto¹⁷.

È un esempio di confine, clamoroso, di analisi del dialogo ermeneutico in condizioni di ambiguità e di sospetto. Accettando il dialogo anomalo e le sue condizioni Clara non è mai venuta meno al rispetto dell'interlocutore ed ha rischiato per tutto il percorso dei passi falsi, perché era un territorio sconosciuto, non si è evitata angosce. Ma alla fine del viaggio ha rotto la seduzione e ha portato a casa la conoscenza.

L'antropologa meravigliosa

È stato Marcello Massenzio, riflettendo sulla figura della 'colta bizzarra' che ritrovava negli scambi epistolari di Clara e, dopo, nelle carte di J. C. Schmitt e nel dialogo tra Gallini e Marc Soriano, a «ricordare il difficile, resistente, ineshausto viaggio di Clara tra passione antropologica e malattia, senza mai comportare la resa dell'intelletto e l'abdicazione alla perfezione della scrittura. Tutto questo ce la rende *meravigliosa*»¹⁸.

Questa parola viene proposta da Clara Gallini all'antropologia nel 1983 nella sua grande ricerca sul magnetismo e l'ipnotismo nell'Ottocento italiano, la più rappresentativa di una battaglia intorno alla ragione che non ha più le certezze e gli esorcismi di Ernesto de Martino dietro il quale – su questi temi – aleggiava il fantasma di Benedetto Croce.

La *Sonnambula meravigliosa*¹⁹ è una donna, è un corpo che conosce e riconosce, capace di diagnosi, è una medicina non positivista,

17 Citazioni da C. Gallini, *Cyberspiders*, cit. pp. 17 – 67.

18 M. Massenzio, *La bizzarra meravigliosa*, in *Nostos*, 2, 2017

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

un mondo e una epistemologia in cui ancora sopravvive qualcosa di Lullo e di Pico della Mirandola, o del Museo Kircheriano prima che Pigorini lo distruggesse a favore di una scienza nuova.

Legata al latino *mirabilis*, e al suo plurale *mirabilia* la meraviglia viaggia nelle vicinanze del miracolo e della magia, un sistema semantico le connette, e suggerisce la ricchezza dei nessi, anche rispetto al mondo della magia come fu visto dalla antropologia classica.

Si vede un forte rapporto di continuità e di cambiamento tra il *Mondo magico* di De Martino e la *Sonnambula meravigliosa* di Clara Gallini (ma anche ne *Il miracolo e la sua prova*²⁰). La battaglia per la ragione non ha più quella idea di sviluppo della civiltà che guidò De Martino in un modello progressista di ragione, per cui sul letto di morte diceva di Lévi Strauss «dobbiamo distruggerlo»²¹, mentre Clara Gallini, in pagine molto belle, presenta al lettore de *La Sonnambula* una analogia tra lo sciamano Cuna (che campeggiava nel saggio di Lévi Strauss sull'efficacia simbolica della magia²²) e i verbali di due sedute di ipnosi dominate da tre persone alle prese con il meraviglioso: i dottori Orioli e Cogevina e la signorina Elisabetta che – con il suo malessere, la sua strana malattia posta in cura a Corfù nel 1841 – apre il grande viaggio storico di Clara Gallini. Uno scenario incredibilmente rappresentativo dello stile e della curiosità conoscitiva di Clara Gallini. Alla fine del viaggio in una originale antropologia storica per lei la ragione è plurale ed è a rischio. La ragione è sfidata costantemente da una dicotomia insuperata o insuperabile. Fino alle pagine, veramente ultime, quelle datate gennaio 2017 pubblicate da

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

21 È un riferimento alla testimonianza dal capezzale di De Martino fatta da Cesare Cases in, *Un colloquio con Ernesto De Martino*, “Quaderni piacentini”, n. 23-24, 1965.

22 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966 (ed., or. 1958), i saggi *Lo stregone e la sua magia*, e *L'efficacia simbolica*.

Nostos e cucite intorno a una citazione della *Sonnambula meravigliosa*:

Ricomporre il nostro io storico così tragicamente scisso richiede l'invenzione di nuovi percorsi la cui trama non è rintracciabile individualmente. Percorsi forse più di ragionevole follia che di folle ragionevolezza ... ma più oltre, ancora non sappiamo guardare²³.

Ma nelle pagine di *Il miracolo e la sua prova*²⁴, del 1998, nel capitolo finale, bellissimo, che ha incredibili analogie di clima con l'ultimo capitolo altrettanto bello del *Ramo d'Oro* di James Frazer, sulla fine del viaggio, non è più la ragione il problema bensì la felicità.

Un protagonista nel viaggio spazio-temporale che porta Clara dentro il romanzo *Lourdes* di Émile Zola ha il mio stesso nome Pietro.

Così, per un gioco che Clara non avrebbe disapprovato, riferisco a me stesso questo passo:

Una cosa ancora Pietro non ha capito: che le risposte a questa sfida (ai limiti della ragione) non sono solo da cercarsi facendosi occhio osservante, ma anche facendosi orecchio che ascolta e parola che comunica²⁵.

Sono temi che ricordano in modo attualizzato quegli orizzonti ultimi della conoscenza che De Martino cercò di connettere con i riti civili, e con l'Unione sovietica da un lato, e un umanesimo occidentale compiuto dall'altra²⁶. Temi che Clara riprendeva alludendo ancora ne *La sonnambula*, 'al socialismo', e che ci coinvolgono anco-

23 C. Gallini, *I territori del meraviglioso*, in "Nostos", 2, 2107, p.93.

24 C. Gallini, *Il miracolo* cit...

25 Ivi pag. 242, è un passaggio che allude al superamento dell'antropologia britannica di terreno verso il dialogismo ermeneutico che a sua volta è uno sviluppo del pensiero di De Martino.

26 E. De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore 1962.

ra nel coniugare la ragione, la diversità, il sentimento, la felicità in una dimensione sociale e collettiva.

I limiti della ragione sono anche i limiti della medicina ospedaliera, dei chirurghi e dei diagnostici che la hanno incontrata e che ha descritto.

Infatti molti nodi trattati in *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, che riguardano il viaggio di Clara nella malattia sono coerenti con i temi trattati in queste opere:

Il mondo dei sogni e delle Visioni continua a interrogarci come fonte di scoperta di un messaggio nascosto, magari buono per una comprensione propria e altrui²⁷.

In *Incidenti di percorso* è in evidenza anche il tema del *corpo interpretante* che abbiamo visto ne *La Sonnambula*²⁸. Un tema che giunge fino alle ultime scritture apparse su *Nostos*:

L'autoscopia interna della sonnambula, può essere letta come indice di nuove forme di attenzione e ascolto del proprio corpo²⁹.

La conclusione del viaggio di Clara ci lascia una idea della conoscenza antropologica e della vita come imbricate in uno stesso percorso in cui le due facce si completano e non si scindono mai. E in cui l'antropologia è forse la disciplina *meravigliosa* entro la cui pratica conoscitiva questo può succedere.

L'antropologa variopinta

Nelle sue pagine di *Incidenti di percorso* ripensando, in presenza di Vittoria De Palma, al suo rapporto col Maestro, Clara Gallini scriveva:

27 C. Gallini, *Incidenti*, cit., pag. 36.

28 Ivi, pag. 56.

29 C. Gallini, *I territori del meraviglioso*, cit., pag. 77.

Ernesto De Martino [...] continua a esercitare un possente ruolo anche nella costruzione del mio carattere di studiosa resistente. È a lui che si ispira e si rinnova il mio metodo³⁰.

Una studiosa resistente: forse nel senso che il suo essere studiosa resiste anche nell'esperienza del limite, nella memoria più profonda?

Forse il suo metodo si ispira e si rinnova proprio intorno ai temi che abbiamo indicato (la ragione, la felicità, il sogno). La vicinanza ai temi di Lévi-Strauss, la critica del modello della scuola storica nella comparazione storiografica – ancora positivista – del Tarantismo caratterizzano il rinnovamento dell'approccio.

Nella nuova edizione di *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*³¹, legata alla sua ricerca sarda sull'*argia* (una 'parente' sarda della 'taranta') questa distanza metodologica è nettamente dichiarata:

L'argia non mi mandava più un messaggio di morte ma di vita. Grazie argia ballerina, per questo. penso che il confronto fra ballo dell'argia e tarantismo possa dare qualche risultato se non ci si pone il problema di quale di questi riti sia venuto prima o dopo ma quello strutturale di quali siano le variazioni possibili all'interno di un campo semantico che la ricerca avrà individuato a posteriori³².

Credo che Clara abbia avuto, nel tornarci tanti anni dopo, una forte simpatia verso l'argia, il mitico ragno-formica della memoria lontana sarda. L'Argia ballerina. *La ballerina variopinta*.

L'argia ha aggiunto colore e molteplicità nel pensiero antropologico di Clara Gallini.

30 C. Gallini, *Incidenti*, cit., pp. 57 – 58.

31 C. Gallini, *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Napoli, Liguori, 1988; una edizione precedente col titolo *I rituali dell'argia*, era del 1971.

32 Ibid, pp. 16–17.

Ho preso nei ricordi scritti da Fabio Dei³³ e da Gaetano Riccardo³⁴, dopo la morte di Clara, l'idea di una studiosa molteplice, plurale, in cui l'unità sta nello stile, nel modello di viaggio di ricerca, nella scrittura. L'esplorazione di temi nuovi, il viaggio nella più audace contemporaneità, liberano l'antropologia dalla sua vocazione passatista. E offrono a me una occasione di dare titolo al mio discorso. Ma l'attrazione che sentivo in questa parola: *variopinta*, ha qualche cosa in più: l'argia porta Clara su un terreno documentario ricco di mutos e muttetus, quelli con le 'cambas torradas' che Alberto Cirese aveva studiato come forme estetiche altissime paragonabili con le forme del pane cerimoniale³⁵.

Eccone un piccolo esempio:

*Sende unida rosa a rosa
In d'un'adde fiorida
Deu m'agatto ferida
Dae un'alza velenosa*

essendo unita rosa a rosa
in una valle fiorita
io mi trovo ferita
da un'argia velenosa

Non c'è miseria psicologica in questo, ma bellezza formale, gioco verbale.

Nel sardo delle zone di studio l'argia (*alza*) è in genere definita *pinta* che poteva anche essere tradotto come 'argia colorata'. Credo che sia stata Clara a farla diventare *variopinta*.

Non so se in questa scelta possa avere avuto rilievo un ultimo nesso che vi propongo. Un nesso che è legato alla mia lettura del 1983 di *Morte e pianto rituale* di De Martino³⁶. Riprendo quelle riflessioni dal mio saggio del 1983.

33 F. Dei, *Addio a Clara Gallini. il codice dell'insolito*, in "Il Manifesto", 22.01.2017.

34 G. Riccardo, *Profilo ricordo di Clara Gallini*, in "Historia Religionum", 10, 2018.

35 A. Cirese, *Ragioni metriche*, Palermo, Sellerio, 1988.

36 P. Clemente, *Morte e pianto...Riflessioni.. cit.*

De Martino si riferiva a Kant assumendo che – nel dibattito filosofico dell'Ottocento e nella *Critica del Giudizio* – la presenza individuale sia assimilabile alla «unità sintetica originaria dell'appercezione». L'unità con cui l'io riunisce in una sola autocoscienza le diverse rappresentazioni è secondo De Martino minacciata dal 'rischio' di una crisi con la quale si produrrebbero tante *variopinte* personalità quante sono le rappresentazioni nella coscienza, perdendosi l'unità dell'io e la pienezza della presenza. De Martino riformula Kant, comparando l'espressione kantiana «il me variopinto» al non-esserci, alla rottura dell'unità psichica, alla follia.

Io invece sono sempre stato affascinato dal 'me variopinto' e la lettura degli scritti di Clara Gallini me ne ha dato una conferma.

Leggendola si può intuire che assumendo e non buttando via il "me variopinto" di Kant, forse non può emergere un'altra razionalità, ma si apre qualcosa di nuovo, di ulteriore, una immagine di pluralità delle forme.

Eccone un tracciato drammatico nelle sue ultime pagine in *Nostos*:

Come attingere alle fonti del meraviglioso depurandolo delle sue storiche ambiguità e senza perdere un controllo di ragione? ... è sufficiente usare la ragione depurandola da suoi ipotetici accessori malvagi e prevaricatori? 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 incomponibili. 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.³⁷

37 C. Gallini, *I territori del meraviglioso*, cit., pag. 93.

Uno dei passi più intensi della letteratura antropologica. Con un linguaggio teorico così incarnato da giustificare l'uso della *dolorosa ferita*.

Un nesso per me fortissimo è quello con J.-F. Lyotard che parla di "ferita nella sensibilità"³⁸. Questa ferita si cicatrizza ma lascia attiva un'attenzione all'evento e alla sua possibilità, una diversità di storia possibile rispetto a quella trasformata in norma. Questa resistenza (contro la neolingua) scrive Lyotard cerca di "recar testimonianza di ciò che solo conta, l'infanzia dell'incontro, l'accoglimento della meraviglia che accada (qualcosa), il rispetto per l'evento"³⁹.

Nella linea del meraviglioso e del variopinto, oltre il soggetto trascendentale di Kant e lo spirito di Hegel, che hanno segnato il Novecento, forse c'è una ragione della diversità e della pluralità che ancora non ha trovato una voce chiara, e sulla quale Clara ha lasciato forti tracce di percorso e indizi di un viaggio possibile.

Questo non voleva essere un saggio critico, ma un tentativo di condivisione di una storia scientifica e umana, e soprattutto un affettuoso ringraziamento.

38 F. Lyotard, *Glossa sulla resistenza*, cit., p.104.

39 Ivi, p. 110.

NATURALISMO E STORICISMO NELLA DEMOLOGIA: CLARA GALLINI E IL PARADIGMA MAGICO

1. Controverse eredità demartiniane: la demologia

In questo intervento vorrei porre in relazione l'opera di Clara Gallini con le più ampie dinamiche che caratterizzano l'antropologia italiana negli anni successivi alla scomparsa di Ernesto De Martino. Mi sembra rilevante il fatto che Gallini si tenga sempre molto lontana dagli usi che si fanno di De Martino negli anni '60 e '70: in particolare da quella operazione di rifondazione degli studi folklorici, nel nome suo e di Gramsci, che prende il nome di "demologia". Vorrei suggerire che le critiche di Gallini a De Martino, che hanno forse il loro culmine nella introduzione del 1977 a *La fine del mondo*, sono almeno in parte indirizzate proprio a tali usi, e ai rischi di ricadute "naturalistiche" che essi implicano. Ciò appare chiaro soprattutto nel modo in cui Gallini tratta la tematica magico-religiosa nelle varie fasi della sua carriera di ricercatrice: sviluppando cioè un approccio di antropologia storica che la isola dai vari prevalenti "demartinismi" ma la porta al tempo stesso a recuperare un rapporto forte e coerente con il suo maestro.

Iniziamo dunque dalla morte di De Martino, nel 1965. L'eredità dei suoi studi viene raccolta da componenti importanti dell'antropologia e della folkloristica italiana; ma viene anche condotta in direzioni che forse De Martino stesso non avrebbe esattamente approvato. Principalmente, mi pare di poter individuare due principali linee di sviluppo. La prima, come detto, è la fondazione della "demologia". Con questo nome alcuni studiosi, intorno alla fine degli anni '60, definiscono una scienza del folklore completamente rinnovata a partire dalle indicazioni dei *Quaderni del carcere* gramsciani. Le «Osservazioni sul folklore» di Gramsci consentono di legare lo studio della cultura popolare a una teoria delle classi sociali, e rovesciano totalmente l'impostazione positivista e filologico-classificatoria che aveva caratterizzato la folkloristica italiana fino al fascismo. Il manuale pubblicato da Alberto M. Cirese all'inizio degli anni '70, dal titolo *Cultura egemonica e culture subalterne*¹, è lo strumento più evidente di questo tentativo di costruzione di un nuovo paradigma su basi gramsciane²: ma ad esso aderiscono anche altri studiosi, sia pure con posizioni e impianti molto diversi. Oltre a Gramsci, è appunto De Martino il riferimento-chiave della demologia (il De Martino del dibattito sul folklore, di «entravo nelle loro case come un compagno» etc.). Solo che tutti sembrano dimenticarsi, in questa fase, che De Martino non era affatto d'accordo sulla (ri)fondazione di una folkloristica come disciplina indipendente basata sulla definizione positiva di un oggetto specifico. Vi si era invece opposto con chiarezza e continuità, ad esempio nei dibattiti con Giarrizzo, con Toschi, con Alicata – fino a parlare dello «spropósito del folklore come scienza

1 A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973 (una prima edizione ridotta era uscita nel 1971).

2 Per una ricostruzione della fortuna di questo testo e del suo ruolo nella storia degli studi demoetnoantropologici italiani, rimando a F. Dei – A. Fannelli (a cura di), *La demologia come scienza normale? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, fascicolo monografico di "Lares", LXXXI (2-3), 2015.

autonoma»³. De Martino usava Gramsci per recidere i rapporti con una tradizione folklorica che sentiva lontana dai principi della comprensione storica. Cirese, Lombardi-Satriani ed altri lo usano invece esattamente per riallacciare una continuità con quella tradizione; e lo fanno sulla base di una demarcazione dell'oggetto di studi della demologia che – per quanto ridefinito in termini di “subalternità” più che di “tradizione” – resta il repertorio classico delle tradizioni orali contadine. In altre parole, la demologia pensa di poter mutare impianto teorico lasciando inalterato il proprio oggetto di studio (e ricomprendendo il filone positivistico del folklorismo all'interno del nuovo paradigma).

Qui si colloca a mio parere una cruciale aporia della nuova disciplina, che la porterà in seguito a una evidente situazione di stallo. Per lo storicismo di Gramsci e De Martino non era certo possibile studiare il subalterno separatamente dall'egemonico: le due dimensioni si definiscono a vicenda, attorno a confini sempre labili e porosi. Confini che cambiano costantemente con il mutare dei contesti storici e delle condizioni di produzione e consumo della cultura, focalizzando ogni volta “oggetti” diversi. La demologia legge correttamente la cultura contadina come frutto di una relazione egemonico-subalterno; ma si rifiuta, per una serie di ragioni, di seguire gli sviluppi di questa relazione nella fase della modernizzazione, della rottura del mondo contadino, dell'avvento del mercato di massa e dell'industria culturale. Ho discusso altrove più in dettaglio questo percorso di fortuna e declino della demologia⁴. Mi interessa qui osservare che Clara Gallini non si lascia molto coinvolgere dal movimento demologico. Ne resta ai margini, per ragioni che riguardano in parte le relazioni personali e accademiche, certo; ma anche, io cre-

3 E. De Martino, *Storia e folklore*, in “Società”, X (5), 1954, pp. 940-944 (poi in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 199-206).

4 F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018.

do, perché si sente estranea al progetto di “ritorno al folklore” e a una certa forma di “naturalismo” che la demologia, malgrado le sue intenzioni, finisce per perseguire.

2. Controverse eredità demartiniane: il paradigma di Sud e magia

Una seconda grande linea di influenza che De Martino esercita sugli studi italiani dopo la sua morte riguarda le ricerche sulla magia nel Mezzogiorno. In particolare, *Sud e magia* si impone come vero e proprio modello paradigmatico, legittimando un oggetto di ricerca che in precedenza era trattato in modo instabile e frammentato, prevalentemente sotto la rubrica folklorica di “superstizione popolare”. La magia lucana esce dal libro come un complesso culturale compatto e in qualche modo unitario, connesso a un affascinante impianto interpretativo legato alla tesi della crisi della presenza e della funzione protettiva o terapeutica del rito. Considerata in precedenza come fenomeno a metà fra il pittoresco e lo scandaloso, sintomo dell’arretratezza del Sud, la magia assume senso, visibilità e per così dire praticabilità etnografica. Diversamente da quanto era apparso nei dibattiti su *Cristo si è fermato a Eboli* di Levi, parlarne non significa più relegare le “plebi rustiche del Mezzogiorno” in un mondo primitivo, pre-politico, fuori dalla storia: significa al contrario affrontare il cuore della loro condizione esistenziale e partecipare al processo della loro emancipazione. Il modello viene adottato da molti ricercatori e produce nei 20-25 anni successivi una vasta letteratura; cosicché la fenomenologia magico-religiosa del Sud diviene in quegli anni un tema centrale nel dibattito demoetnoantropologico italiano.

Non è in questa sede che si può tentare un’analisi articolata e sistematica di questa produzione. Si possono però almeno ricordare alcuni nomi, che appartengono a una generazione piuttosto compatta, nata per lo più fra la metà degli anni ’20 e quella degli anni ’30. La stessa Clara Gallini (data di nascita 1931) vi contribuisce in una prima fase della sua carriera: prima completando il lavoro iniziato

con De Martino sui rituali dell'argismo e proseguendo poi con gli studi sulla religiosità popolare e l'ideologia del malocchio in Sardegna – sui quali peraltro tornerò oltre. Direttamente legato a De Martino è anche Tullio Seppilli (n. 1928), che è suo assistente nei corsi che tiene a Roma negli anni '50 come libero docente, e inizia a lavorare con lui sui temi della fattura: con un percorso che lo porterà prima a mettere a fuoco in una cornice gramsciana il tema della “medicina popolare” e successivamente a diventare il fondatore in Italia della moderna antropologia medica⁵. Su un versante più propriamente meridionalista vanno almeno ricordati gli studi di Annabella Rossi (n. 1933), Luigi M. Lombardi-Satriani (n. 1936), Michele Risso (n. 1927), Alfonso di Nola (n. 1926), Elsa Guggino (n. 1935), tutti autori di ricerche specificamente volte agli aspetti magico-religiosi della cultura rurale del Sud e della Sicilia⁶. Un caso a parte è quello di Vitto-

5 Si vedano in particolare i saggi su “Epifanie celesti e protezioni magiche” e su “Le insidie del male e la medicina popolare” raccolti nelle parti 6 e 7 di T. Seppilli, *Scritti di Antropologia culturale*, vol. 2: *La festa, la protezione magica, il potere*, a cura di M. Minelli e C. Papa, Olschki, Firenze 2008. E inoltre T. Seppilli (a cura di), *La medicina popolare in Italia*, volume monografico di “La ricerca folklorica”, 8, 1983; T. Seppilli (a cura di), *Le tradizioni popolari in Italia: Medicine e magie*, Electa, Milano 1989.

6 Si vedano A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari 1969; Ead., *Lettere da una tarantata*, Di Donato, Bari 1970; L. M. Lombardi-Satriani, *Santi, streghe e diavoli*, Sansoni, Firenze 1971; Id., *Menzogna e conflitto nella cultura contadina del Sud*, Guida, Napoli 1973; Id., *Realtà e negazione nell'orizzonte magico meridionale*, in Aa.Vv., *La magia segno e conflitto*, Flaccovio, Palermo 1979, pp. 137-61; M. Risso, *Miseria, magia e psicoterapia. Una comunità magico-religiosa nell'Italia del Sud*, in D. Carpitella (a cura di), *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Bulzoni, Roma 1972, pp. 329-52; M. Risso – A. Rossi – L. M. Lombardi Satriani, *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, in D. Carpitella (a cura di), *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 145-62; L. M. Lombardi-Satriani – M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano 1982. Michele Risso è un autore anomalo rispetto agli altri, poiché incontra il tema della magia e la teoria demartiniana da psichiatra, nel suo lavo-

rio Lanternari, un po' più anziano degli autori finora citati (n. 1918), con una formazione etnologica e storico-religiosa del tutto indipendente da quella demartiniana. Già nel 1959 Lanternari pubblica un'opera di ampio spessore sul tema della "Grande festa" e negli anni '60 acquisisce una notorietà anche internazionale per i suoi lavori sui movimenti religiosi che accompagnano le lotte di liberazione dei popoli coloniali⁷. Tuttavia anch'egli finisce per essere influenzato dal modello teorico e metodologico demartiniano (parlerà in un testo autobiografico di una "alleanza" con l'autore di *Sud e magia*); ne farà dunque uso in una serie di ricerche sulle feste popolari e sui movimenti religiosi carismatici nell'Italia degli anni '70, nei quali insiste con forza sul tema della crisi della presenza e delle forme di reintegrazione rituale⁸.

La metà degli anni '70 rappresenta il momento di maggiore visibilità di questa eredità magica di De Martino. Si tiene nel 1975 un convegno a Palermo sul tema "La magia segno e conflitto", che vede

ro con gli immigrati italiani in Svizzera: incontro che ne fa un precursore della moderna etnopsichiatria: v. M. Risso – W. Boker, *Verhexungswahn: ein Beitrag zum Verständnis von Wahnerkrankungen suditalienischer Arbeiter in der Schweiz*, Basel-New York, S. Karger, 1964 (trad. it. *Sortilegio e delirio: psicopatologia dell'emigrazione in prospettiva transculturale*, a cura di V. Lanternari, Liguori, Napoli 1992). Tra i lavori di Alfonso Di Nola, studioso di impostazione storico-religiosa che è spinto dall'influenza demartiniana a occuparsi di folklore magico-religioso, in particolare di quello abruzzese, si vedano *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna*, Boringhieri, Torino 1976; Id., *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del sud*, Boringhieri, Torino 1983. Di Elsa Guggino, che ha dedicato l'intera carriera a una intensiva etnografia della magia dei guaritori tradizionali in Sicilia, v. *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1978; Ead., *Un pezzo di terra di cielo*, Sellerio, Palermo 1986; Ead., *Il corpo è fatto di sillabe*, Sellerio, Palermo 1993.

7 V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Il Saggiatore, Milano 1959; Id., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960; Id., *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari 1967.

la partecipazione di molti studiosi italiani e anche di prestigiosi ospiti stranieri, come Tzvetan Todorov. È significativo che una parte consistente dell'antropologia italiana si trovi riunita attorno a questa problematica, combinando i temi demartiniani con riflessioni provenienti dall'ambito del marxismo (la stessa Clara Gallini vi tiene una relazione dal titolo "Il feticismo delle merci") e della semiologia⁹. Ed ancor più significativo è l'ingresso nella divulgazione mediale. Tra il 1976 e il 1977 viene realizzata dalla RAI una inchiesta televisiva a puntate che si intitola proprio *Sud e magia*, con la consulenza di Annabella Rossi e la regia di Gianfranco Mingozzi (già autore, quest'ultimo, di importanti documentari di taglio "demartiniano" sulla magia e sul tarantismo). Trasmesso nel 1978, il programma è incentrato sulla figura di De Martino stesso e va in cerca dei residui contemporanei delle credenze e delle pratiche magiche (in modo talvolta un po' spettacolarizzato e "scandalistico", il che susciterà critiche piuttosto aspre da parte di alcuni antropologi)¹⁰.

Il più giovane fra gli autori che si inseriscono in tale filone di studi è probabilmente Paolo Apolito (n. 1947), autore nel 1980 di un volume dal titolo *Lettere al mago* – che si caratterizza rispetto ai precedenti per il fatto di affrontare apertamente il ruolo della magia nei contesti di modernizzazione e di diffusione della cultura di massa. Nei contributi successivi, però, questo autore intraprende strade diverse. I suoi lavori sulle apparizioni mariane, a cavallo fra anni '80 e '90, propongono un approccio decisamente innovativo fondato

8 V. Lanternari, *La mia alleanza con Ernesto de Martino*, Dedalo, Bari 1997. V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità*, Liguori, Napoli 1977. Si vedano anche i saggi raccolti in Id., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983; Id., *Magia, medicina, religione, valori*, vol. I, Liguori, Napoli 1994.

9 Se ne vedano gli atti in AA.VV., *La magia segno e conflitto*, Flaccovio, Palermo 1979.

10 I testi del programma sono raccolti nel volume di C. Barbati – G. Mingozzi – A. Rossi, *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da «Sud e magia»*, Feltrinelli, Milano 1978.

sull'analisi della conversazione e sui rapporti tra oralità, immagine e media elettronici. E un più recente contributo giunge a mettere sotto accusa l'intera tradizione antropologica di studi sulla magia popolare, accusati di una implicita violenza simbolica nei confronti di quegli stessi soggetti popolari e subalterni che pretendono invece di "rappresentare" etnograficamente¹¹. In sostanza, con la generazione di Apolito e le successive quello che ho chiamato il paradigma di *Sud e magia* si esaurisce, e con esso lo stesso interesse per la categoria di "magia" in sé. Gli antropologi non se ne occuperanno più; oppure tratteranno i temi dei guaritori popolari e simili all'interno di cornici diverse, come l'antropologia medica e l'etnopsichiatria (rileggendo anche il ruolo di De Martino come "precursore" o "pioniere" di queste discipline).

3. Limiti naturalistici del "demartinismo"

Restiamo però all'interno del filone fin qui delineato, che ci serve a capire il maturare delle posizioni di Clara Gallini e i modi della sua presa di distanza – da De Martino ma anche e soprattutto dai suoi interpreti e dai suoi dichiarati seguaci. Quali caratteristiche hanno questi studi sulla magia? Naturalmente è difficile darne una valutazione unitaria: si tratta di autori molto diversi, con stili di ricerca e di scrittura che non possono esser certo accomunati. Tuttavia mi sembra di poter sostenere che, come per il movimento demologico, anche in questo caso ci troviamo di fronte a una implicita reintroduzione di elementi "naturalistici" che si allontanano dall'originaria ispirazione demartiniana e da alcuni principi epistemologici che erano invece irrinunciabili per lo studioso napoletano.

11 P. Apolito, *Lettere al mago*, Liguori, Napoli 1980; Id., *Dice che hanno visto la Madonna. Un caso di apparizioni in Campania*, il Mulino, Bologna 1990; Id., *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, il Mulino, Bologna 1992; Id., *Con la voce di un altro. Storia di possessione, di parole e di violenza*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2006.

In Sud e magia, come nell'intera trilogia meridionalistica, per De Martino era cruciale porre in relazione l'etnografia del presente con l'analisi storica. Il che significava per lui mostrare la inscindibile relazione fra il piano della cultura subalterna (còlto dalla ricerca e dalle "spedizioni") e quello della cultura egemonica: solo in questa relazione era possibile comprendere il modo in cui le concezioni e le pratiche magiche popolari si erano storicamente "distillate" e separate da quelle alte o dominanti. È per questo che in *Sud e magia* ha tanto rilievo la parte conclusiva sulla elaborazione del modello della jettatura fra gli intellettuali napoletani in età illuminista. Si tratta di un capitolo esemplificativo di una più ampia "storia religiosa del Mezzogiorno", che resta l'obiettivo centrale per De Martino. L'etnografia del presente ha senso per lui solo in quanto si colloca in tale più ampio progetto: non è autonoma sul piano conoscitivo, e riceve senso solo se collegata alla prospettiva di una comprensione storiografica. Tanto che l'autore giunge a scusarsi con i lettori, nella *Prefazione*, per aver dato troppo spazio alla parte etnografica; e dedica due pagine a giustificare questa scelta. «A prima vista la sezione dedicata alla bassa magia cerimoniale lucana potrebbe sembrare troppo ampia nell'economia generale del presente saggio» – afferma; e aggiunge che, se non investito dalla problematica della comprensione storica, «il folklore religioso come coacervo di relitti disgregati [...] resta una sorta di terra di nessuno, ancorché vi si possa svolgere la industrie fatica dei raccoglitori di tradizioni popolari e vi possa trovare appiglio l'impulso romantico di qualche nostalgico di paradisi perduti»¹².

In realtà i lettori sono stati talmente affascinati dalla prima parte del libro da aver spesso dimenticato che il capitolo sulla jettatura napoletana non è una sorta di bizzarra appendice; così come non lo è il "commentario storico" in *La terra del rimorso*. In entrambi i casi, lo stesso oggetto di ricerca (la bassa magia cerimoniale, il ta-

12 E. De Martino, *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015, pp. 5-6 (ed. orig. 1959).

rantismo) non può esser messo a fuoco senza considerare l'elaborazione che ne è stata fatta da parte degli intellettuali e delle dinamiche culturali egemoniche. Ecco, questo aspetto si riscontra raramente nella produzione dei "demartiniani". Non solo è raro l'uso di fonti storiche: di più, si assume una autonomia del piano "subalterno", che si pensa di descrivere nel suo isolamento sincronico, come una "cultura" nel senso funzionalista del termine. A questa impostazione si collegano due caratteristiche degli studi post-demartiniani. La prima è una forte accentuazione della teoria "protettiva" e terapeutica della magia, intesa talvolta in senso psicologico o psichiatrico. Certo, è De Martino per primo a suggerire questa lettura: specie quando, dopo l'autocritica sulla storicizzazione delle categorie e della presenza, rinuncia a pensare che la comprensione storica della magia richieda di problematizzare lo stesso concetto di realtà. *Sud e magia* è molto netto su questo punto: quelli che De Martino chiama "piano realistico" e "piano magico" sono nettamente separati:

Piano realistico e piano magico della tecnica 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 [...]. In apparenza la bassa magia cerimoniale lucana combatte sul piano immaginario le particolari manifestazioni del negativo che punteggiano l'esistenza: in realtà essa protegge la presenza individuale dal rischio di non potersi mantenere dinanzi alle particolari manifestazioni del negativo¹³.

È De Martino stesso ad avvicinarsi qui a una visione funzionalista, non troppo dissimile a quella formulata su magia e religione da Bronisław Malinowski (autore "naturalista" per eccellenza, ma che De Martino doveva apprezzare se ne inserisce due brani nell'antologia *Magia e civiltà*, proprio a supporto della tesi di una funzione pro-

¹³ Ivi, p. 65, p. 17.

tettiva della magia). Malgrado questo, resta in De Martino una profondità nella messa a punto dei concetti di presenza e di crisi che sembra perdersi nella letteratura successiva, a favore di una più generica impostazione psicologica. Così si può parlare di un sottosviluppo psicologico che fa da *pendant* a quello socio-economico, e di credenze magiche come meccanismi di “negazione” del male che ne coprono le cause reali¹⁴; di una “cultura della miseria” che creerebbe un fondamentale bisogno di assicurazione (come afferma Annabella Rossi dei contadini poveri del Sud: «condizionati come sono da un’esistenza particolarmente misera, esposta a rischi di ogni genere, il bisogno di assicurazione è in loro acuto ed esasperato»¹⁵). La “funzione protettiva” della magia, che De Martino suggeriva nel quadro di una sofisticata analisi esistenziale dell’essere-nel-mondo, rischia di divenire generica ipotesi di buon senso. Si può così leggere, per fare solo un esempio, che «la magia offre un’area di distensione, una risposta alle insicurezze della vita quotidiana [...] La magia contro l’ansia, l’insicurezza, la delusione: questa la funzione sociale della magia»¹⁶. Tratti da un pur pregevole testo di Riccardo Boggi sulla Lunigiana, questi passi testimoniano una diffusione del lessico demartiniano che lo fa però diventare una sorta di luogo comune, di banale funzionalismo psicologizzante.

L’approccio che separa troppo nettamente il subalterno dall’egemonico, insistendo sull’autonomia della “cultura magica”, sta infine alla base di un ulteriore ricorrente tratto della letteratura post-demartiniana. Mi riferisco alla scarsa attenzione ai mutamenti culturali e ai rapporti che credenze e pratiche magiche intrecciano con la modernizzazione, il mondo dei media e le forme del consumismo. La Lucania dei primi anni ’50 era un “mondo” relativamente isolato

14 M. Risso, *Miseria, magia, e psicoterapia...*, cit., pp. 346-50.

15 A. Rossi, *Le feste dei poveri*, 2.a ed., Sellerio, Palermo 1986, p. 16.

16 R. Boggi, *Magia, religione e classi subalterne in Lunigiana*, Guaraldi, Firenze-Rimini 1977, pp. 12, 14.

(anche se De Martino stesso, malgrado le sue polemiche con Carlo Levi, ha probabilmente esagerato nel darne una immagine arcaica). Il Mezzogiorno a cavallo fra anni '60 e '70 non presentava certo la stessa cornice culturale. Eppure molti etnografi vanno in cerca dei luoghi meno contaminati dalla modernità. Cercano di sfuggirle, malgrado questa si faccia costantemente presente: ad esempio sotto forma di prodotti del consumo di massa che si insinuano nei riti, di poteri magici che operano attraverso tecnologie comunicative moderne, come il telefono e la televisione, e – più di recente – di ideologie alternative e *new age* che si mischiano con quelle magiche tradizionali. Quando si incontrano questi tratti, si tende per lo più a considerarli come sintomi dell'invasione di un ambito inautentico e commerciale che stravolgerebbe la vera cultura subalterna. In molti scritti, ricorre ad esempio il termine "grottesco" per definire queste contaminazioni. Uno dei rari testi che affronta esplicitamente il tema dei consumi parla appunto di «grottesca mescolanza», nel senso che «i prodotti della società dei consumi vengono gettati nel mondo magico, dal quale vengono anche fagocitati come corpi estranei, senza essere però assimilati o integrati»¹⁷: portando come esempi l'uso di jeans di marca nei riti del tarantismo e di cappellini pubblicitari di James Bond nelle processioni di Vallepietra. Dimenticando che la «grottesca mescolanza» è proprio il principale meccanismo di funzionamento della cultura popolare.

Come per la demologia *tout court*, gli studiosi della magia vedono nel consumismo e nell'industria culturale una minaccia all'integrità delle forme di vita popolare (e al loro presunto valore contestativo e oppositivo). Ciò consente loro di accantonare una fondamentale minaccia che la modernizzazione sembra portare alla teoria demartiniana della magia come protezione o riscatto rispetto a

17 M. Risso – A. Rossi – L. M. Lombardi Satriani, *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, cit., p. 146; cfr. anche M. Risso, *Miseria, magia e psicoterapia...*, cit., p. 331.

una labilità della presenza legata alla “miseria” (cioè a una condizione esistenziale densa di rischi quotidiani sul piano delle più elementari condizioni di vita). Che ne è della labilità e della crisi con l’arrivo di un sia pur relativo benessere, con il venire meno della fame, della altissima mortalità infantile, dell’isolamento geografico e culturale e dell’analfabetismo, e così via? Nel meccanismo teorico demartiniano non dovrebbe scomparire, di fronte a condizioni pur minime ma basilari di progresso, quel «fittizio lume della magia, col quale uomini incerti in una società insicura surrogano l’autentica luce della ragione?»¹⁸. Se la magia persiste (e anzi, “ritorna” in modo ostentato e scandaloso proprio nei contesti urbani e sviluppati), occorre sostenere che persistono la labilità e le condizioni strutturali della crisi. De Martino muore prima che questo problema esploda in tutta la sua evidenza (anche se nei suoi scritti degli anni ’60 aveva cominciato a porlo, e io credo che si possa leggere *La fine del mondo* come una riflessione esattamente in questa direzione¹⁹). La risposta che molti autori in quegli anni provano a sostenere è quella di una nuova labilità, radicata non più nel rischio quotidiano di sopravvivenza materiale ma nell’alienazione connessa al sistema capitalistico, alle condizioni di lavoro in fabbrica e alla mercificazione della vita sociale. “Alienazione” cui contribuisce la diffusione dei prodotti dell’industria culturale; i quali non rappresentano quindi un elemento di democratizzazione del sapere ma – in senso francofortese – strumenti più raffinati ed efficaci di dominio e di annullamento dell’autonomia individuale. È un punto col quale anche Clara Galli ni si confronterà, e vi torneremo oltre.

18 E. De Martino, *Sud e magia*, cit., p. 126.

19 Rimando su questo punto a F. Dei, *Tra storia e Dasein. Dove stava andando De Martino?*, “Lares”, LXXXIV (1), 2018, pp. 210-16.

4. Clara Gallini: "la fase scolastica"

È dunque su questo sfondo che possiamo cercare di apprezzare le specificità del lavoro di Clara Gallini sui temi della fenomenologia magico-religiosa. Vorrei esaminare la sua produzione suddividendola in tre fasi. La prima è quella dei lavori degli anni '60 più direttamente influenzati da De Martino; la seconda è quella delle etnografie sarde dei primi anni '70; la terza quelle delle monografie di antropologia storica degli anni '80 e '90.

Possiamo iniziare da una delle prime pubblicazioni in assoluto di Gallini: il saggio sul rituale terapeutico sardo *s'imbrusciadura*, presentato nel 1962 al Convegno di Studi Religiosi Sardi e edito l'anno successivo negli Atti del convegno stesso. Si tratta di una ricerca originale che applica però il metodo analitico e il linguaggio demartiniano in modo quasi scolastico. *S'imbrusciadura* è un rito praticato con valenza terapeutica rispetto a uno stato critico (a una sindrome culturalmente condizionata, come si sarebbe detto in seguito) localmente denominato *assustu* (spavento): consiste nel fatto che «la persona colpita da spavento deve recarsi in determinati luoghi e lì rotolarsi per terra [...] secondo schemi fissi»²⁰. Il rito si fonda su un «meccanismo psicologico», afferma l'autrice, consistente nel rivivere una presunta «scena traumatica» iniziale (lasciare o restituire lo spavento alla terra da cui è venuto), superandola in modo che non torni a ripresentarsi in modo ossessivo e incontrollato. È in gioco un «impiego catartico della *mimesis*»: anche se l'evento traumatico non viene semplicemente ripetuto, ma riconfigurato entro moduli controllati e tradizionali. Cosicché «la persona [...] non si dibatte a terra come vittima, ma controlla un ritmo, una misura e uno schema – e l'impiego

20 C. Gallini, *Un rito terapeutico sardo: "s'imbrusciadura"*, in Ead., *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Editrice Democratica Sarda, Cagliari 1977, pp. 11-23 (p. 11); ed. orig. in *Atti del Convegno di Studi religiosi sardi, Cagliari 24-26 maggio 1962*, Cedam, Padova 1963, pp. 249-65; ripubblicato anche in D. Carpitella (a cura di), *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Bulzoni, Roma 1972, pp. 277-95.

dell'esecuzione, l'attenzione che questo controllo richiede, la fiducia nell'efficacia del simbolo vengono a costituire un orizzonte di sicurezza»²¹.

È interessante osservare che, ripubblicando il saggio nel 1977 in un volumetto dedicato alle tradizioni sarde, Gallini stessa sentirà il bisogno di prenderne le distanze perché «eccessivamente “demartiniano”»:

Insiste troppo su analisi di ordine psicologico e sulla relativa presunzione – anch'essa demartiniana e predemartiniana – dell'esistenza di una labilità psichica del «primitivo» e/o del contadino. Demartiniana è anche la scelta dell'oggetto: un rito connesso a immagini di paura, spavento – quasi che solo immagini negative e sinistre possano costituire l'unico possibile quadro ideologico di riferimento per condizioni esistenziali presuntivamente caratterizzate solo da dipendenza e da connessi rischi di «crisi della presenza»²².

È un passo molto interessante, perché scritto nello stesso anno della introduzione a *La fine del mondo*, cioè al culmine della presa di distanza da De Martino. I limiti individuati in quest'ultimo sono lo psicologismo e l'insistenza sulla labilità e sulla crisi come generatori del simbolismo magico-religioso: cioè esattamente i tratti ripresi dalla letteratura sopra discussa. Il che confermerebbe l'idea di una Gallini che critica De Martino per prendere in realtà le distanze dai “demartiniani”. Tornando alla produzione giovanile dell'autrice, l'altro suo testo più scolasticamente vicino al maestro è naturalmente *I rituali dell'argia*: la ricerca sull'argismo sardo iniziata insieme a De Martino stesso, portata a compimento dopo la sua morte e pubblicata nel 1967. È un libro che capita raramente di leggere oggi, dopo che l'autrice stessa ha sentito il bisogno di riscriverlo completamente e di cambiarne persino il titolo, trasformandolo più di vent'anni

21 Ivi, p. 22.

22 C. Gallini, Introduzione, in *Tradizioni sarde e miti d'oggi*, cit., p. 6.

dopo in *La ballerina variopinta* (1988)²³. Il carattere “scolastico” deriva dalla troppo evidente influenza di *La terra del rimorso*: l’ analogia tra il caso salentino e quello sardo ha portato l’autrice a presentare quest’ultimo semplicemente come una variante del tarantismo. Ciò ha significato minimizzare le pur importanti differenze fra i due fenomeni. In particolare, il rilievo che nell’argismo riveste l’elemento festivo, buffonesco, licenzioso; ma anche un carattere più teatrale del rito, e una partecipazione comunitaria più attiva. Questi elementi spingerebbero a una lettura meno univocamente terapeutica ed esorcistica rispetto a quella che De Martino propone del tarantismo pugliese. Ma la giovane studiosa non è ancora pronta a compiere questo passo, e insiste nel cercare invece conferme al *pattern* interpretativo del maestro. Il canto e il ballo, afferma, costituiscono «una forma di parlar metaforico, in cui ci si aliena – almeno in parte – entro un formulario stereotipo, ritmato e rimato di gesti e di parole, per mascherare e tutelare un timore o un’incapacità di affrontare direttamente se stesso o l’altro»²⁴. Il codice rituale sostiene un’ideologia che pone il male al di fuori dell’individuo «mediante le suggestioni dell’esorcismo», ma che fa anche eludere all’individuo una reale presa di coscienza diretta di sé e del proprio dolore, producendo una «denegazione del reale»²⁵. Saremmo in una cornice interamente demartiniana, se non emergesse un elemento di originalità, che sarà poi sviluppato nelle opere successive: l’attenzione al rapporto tra forme rituali e rapporti sociali. Nel complesso simbolico dell’argismo, sostiene Gallini, la comunità esprime la propria struttura. Ad esempio le tipizzazioni tradizionali dell’argia indicano una organizzazione sociale incentrata completamente sulla famiglia e sulle distinzioni di genere e generazione. L’identità di una persona è definita solo dal

23 C. Gallini, *I rituali dell’argia*, Cedam, Padova 1967; Ead., *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli 1988.

24 C. Gallini, *I rituali dell’argia*, cit., p. 245.

25 Ivi, p. 246.

suo sesso e dal ruolo familiare che ricopre: senza che siano possibili ruoli diversi in relazione a formazioni comunitarie di più ampio respiro. Si tratta di accenni che tuttavia restano per il momento tali.

5. Contro lo “psicologismo”, verso marxismo e strutturalismo

Una seconda fase del lavoro di Clara Gallini sulla fenomenologia magico-religiosa sarda è rappresentato dalle due monografie *Il consumo del sacro* e *Dono e malocchio*, uscite rispettivamente nel 1971 e nel 1973. Queste opere sono basate su una conoscenza etnografica ormai molto più approfondita del territorio sardo, e su una formazione teorica che si è molto ampliata e consolidata in direzione sia del marxismo che dell'antropologia sociale. Il che fa apparire all'autrice ormai «insufficiente» (così si esprime) l'approccio del maestro, in quanto «psicologista». Il rito non è solo uno strumento di protezione di fronte al negativo, alle crisi esistenziali degli individui: esso esprime piuttosto, per così dire in positivo, i codici che alimentano e normano i legami e i conflitti sociali.

La prima delle due opere è dedicata al fenomeno sardo delle feste annuali di tipo devozionale chiamate “novene”. Gallini non rinuncia del tutto, nella loro lettura, alla prospettiva demartiniana. Afferma così che nelle feste si esprime una ricerca di sicurezza esistenziale da parte delle classi subalterne: e in particolare una volontà di superare l'isolamento geografico, culturale e sociale che caratterizza il modo di vita dei contadini della Sardegna interna²⁶. Tuttavia, questa ipotesi non aiuta molto a capire il rapporto del singolo tratto culturale – la festa – con l'intera struttura economico-produttiva, sociale e ideologica nella quale si colloca. A questo fine, occorre considerare la festa come «un complesso unitario che ha un suo codice, altrettanto unitario e coerente»: anzi come un momento di «vertice del vivere sociale», nel quale vengono a convergere in modo sinteti-

²⁶ C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari 1971, pp. 145-6.

co tutte le relazioni sociali che caratterizzano la quotidianità²⁷. Un simile codice ha al centro la regola della “mutualità” e il principio ideologico della “parità”. Principi generativi della sintassi festiva, ma radicati nella struttura economica e sociale: che possono dunque rappresentare l’interfaccia tra l’analisi strutturalista dei sistemi simbolici e quella politico-economica dei sistemi produttivi. Per la società rurale sarda, occorre dunque partire dalla sua organizzazione precapitalistica, fondata su unità produttive di tipo familiare e priva di forme di organizzazione e di socialità comunitaria. Al centro della vita sociale sta dunque la «vistosa contraddizione» tra la centralità della famiglia, come nucleo chiuso e potenzialmente autosufficiente, e la comunità, come insieme di famiglie che devono in qualche modo entrare in relazione²⁸. Contraddizione risolta culturalmente attraverso gli istituti dell’ospitalità, del dono e del controdono – quindi attraverso la regola della mutualità. La festa religiosa rappresenta in questo senso il massimo grado di «offerta sociale», di aspirazione a una totale integrazione comunitaria. Essa si struttura sulla mutualità e la conferma: è un «gesto di circolazione comunitaria totale»²⁹.

Anche nel lessico si coglie l’influenza di Marcel Mauss e di quegli indirizzi, soprattutto francesi, che in quegli anni tentavano di coniugare marxismo e strutturalismo. È una impostazione ulteriormente sviluppata in *Dono e malocchio*, che riprende lo stesso tema osservandolo però dalla prospettiva opposta: l’ideologia del malocchio, e il gioco di accuse e conflitti che essa innesca, presuppone le norme della mutualità ma ne evoca la rottura. Da qui l’accostamento dei due termini del titolo, usualmente trattati da filoni separati dell’analisi antropologica. Il malocchio è l’altra faccia della medaglia del dono. Le due istituzioni sono generate – l’una in positivo, l’altra in negativo – da un medesimo insieme di norme sociali (la mutualità)

27 Ivi, p. 185.

28 Ivi, pp. 190, 218.

29 Ivi, p. 219.

a loro volta strettamente connesse a una particolare base socio-economica (appunto, quella precapitalistica delle aree agro-pastorali dell'isola). Il dono è per così dire il “diritto” della mutualità, la pratica cerimoniale che sostiene e alimenta i legami sociali attraverso tre forme principali: lo scambio, la contribuzione (questua), la partecipazione (a feste, balli, banchetti). Il malocchio ne è il rovescio, l'espressione del conflitto e della infrazione delle norme. Qui il distacco da De Martino si fa pesantissimo. I poteri incontrollabili e malvagi che esso evoca non sono solo configurazioni culturalmente ordinate della insicurezza o della “crisi” esistenziale: mettono piuttosto in scena aggressioni da parte di altri membri della comunità, hanno dunque a che fare con l'ordine sociale. Più specificamente, Gallini pensa che l'ideologia (termine che preferisce a “credenza”) del malocchio sanzioni la norma cruciale dell'equità distributiva. L'invidia, lungo le cui linee le accuse di malocchio si generano, è «la legge di un gruppo che tende al proprio livellamento, utilizzando come strumento la punizione di chi emerga in modo considerato eccessivo»³⁰. Dunque, il momento critico su cui l'ideologia magica interviene non è di tipo psicopatologico (il rischio di non poterci essere nel mondo...), ma di tipo sociale:

La rottura di questo rapporto non va valutata entro termini psicologici, come il venir meno della «presenza» di un io individuale che soffra dell'impossibilità (per quanto culturalmente condizionata) di porsi in modo autonomo nel mondo, e abbia come compito primo la ricostituzione della propria identità. Nel momento emergente si determina la rottura di un rapporto sociale: è messa in crisi tutta una dinamica comunitaria. Si incrina il rapporto organico tra l'io e gli altri, quando per «io» si vuol significare, il più delle volte, «nucleo familiare» e per «altri», «comunità di paese»³¹.

30 C. Gallini, *Dono e malocchio*, Flaccovio, Palermo 1973, p. 112.

31 Ivi, p. 118.

Ora, la rottura dei rapporti comunitari ha un particolare rilievo nelle fasi di intenso mutamento sociale, come quella che investe fra anni '60 e '70 la Sardegna agro-pastorale. La modernizzazione economica, l'individualizzazione e la crescente mobilità sociale, le nuove opportunità offerte dal mercato e da un'economia monetaria, turbano gli equilibri tradizionali delle comunità rurali. Le logiche gerarchiche e concorrenziali dell'impresa e del mercato si vanno sostituendo a quelle di una comunità di villaggio più statica ed egualitaria. E la diffusione delle accuse di malocchio è una delle risposte a tali cambiamenti e ai conflitti che essi innescano. L'insistenza su questo punto rappresenta uno dei tratti più originali del libro rispetto agli studi coevi sulla magia; i quali, come detto, tendono a rappresentare contesti etnografici sostanzialmente statici nella loro "arretratezza" (una staticità che, malgrado le intenzioni di De Martino, caratterizza anche *Sud e magia*). In queste realtà ancora fuori dalla storia, le pratiche e le credenze magiche "persistono", resistendo a un progresso che prima o poi dovrebbe spazzarle via. Resta l'assunto di una opposizione fondamentale e irriducibile fra "magia" e "modernità". In *Dono e malocchio*, al contrario, è proprio il mutamento sociale ad esser posto al centro della rappresentazione: il ricorso all'ideologia magica è generato proprio dallo scontro della tradizione con la modernità. Il malocchio non è una tradizione che sopravvive per inerzia, ma un fenomeno eminentemente moderno in sé – che funziona dentro la modernità e non malgrado essa. Anche se, nelle sue manifestazioni attuali, il "potere" che esso esprime non è più il controllo della comunità sull'individuo, bensì «l'occulto potere di condizionamenti economici e politici sempre più difficilmente individuabili e riconoscibili»³². È un punto che collega la riflessione di Clara Gallini alle acquisizioni degli studi storiografici sulla stregoneria nell'età moderna – che proprio in quegli anni lavorano sul nesso tra la diffusione delle accuse e le dinamiche dell'accumulazione originaria capitalisti-

³² Ivi, p. 154.

ca, che erode le basi socio-economiche delle comunità tradizionali introducendo mobilità e gerarchia all'interno di una struttura di relazioni egalarie³³. Ma soprattutto, il libro anticipa di molto una stagione di studi dell'antropologia internazionale che giungerà a interpretare le attuali manifestazioni della stregoneria in Africa o in altre aree in via di sviluppo non come residui di un passato tradizionale ma come formazioni reattive rispetto alle forme della modernizzazione economica e politica³⁴.

Il distacco da De Martino è se possibile ancora più netto in altri saggi di metà degli anni '70, come quello sul Diavolo presentato nel 1974 a un convegno di Nuoro, e quello sul feticismo delle merci presentato nel 1975 al convegno palermitano "La magia segno e conflitto" cui si è fatto cenno sopra. Questi testi testimoniano di un confronto sempre più serrato con la teoria marxiana. Nelle due monografie appena considerate, il rapporto tra strutture socio-economiche e cultura magico-religiosa sembra mediato da strutture cognitive (come il principio di reciprocità o mutualità). Qui viene esplorato un nesso più diretto, che non ha più bisogno di ipotesi strutturaliste (nelle quali Gallini sembra vedere un residuo di "psicologismo") e poggia invece sui concetti marxiani di ideologia e falsa coscienza.

33 Rimando, per una esposizione di questa tesi particolarmente vicina a quella di *Dono e malocchio*, alla monografia sul caso americano di Salem di P. Boyer – S. Nissebaum, *La città indemoniata. Salem e le origini sociali di una caccia alle streghe*, trad. it. Einaudi, Torino 1986 (ed. orig. 1976).

34 È il filone di studi rappresentato, per citare solo un paio di riferimenti ormai consolidati, dai lavori di J. e J. Comaroff, *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago University Press, Chicago 1997 e di P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in West Africa*, University of Virginia Press, Charlottesville 1997 (ed. orig. 1995). Sul nesso tra le ideologie magiche e la natura "occulta" del potere capitalistico e coloniale l'ovvio riferimento è al lavoro di M. T. Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980 (trad. it. *Il diavolo e il feticismo della merce*, DeriveApprodi, Roma 2017).

Così, nello studio sulla figura del Diavolo si sottolinea la sua natura di costruito egemonico, che la Chiesa sostituisce (progressivamente, e senza riuscirvi mai del tutto) alla rete di credenze e pratiche popolari. Il saggio è l'occasione per una rassegna sintetica di vari aspetti del folklore magico-religioso sardo, caratterizzato da una costante ambivalenza fra il bene e il male – laddove con il Diavolo si opera fra le due dimensioni una separazione netta e irreversibile. Gallini pone l'accento sulla funzionalità politica dei sistemi di credenze – che pone appunto sul piano dei costrutti ideologici, funzionali al supporto delle posizioni di dominio e al mantenimento dei rapporti di potere. La vicenda del Diavolo, conclude, è dunque «la parabola di un signore di anime, che ci si è venuto rivelando come servo del potere»³⁵. Una vicenda che si chiude, afferma ancora, con la fine del modo di produzione premoderno di tipo agricolo-pastorale e di «un certo rapporto di egemonia-subalternità», caratterizzato dal dominio assoluto del blocco agrario e dal suo sostegno alla Chiesa, dal predominio della famiglia tradizionale e così via. Con la modernizzazione, in sostanza, non c'è più bisogno di raccontare storie per provocare timore nei «sudditi»: il nuovo potere non sa più che farsene del Diavolo. Ma cosa succede allora? Da un lato, l'esaurimento della capacità di presa del Diavolo va in direzione della democratizzazione, della crisi dell'autoritarismo, dei rigidi ruoli familiari e di classe. Dall'altro lato, tuttavia, Gallini è colpita dal «ritorno» del Diavolo (anche se in sembianze diverse) nella cultura di massa contemporanea: cita ad esempio, pur senza approfondirlo, il filone «satanico» nel cinema. Espressioni metaforiche delle moderne inquietudini? Non è questa la strada che le interessa. Si chiede piuttosto: se l'ideologia demoniaca tradizionale è stata strumento dell'autoritarismo e della repressione,

35 C. Gallini, *Il diavolo tra Chiesa e popolo*, in Ead., *Tradizioni sarde e miti d'oggi*, cit., pp. 61-83 (p. 82).

allora «a che serve oggi – a chi serve – produrre industrialmente diavoli e scatenarli nel mercato del consumo di massa?»³⁶.

Questa attenzione alla trasformazione dell'ideologia magico-religiosa nel passaggio alla modernità economica e politica muove anche il saggio presentato al convegno palermitano. Ripercorrendo l'analisi marxiana della feticizzazione delle merci, il testo indaga le nuove forme di irrazionalismo presenti nella società di massa, in particolare nel campo del consumo.

Il feticismo delle merci è quella forma di rapporto e di relativa coscienza, per cui l'oggetto viene privato parzialmente o totalmente del suo valore d'uso per l'assunzione (totale o parziale) di un valore di scambio; [il quale valore di scambio] subisce peraltro un processo di mascheramento e assieme di trasposizione su un piano d'essenzialità naturale. L'«arcano» delle merci si rivela dunque solo mediante un processo di smascheramento di un rapporto, le cui regole Marx esplicitamente confronta con quelle dei processi di sublimazione religiosa³⁷.

6. *La ragione e il "meraviglioso": la fase dell'antropologia storica*

L'impressione è tuttavia che verso la fine degli anni '70 questa linea di riflessione (tipica di un marxismo "scientifico" e anti-storicista) si blocchi, si riveli per l'autrice un vicolo cieco. L'analisi delle forme contemporanee del magico o dell'irrazionale scompare abbastanza bruscamente dai suoi lavori. Ad esempio, il saggio del 1983 contenuto all'interno del volume di *La ricerca folklorica* (curato da Amalia Signorelli) su *Cultura popolare e cultura di massa* non riprende granché questa tematica: si concentra piuttosto su altre forme di falsa coscienza o "feticismo" prodotte dallo sviluppo capitalistico, partendo dall'assenza di senso storico dei suoi studenti dell'Università di Napoli (nella quale nel frattempo si è trasferita, abbandonando

³⁶ Ivi, p. 83.

³⁷ C. Gallini, *Il feticismo delle merci*, in AA.VV., *La magia segno e conflitto*, cit., pp. 103-15 (p. 109).

Cagliari). La forma un po' frammentaria che caratterizza il saggio sembra testimoniare di un pensiero in cerca di altre vie. Sulla cultura di massa Clara Gallini tornerà più volte in seguito, ma a caccia di altro: dell'immaginario razzista³⁸, della diffusione delle immagini religiose e delle croci nella cultura domestica³⁹, nelle forme della reciprocità e dell'inganno nella comunicazione on line⁴⁰.

Negli anni '80, piuttosto, l'interesse per la fenomenologia magico-religiosa entra in una terza fase, centrata sull'analisi in una prospettiva storica dei rapporti tra alta e bassa cultura, tra piano egemonico e subalterno. È una fase caratterizzata dalle due ampie e ambiziose monografie sul mesmerismo e su Lourdes⁴¹, che tornano per certi versi all'originaria ispirazione demartiniana di una "storia religiosa", o per meglio dire di una genealogia dei rapporti tra magia, religione e scienza, e tra bassa e alta cultura. Del resto questa fase coincide anche con una ripresa di interesse storico-critico nei confronti del maestro: quella che porterà poi alla fondazione dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino e al progetto di pubblicazione degli scritti inediti e dei materiali delle ricerche demartiniane. Sembra ormai esaurito il bisogno di presa di distanza che Gallini segnalava ancora nella discussa introduzione a *La fine del mondo*. L'associazione si impegna fin dall'inizio nel sottrarre l'autore del *Mondo magico* al meridionalismo militante, per collocarlo piuttosto in una dimensione internazionale in grado di valorizzare gli aspetti di mag-

38 C. Gallini, *Giochi pericolosi. Frammenti di un immaginario alquanto razzista*, Il Manifestolibri, Roma 1996.

39 C. Gallini, *Croce e delizia. Usi, abusi e disusi di un simbolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; Ead., *Il ritorno delle croci*, Il Manifestolibri, Roma 2009.

40 C. Gallini, *Cyberspiders. Un'etnologia nella rete*, Il Manifestolibri, Roma 2004.

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

gior respiro teorico ed epistemologico del suo pensiero⁴². Inoltre, si sente nelle opere degli anni '80 e '90 l'influsso dell'antropologia storica e della storia culturale francese, anche attraverso la collaborazione instaurata con studiosi quali Marc Soriano e i giovani antropologi Giordana Charuty e Daniel Fabre. Ma il quadro è in qualche modo anche quello gramsciano: queste opere sono caratterizzate dalla consapevolezza (estranea a molti demologi) che si può parlare di cultura popolare solo nella prospettiva di una storia degli intellettuali nel senso dei *Quaderni del carcere*.

A Marc Soriano è appunto dedicata *La sonnambula meravigliosa*: libro molto diverso da tutti i precedenti, volto a ricostruire la fortuna della tematica del magnetismo animale nella cultura e nell'immaginario italiano del tardo Ottocento, utilizzando come fonti la letteratura scientifica e divulgativa dell'epoca, gli articoli di giornali e quotidiani, i resoconti di indagini giudiziarie e processi. È soprattutto il Soriano dello studio sulle fiabe di Perrault⁴³ che interessa a Clara Gallini. Un libro che incrocia il problema del "popolare", cioè del rapporto tra alta e bassa cultura, con quello del "meraviglioso", che lo stesso autore definisce in termini di coesistenza tra scienza e magia, razionalità e superstizione⁴⁴. "Meraviglioso" è anche il termine che Gallini sceglie per introdurre il complesso culturale del magnetismo, del quale le interessa la capacità di introdurre nella cultura scientifico-positivista del XIX secolo elementi alternativi, scarti che rimandano a una visione "magica" del rapporto anima-corpo (notando fra l'altro che si tratta dell'ultimo scenario contemporaneo in cui il meraviglioso è mediato direttamente dal corpo: nel No-

42 C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1998.

43 M. Soriano, *Les contes de Perrault: culture savante et traditions populaires*, Gallimard, Paris 1968 (trad. it. *I racconti di Perrault. Letteratura e tradizione orale*, Sellerio, Palermo 2000).

44 In una tavola rotonda pubblicata sulla rivista "Annales" del 1970; tradotta nell'edizione italiana di *I racconti di Perrault*, cit., pp. 47-8.

vecento sarà la tecnologia a diventare il suo principale campo di manifestazione). Non ho qui lo spazio per soffermarmi sui numerosi aspetti di interesse di questo libro, che rappresenta a mio avviso il capolavoro di Gallini. Per la riflessione che stiamo conducendo, devo solo osservare che il complesso del magnetismo animale è per lei una forma di cultura popolare, apparentemente “acefala” (nata cioè in modo diffuso e non per così dire “calata dall’alto”):

Fu cultura popolare perché, per quanto elaborata soprattutto in seno a un’intellettualità intermedia, raggiunse un pubblico di massa e lì ottenne il suo massimo successo. È nella marginalità del popolare, del culturalmente basso, del “fatto dalle donne” o “per le donne” che il bisogno di meraviglioso si guadagna in modo prorompente uno spazio... Emergenza di un “basso” che non è tale in assoluto, ma che è stato storicamente reso tale, e aspetta ancora che si faccia compiutamente la sua storia.⁴⁵

Il concetto di popolare è qui giocato in un contesto molto diverso da quello dell’isolato mondo contadino che interessa alla demologia: si parla di una società di massa che vede scontri e compromessi tra diversi ceti sociali e diverse gradazioni di “intellettualità” (e dunque di produzione egemonica). Nota ancora Gallini, ad esempio, che soprattutto in Italia il magnetismo, «deprivato di precisi referenti teorici e dell’appoggio di gruppi intellettuali consolidati [com’era avvenuto altrove in Europa...], si declinò in versioni sempre più popolari, [...] che sarebbero sempre più venute a compromesso con le forme più localistiche e tradizionali di un mondo magico ancora popolato di sortilegi e di fatture»⁴⁶. Popolare ed egemonico non si danno dunque come due universi culturali separati, ma in un costante intreccio fatto di plasmazioni, scarti, trasgressioni, gradi diversi di coerenza e compattezza. Processi sociali che, nota ancora l’autrice, non si lasciano pensare attraverso le tradizionali categorie folklori-

⁴⁵ C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, cit., p. 124.

⁴⁶ Ivi, p. 125.

che di “circolazione culturale”, di “caduta dall’alto verso il basso” e così via: non si tratta di un “flusso” ma di una “lotta” che si intreccia alle dinamiche sociali di potere e di classe.

Per l’autrice lo studio sul mesmerismo doveva essere un capitolo di una storia dei rapporti tra razionale e meraviglioso, destinata a continuare con un ulteriore lavoro sullo spiritismo⁴⁷. Questo progetto non si è poi realizzato. *Il miracolo e la sua prova*, pubblicato 15 anni dopo, non ha una continuità diretta con *La sonnambula*. Tuttavia mantiene la natura di una indagine storica centrata sull’Ottocento, e dedicata ai rapporti tra il meraviglioso (le guarigioni miracolose di Lourdes, in questo caso) e la medicina scientifica. La tesi centrale del libro è che a Lourdes queste due dimensioni – apparato miracolistico e positivismo medico – non si sono contrapposte, nel senso della semplice dicotomia scienza-fede o fatto-miracolo: piuttosto, si sono integrate. Il sistema di culto mariano di Lourdes ha tentato di inglobare la medicina scientifica al proprio interno, costruendo un sistema di “prova” scientifica del miracolo basata sulla presenza medica all’interno dell’istituzione religiosa stessa (con il cosiddetto *bureau des constatations*). Tale alleanza è avvenuta sulla base di una rigida suddivisione degli ambiti di competenza: la medicina governa l’ordine dei corpi, la religione quello delle anime. Il miracolo, che opera un corto circuito fra i due ordini, è l’eccezione che conferma la regola: esso può esser provato soltanto dall’autorità medica, che ne risulta rafforzata nel momento in cui sembra abdicare a favore di un più alto ordine metafisico. Naturalmente, una simile alleanza è possibile solo con un tipo di medicina che Gallini chiama «organicismismo estremistico», che «punta a rappresentare e a verificare la guarigione come processo avvenuto all’interno di organi specifici del corpo umano»⁴⁸. Ciò che il discorso religioso e miracolistico rifiuta è quella riflessione delle scienze umane che si esercita appunto attorno

⁴⁷ Ivi, p. 317.

⁴⁸ C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova*, cit., p. 201.

all'“anima” e ai meccanismi di interfaccia psicosomatica. Una riflessione che a fine Ottocento, ad esempio con autori quali Bernheim e Charcot, giungeva a proporre una interpretazione secolare e psicosomatica della stessa *faith healing*, sottraendo il miracolo alla competenza del teologo e rivendicandolo a quella dell'alienista, e finendo per erodere la stessa concezione religiosa di anima⁴⁹. È in questa fase storica che si cristallizzano argomentazioni e ruoli discorsivi (il sacerdote, il medico, l'alienista) che domineranno fino ad oggi l'intero dibattito sulle guarigioni miracolose. Nello scenario novecentesco, il discorso sull'uomo organicista e quello religioso non solo non si escludono, ma addirittura si rafforzano a vicenda. Sembra che il destino del disincanto resti affidato alla psicologia (meglio: alla psicoanalisi, alla quale Gallini resta sempre legata) e all'antropologia: quelle scienze cioè che tentano di produrre una rappresentazione in termini secolari dell'identità individuale e che lavorano sui confini tra il corporeo e lo spirituale⁵⁰.

49 Ivi, p. 204.

50 Senza che ciò implichi per Clara Gallini alcuna implicazione antirazionalista: un punto che va fatto rimarcare a fronte di certe semplicistiche liquidazioni della “razionalità scientifica” come puro prodotto egemonico e strumento del potere che si trovano nell'attuale cosiddetta “antropologia medica critica” (v. F. Dei, *Di Stato si muore. Per una critica dell'antropologia critica*, in F. Dei, C. Di Pasquale, a cura di, *Stato, violenza, libertà*, Donzelli, Roma 2017, pp. 31 sgg.). Così, già nel volume del 1983 Gallini si interrogava sulle dimensioni di potere implicate dall'egemonia della medicina scientifica (e dalla sua polemica verso il meraviglioso). Ma scriveva anche: «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» (*La sonnambula meravigliosa*, cit., p. 319). È interessante confrontare questo approccio con il banale e semplicistico attacco al “dualismo cartesiano” svolto pochi anni dopo da M. Lock e N. Scheper-Hughes in un articolo destinato a diventare manifesto internazionale, appunto, di un'antropologia medica critica e *engagé* (M. Lock – N. Scheper-Hughes, *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, “Medical anthropology Quarterly-

7. Conclusioni

Con questa breve e troppo sintetica rassegna ho cercato di suggerire una chiave di lettura degli studi di Clara Gallini sulla fenomenologia magico-religiosa. Partendo da una stretta osservanza del metodo e del linguaggio teorico di De Martino, la nostra autrice ne ha preso progressivamente le distanze avvicinandosi sia a un più ortodosso marxismo teorico sia a suggestioni dell'antropologia sociale britannica e dell'analisi strutturale. Quindi, in quella che ho chiamato la terza fase, è tornata ad accostarsi allo storicismo e al progetto demartiniano di una storia religiosa dei ceti popolari. Un tale percorso, che si articola dalla metà degli anni '60 fino al volgere del secolo, è certamente funzione di un rapporto ambiguo e tormentato con il maestro. Rappresenta però anche una precisa volontà di distanziamento da quegli indirizzi demologici che in Italia avevano preteso di raccogliere l'eredità demartiniana: portandola da un lato verso un neo-folklorismo meridionalista, dall'altro verso il rischio di ricadute naturalistiche negli studi sulla magia. Il punto fermo dell'approccio di Clara Gallini, presente già nelle etnografie sarde e centrale nelle monografie sul magnetismo e su Lourdes, riguarda invece proprio l'inscindibilità del mondo subalterno da quello egemonico; e la conseguente necessità di studiare la cultura popolare non focalizzandosi su ambiti o "oggetti" separati, bensì sui costanti mutamenti storici degli intrecci tra alto e basso, ufficiale e informale, scritto e orale. A ciò si connette un rifiuto della dimensione del presente etnografico. La sua ricerca si concentra da un lato su contesti e fonti storiche e letterarie di vario tipo (si pensi al ruolo che svolge l'opera di Emile Zola in *Il miracolo e la sua prova*); dall'altro, nell'affrontare il presente, pone l'accento sui contesti di mutamento, di trasformazione e conflitto (contro quell'uso idealizzato della tradizione che continua a dominare gli studi folklorici o demologici).

ly", n.s., i, 1, 1987, pp. 6-41).

Ciò che di De Martino finisce per scomparire quasi completamente è la tesi della crisi-e-reintegrazione della presenza, che come abbiamo visto è invece cruciale per i “demartiniani”. Gallini continuerà sempre a considerarla come una forma di riduzionismo psicologico. Tuttavia, anche nelle opere più mature sembra talvolta ammetterne la possibilità, nel quadro di una lettura marxista ma non determinista della cultura. Il rapporto tra formazioni oggettive socioeconomiche e forme della coscienza individuale non può infatti esser studiato supponendo nessi causali meccanici (la stessa idea di falsa coscienza è una concrezione metafisica, è l’“arcano” della teoria marxista): ha bisogno di un complesso terreno di mediazione, che può ben esser rappresentato dall’impianto esistenzialista (non necessariamente “psicologista”) demartiniano del complesso crisi-reintegrazione.

Il prezzo che Clara Gallini paga per l’originalità del suo progetto intellettuale è una relativa solitudine. Il libro sul magnetismo ha una certa risonanza (ma forse più fuori dall’antropologia che al suo interno), quello su Lourdes molto meno. Sembra che almeno in Italia non vi siano interlocutori scientifici disponibili a seguirla su questa strada. Forse è anche per questo che il programma della “terza fase” finisce per interrompersi. Anche per lei, come per i demologi, la magia o il “meraviglioso” retrocedono rispetto ad altri interessi. Una stagione di ricerche e di riflessione teorica viene lasciata in sospeso, come talvolta accade nella storia degli studi. Le opere di Clara Gallini, ancor più di quelle di De Martino, restano però a indicarci con sicurezza il punto da cui dovremmo riprenderla.

L'ANTROPOLOGIA VISUALE E L'ETNOGRAFIA VISIVA.
RIPENSANDO CLARA GALLINI (ED ERNESTO DE MARTINO)

Come è facilmente comprensibile, considerata la rilevanza dell'impegno di Ernesto de Martino anche in questo particolare campo d'elaborazione del sapere etnografico e antropologico, quanti nel corso del tempo sono stati, a vario titolo, coinvolti nelle sue esperienze di ricerca, hanno sviluppato un particolare interesse per l'antropologia visiva quale pratica d'indagine e quale specifico ambito d'interesse¹. Con un'eccezione, che va immediatamente ricordata, quella di Amalia Signorelli, il cui cospicuo itinerario euristico, spesso volte condotto anche su tematiche demartiniane e di riflessione storiografica e critica sul maestro, non è passato per i metodi e i mezzi audiovisivi e per le narrazioni antropologiche da essi scaturite.

Quanto su scritto concerne specialmente i più diretti e vicini tra gli allievi e i collaboratori dell'etnologo napoletano. Ma concerne anche chi, pur seguendo percorsi autonomi, ebbe modo di frequentarlo intensamente, come Franco Cagnetta, Romano Calisi, Tullio

1 Come si vedrà più, avanti effettuo nette distinzioni concettuali e terminologiche nel campo dell'antropologia visiva. Uso, dunque, qui il termine per un'indicazione preliminare e riassuntiva.

Seppilli². È plausibile, inoltre, affermare che in coloro che, in forme del tutto indipendenti, già avevano dimestichezza con l'immagine (i fotografi Arturo Zavattini, Franco Pinna e Ando Gilardi, i cineasti, Lino Del Fra, Cecilia Mangini, Michele Gandin, Gianfranco Mingozzi, Luigi Di Gianni, Giuseppe Ferrara), l'incontro con de Martino provocò l'affermarsi di una coscienza nuova, la comparsa all'orizzonte della consapevolezza di uno specifico etnografico-visivo che da alcuni di loro era stato intuito, da altri sfiorato. Carpitella, Annabella Rossi e Clara Gallini, per fermarci ai tre etnologi che più ravvicinatamente si sono confrontati con la figura e l'opera dello studioso napoletano, hanno subito una potente fascinazione per l'antropologia visiva, divenendone, in forme diverse, esegeti e cultori.

Carpitella è stato certamente il fondatore dell'etnomusicologia modernamente intesa in Italia, ma il suo rapporto con il documentario scientifico non soltanto si è tradotto in una serie, circoscritta ma

2 Tutti e tre gli studiosi ebbero, rispetto alle questioni legate al visuale, posizioni originali e innovative. Cagnetta, a quel che mi consta attraverso colloqui avuti con lui, adoperava costantemente sul terreno una macchina fotografica di piccolo formato come indispensabile strumento di appunti. Tullio Seppilli avrà uno stabile interesse, fecondo di iniziative, per la materia, pur scrivendo poco a riguardo. Calisi, figura poliedrica, antropologo, studioso dei *mass-media* e animatore di iniziative dedicate al fumetto, osservato con attenzione semiologica fu, a esempio, il promotore, nel 1958, nel quadro di un progettato, più vasto, lavoro dedicato alla documentazione delle forme di cinesica e gestualità popolare, delle notevoli *performance*, fotografate da Ando Gilardi, di Vittorio Gassman e di Checco Durante e della sua compagnia, sotto gli auspici del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, diretto da Tullio Tentori. Il più vasto lavoro, in realtà, che sembra scaturire dalla frequentazione, tramite de Martino, con Diego Carpitella e che vide il coinvolgimento di Giorgio Fano, avrebbe dovuto interessare un nutrito stuolo di attori italiani, tra cui anche Edoardo e Peppino De Filippo, ma per difficoltà di ordine tecnico e organizzativo, e per la scarsa risposta degli attori stessi, non fu portato a termine. Le 125 fotografie realizzate con Gassman e le 91 realizzate con Durante e la sua compagnia sono depositate presso l'Archivio Fotografico del Museo delle Civiltà – Museo Lamberto Loria (già Museo delle Arti e Tradizioni Popolari), in Roma.

altamente innovativa sul piano teorico-metodologico, di film dedicati alla cinesica e all'esecuzione musicale (basti pensare alla serie dei MIV - Musica e Identità, Video), quanto in una diuturna opera di organizzazione e di sperimentazione, aperta al contesto internazionale, condotta a partire dalla sua attività di direzione (con la fattiva collaborazione di Virgilio Tosi) dell'Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica e della sua pregevole creatura, quei *MAV - Materiali di Antropologia Visiva*, rassegna periodica di alto profilo intellettuale e di notevole rilevanza nazionale e internazionale, che ha consentito per un periodo non breve di vedere, discutere, valutare autori e opere di centrale importanza³.

Annabella Rossi, dal canto suo, ha svolto, prima etnografa e antropologa in Italia, un importante ed esteso lavoro d'indagine sul campo con la macchina fotografica, con il registratore audio e, in modo per l'epoca pionieristico, con il VTR (*videotape recorder*); e se limitati sono i contributi teorici da lei lasciati relativi a tale lavoro, nondimeno esso si è tradotto in una sistematica opera di raccolta e archiviazione, di formazione di più giovani allievi, di promozione di altrui percorsi di ricerca, soprattutto a partire dai due centri in cui operò, il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, in Roma, e l'Università degli Studi di Salerno⁴.

3 Su Carpitella, in una bibliografia ampia, vorrei ricordare essenzialmente R. Tucci, *Diego Carpitella oltre l'accademia*, in "EM - Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia", 7-8, 1999-2000, pp. 7-39; A. Ricci, *Diego Carpitella: una fotografia "inconsapevole"*, in *I suoi ni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e meridionale*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 85-96; B. Orlandi, *Tratti della ricerca antropologica di Diego Carpitella*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2010.

4 Oltre chi scrive, sono stati direttamente o indirettamente influenzati dall'insegnamento e dall'iniziativa di Rossi, fotografi quali Marina Malabotti, Ferdinando Scianna e Marialba Russo, cineasti quali Luigi Di Gianni e Gianfranco Mingozzi, antropologi quali Paolo Apolito, Vincenzo Esposito, Lello Mazzacane, etnomusicologi quali Roberto De Simone. Anche in questo caso, in una bibliografia ampia, mi sia consentito di ricordare introduttivamente, P.

Ma è su Clara Gallini che devo qui soffermarmi, nel tentativo di definire, in prima approssimazione, il suo notevole contributo alla ricerca antropologico-visiva nel nostro Paese. Un contributo condotto anche, se pur non esclusivamente, attraverso la riflessione intorno al rapporto che il suo maestro, de Martino, ebbe con i mezzi audiovisivi nel corso della sua carriera di etnologo e antropologo. Sicché soffermarsi su di lei significa anche ripensare alcune delle specifiche categorie demartiniane. Questa analisi, però, lo vedremo meglio più avanti, contribuisce a delineare un'attività intorno alle teorie e alle pratiche legate allo sguardo di inusitato spessore, pur essendo l'ambito, per esplicita ammissione della studiosa, non di sua specifica e specialistica competenza.

Quest'ultima ammissione ci conduce, però, verso una precisazione introduttiva. Legata, come ho accennato, a una distinzione concettuale e terminologica che segnala ambiti, a mio avviso, diversi della riflessione e della pratica disciplinare, quella intercorrente tra etnografia visiva e antropologia visuale. In molte tradizioni di studio, e segnatamente in quella italiana⁵, i due ambiti concettuali, con rilevanti margini di approssimazione, tendono a coincidere e a essere rappresentati sotto la comune etichetta di antropologia visiva. Riten-

Apolito, *"E sono rimasta come lisolo a mezzo a mare"*, introduzione ad A. Rossi, *Lettere da una tarantata*, II edizione, Argo, Lecce, 1994, pp. 7-76; V. Esposito (a cura di), *Annabella Rossi e la fotografia. Vent'anni di ricerca visiva nel Salento e in Campania*, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, Liguori Editore, Roma-Napoli, 2003, pp. 125-33; F. Faeta, *"Vivere la realtà è già scienza". Per una critica dell'etnografia visiva di Annabella Rossi*, in *Fotografi e fotografie. Uno sguardo antropologico*, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 140-62.

5 Con la rilevante eccezione di Seppilli. Si veda, a esempio, T. Seppilli, *Documentazione fotografica e scienze umane*, in A. Gilardi, M. Muzi-Falcone, T. Seppilli, *La famiglia italiana in cento anni di fotografia*, Il libro fotografico, Milano, 1968, s.n.p.; Id., *Documentazione fotografica e scienze umane*, in G. Zuin, *Sulle tracce dell'uomo. Fotografie etnografiche di viaggio*, Quaderni del Centro etnografico ferrarese, Ferrara, 1984, s.n.p.; quest'ultimo scritto riprende, in realtà, con poche varianti, quello precedente.

go invece che lo studio dei mezzi audiovisivi e delle loro modalità d'impiego nella ricerca e nella restituzione antropologica, o lo studio delle registrazioni ottiche di determinati fatti culturali o sociali, debba essere definito, propriamente, come *etnografia visiva*, mentre per *antropologia visuale* debba intendersi lo studio delle produzioni culturali concretizzate in immagini, dei regimi scopici, dei meccanismi di visione e rappresentazione di un determinato gruppo umano, in rapporto con le sue più vaste coordinate culturali e sociali. Come è facile comprendere, scindere nettamente i due aspetti appare, sovente, problematico. Il rilievo, a esempio, delle modalità attraverso cui, in Occidente, sono costruiti i dati etnografici presuppone un'analisi della sua cultura visiva e della sua tensione realista, quali si manifestano nel senso comune e nella vita quotidiana. Su di un piano più generale, inoltre, appare chiaro come sia difficile valutare l'impiego di uno strumento di ripresa, una concreta immagine, una pratica euristica a prescindere dai contesti culturali e sociali nei quali s'inseriscono. E tuttavia una distinzione appare opportuna ed euristicamente efficace, mentre è utile ricordare che sia l'uno che l'altro ambito, se osservati nella prospettiva delle forme di trasmissione e di diffusione, possono iscriversi in un'ottica di studio ulteriore, quella dell'*antropologia della comunicazione visuale*.

Se, dunque, per tornare a Gallini, per antropologia visiva s'intende etnografia visiva, l'insieme delle pratiche di registrazione audiovisiva collegate alla ricerca di terreno, ovvero la riflessione critica su tali pratiche e sui loro prodotti, effettivamente si deve dire che Gallini se ne tenne, con le rilevanti eccezioni che esamineremo, relativamente a margine. Se viceversa per antropologia visiva s'intende lo studio degli aspetti visivi della produzione culturale, ovvero delle produzioni audiovisive come manifestazione culturale e sociale (quella insomma che, con piccolo slittamento semantico, propongo di chiamare antropologia visuale), va detto che Gallini è stata una delle studiose italiane più attente e sensibili.

Partiamo proprio da quest'ultima attività di ricerca e riflessione. Che si caratterizza per il suo tratto anticipatorio.

È vero che, a partire dagli anni Ottanta, la natura rappresentativa delle forme culturali e sociali si va facendo strada. È vero che la consapevolezza del carattere costruito secondo codici semeiotici e attraverso logiche prammatiche del comportamento umano si va affermando anche in un contesto scientifico e accademico relativamente attardato qual è stato quello italiano (un contesto, comunque, ancora largamente teso a indagare le cose come effettivamente sono e non come sono manifestate e appaiono). Ma l'attenzione di Gallini alle forme di espressione eidetica della società contemporanea delinea un'antropologia peculiare, che potremmo definire delle rappresentazioni, che sembra derivare anche dall'esperienza demartiniana, per lo meno nella sua intuita connessione tra pratiche rituali ed *eidesis*.

Si tratti di disegnare le modalità di messa in scena dell'Islam presso le televisioni nazionali italiane, sulla scorta di modelli occidentali più ampi, e in particolare di modelli statunitensi, nel momento aurorale della tragica e pluriennale crisi di rapporto tra Occidente e Islam; si tratti di comprendere quali apparati iconici si collochino alle spalle dell'immaginario razzista nazionale; si tratti di delineare i sistemi di figurazione coloniale o quelli connessi agli usi sociali di un simbolo condiviso (la croce); si tratti di soffermarsi sugli album e sulle videocassette da matrimonio, ovvero sulle questioni di autenticità delle icone religiose; si tratti di esplorare le immagini del corpo, in particolare del corpo femminile, sospeso tra ideologie della meraviglia e pratiche di medicalizzazione, ovvero le messe in scena legate alle dinamiche miracolistiche, Gallini dispiega un interesse acuto e, attraverso una ricostruzione per tessere, giunge a delineare, come forse nessun altro antropologo della sua generazione, il mosaico di un immaginario contemporaneo, percorso da linee di frattura, abitato da elementi di radicale discontinuità, attraversato da giustapposi-

zioni e sedimentazioni di cui si intuiscono le provenienze storiche e le modalità operative⁶.

Tre aspetti, in particolare, mi sembrano significativi in questa attività di ricerca e riflessione.

Il primo aspetto concerne la questione della modernità.

Proprio attraverso il mezzo particolare costituito dall'immagine, a mio avviso, Gallini giunge a comprendere quanto fenomeni apparentemente arcaici siano invece embricati nella modernità. Se si vuole, nel contesto antropologico coevo, questo è un convincimento diffuso, ma risolto per lo più nella prospettiva critica della sopravvivenza (una prospettiva, del resto, non estranea allo stesso de Martino). Piuttosto rare e recenti sono, infatti, quelle antropologie che hanno saputo radicalmente mettere in discussione i problemi della temporalità, liberandosi del pesante fardello delle sopravvivenze e degli arcaismi. Gallini non affronta l'arcaico come mera sopravvivenza del passato, ma ne coglie il tratto essenziale per la costruzione della modernità e per il suo pieno dispiegarsi. E, come ho anticipato, credo sia proprio il lavoro sull'immaginario che la conduca verso questa prospettiva avanzata. Sebbene, a quel che consta, non abbia seguito da vicino il percorso di radicale decostruzione delle temporalità effettuato dalla filosofia, dalla storia e dalla critica, a partire dalla fine dell'Ottocento (lungo una linea di pensiero che va da Nietzsche

6 Si vedano, essenzialmente, C. Gallini, *Un cerimoniale fotografico*, in "Schema", 8, 1981, pp. 13-22; *La sonnambula meravigliosa*, Feltrinelli, Milano, 1983; *Appunti su alcuni riti fotografici* in "La Ricerca Folklorica", 7, 1983, pp. 145-9; *Immagini da cerimonia. Album e videocassette da matrimonio*, in "Belfagor", XLIII, 6, 1988, pp. 675-91; *Aladino non abita più qui. L'Oriente tra vecchie stereotipie e nuovi presunti realismi*, in C. Marletti (a cura di), *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*, RAI - Nuova ERI, Roma, 1995, pp. 163-220; *Giochi pericolosi. Frammenti di un immaginario alquanto razzista*, Manifestolibri, Roma, 1996; *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli, 1998; *Cyberspiders. Un'etnologa nella rete*, Manifestolibri, Roma, 2004; *Croce e delizia. Usi e abusi di un simbolo*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2007; *Il ritorno delle croci*, Manifestolibri, Roma, 2009.

a Warburg, Benjamin, Einstein, Didi-Huberman, per intenderci), precipuamente esercitato sopra l'immagine e l'opera d'arte, Gallini si approssima all'idea dell'anacronismo presente nelle immagini e che le immagini svelano. Nel porsi di fronte a esse ne percepisce la modernità e al contempo i processi di stratificazione profonda che sostengono la loro efficacia simbolica e il loro *potere* nei contesti sociali contemporanei (la citazione di David Freedberg compare qua e là nella sua opera). La persistenza dell'arcaico nel moderno non è vista come semplice residuo inessenziale, come relitto e spezzone, come elemento indigesto, ma come principio organico che ridisegna decisamente il profilo della modernità stessa. Così il suo approccio "inattuale" (Nietzsche) alle immagini e all'immaginario sembra suggerire la prospettiva benjaminiana di restituzione della storicità attraverso la messa in discussione delle immagini e della potente significazione che esse ricevono dall'"ora" (*Jetzt*). Esemplare, in questo senso, il saggio, presente nel volume già ricordato, sulle immagini televisive dell'Islam⁷. Qui tutto il processo di riflessione è messo in moto dalla consapevolezza dell'urgenza del momento. Sono i corsi del dominio neocoloniale che danno senso e significato agli immaginari orientalisti di un passato di lungo periodo. Che sono presenti nei contesti contemporanei, con una intricata stratificazione del tutto funzionale alle nuove strategie rappresentative (e alle nuove politiche di discriminazione) dell'Occidente.

Il secondo aspetto concerne la composizione stessa dell'immaginario che Gallini esplora.

In esso le immagini ottiche, anche nella loro trasformazione contemporanea attraverso i processi di digitalizzazione e la Rete, sono ben presenti. Ma costituiscono soltanto parte di un più complessivo sistema di rappresentazioni. Qui gioca a favore della studiosa, forse, quella sua pretesa inesperienza circa le icone, più volte riba-

7 Cfr. C. Gallini, *Aladino non abita più qui. L'Oriente tra vecchie stereotipie e nuovi presunti realismi*, cit.

dità, anche a chi scrive. Un'idea meno netta delle immagini ottiche, insomma, produrrebbe un loro inserimento armonico nel sistema di figurazioni di una data epoca e di una data società, cosa che spesso non accade agli iper-specialisti che tendono ad amputare il legame che unisce immagini, scritture, forme rappresentative diverse, immagini mentali (quel legame che la speculazione fenomenologica ed esistenzialista caldamente ha raccomandato di tenere presente). Così l'antropologia visuale di Gallini si distende, come ho anticipato, in un'antropologia delle rappresentazioni, senza mai perdere di vista, comunque, la componente visuale della cultura osservata e la specificità, nel suo contesto, delle immagini ottiche.

Il terzo aspetto concerne la zona culturale che Gallini tende a osservare.

Le immagini elaborate intorno agli *altri*, ai diversi, agli emarginati, alle donne rivestono una sicura centralità. E' attraverso le immagini prodotte sulle periferie e sui margini che Gallini ricava indicazioni nette sulla morfologia e sulle modalità di funzionamento dell'immaginario occidentale moderno. Quelli che altri apparati disciplinari tenderebbero a considerare come scarti, cascami, dettagli inessenziali, costituiscono per Gallini elemento chiave per comprendere la realtà dei dispositivi.

E, quel che appare interessante, è che la delineazione di questo immaginario periferico e basilare procede con una larga autonomia intellettuale dell'autrice, fondata su propri rilievi e sondaggi etnografici e su solide basi scientifiche, ma scevra da dipendenze vincolanti. Se è singolare, a esempio, la quantità di tematiche foucaultiane evocate nei suoi lavori, senza che Michel Foucault sia direttamente chiamato in causa (con grande sollievo di quella parte della critica contemporanea che si è giustamente sollevata contro l'uso "canonico" di autori e saperi disciplinari difformi⁸), è particolarmente notevole

8 Si veda in proposito, B. Carnevali, *Contro la Theory. Una provocazione*, in "Le parole e le cose" (<http://www.leparoleele cose.it/?p=24320>).

l'utilizzo che Gallini fa delle tematiche orientaliste di Edward Said. L'orientalismo è presupposto, ma non assunto. Se un insieme di notazioni rinvia con insistenza all'orizzonte epistemologico dello studioso palestinese (doverosamente citato ma, significativamente, soltanto per la sua opera più nota e non per il complessivo insieme di interventi e dibattiti che ne hanno largamente ridefinito il profilo), l'orientalismo non appare in Gallini come una precisa istanza politica in grado di agire, secondo l'assunto saidiano, ma come una costruzione culturale pur in possesso di un elevato potere performativo; non il risultato di «un assieme congelato e reificato di essenze in opposizione» (Said), ma una formazione relativamente indefinita e fluida, chiamata di volta in volta ad assolvere a funzioni diverse.

E giungiamo al lavoro sull'etnografia visiva che, come si è scritto, pur con cautele e perplessità, Gallini condusse. Questo lavoro, al di là di alcuni interventi più legati all'occasione (rassegne di cinema etnografico, convegni e presentazioni di film, trasmissioni televisive⁹), è incentrato essenzialmente su due importanti saggi dedicati all'analisi storiografica e critica del cinema e della fotografia che si produssero con de Martino (e attorno a lui e alla sua ricerca), negli anni che vanno, grosso modo, dal 1950 alla morte dell'etnologo, nel 1965¹⁰.

Il saggio sul documentario appare nella medesima sede in cui è un intervento basilare di Carpitella, dedicato al film etnografico ita-

9 Tra queste ultime, mi preme rinviare il lettore al programma in tre puntate ideato da Luca Pinna e prodotto dalla RAI nel 1977, con la consulenza di Gallini e la sua conduzione in studio (*Nel Sud di Ernesto de Martino – Ernesto de Martino e il documentario etnografico italiano*), in cui l'intervento della studiosa, pur condotto nell'ambito di un'alta divulgazione, possiede un carattere di completezza e puntualità degno di menzione.

10 Si vedano C. Gallini, *Il documentario etnografico demartiniano*, in "La Ricerca Folklorica", 3, 1981, pp. 23-31, e *Percorsi, immagini, scritture*, in C. Gallini – F. Faeta (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1999, pp. 9-47.

liano nel suo complesso: i due scritti, presi assieme, unitamente a quello di Seppilli apparso due anni più tardi, rappresentano un contributo di base imprescindibile per la conoscenza dell'argomento, molti anni prima del lavoro di Francesco Marano¹¹. Gallini circoscrive in termini storiograficamente esatti il perimetro del cosiddetto documentario etnografico demartiniano, un perimetro sino a quegli anni piuttosto vago e confuso, disegnato con molte imprecisioni e approssimazioni.

E in questa esattezza si situa il primo importante contributo della studiosa in materia: le immagini, filmiche e fotografiche, necessitano di una rigorosa anamnesi storico-filologica, quanto se non più, di ogni altra traccia del pensiero e del comportamento umani che voglia assumere lo statuto di documento. Se non più, considerata la notevole disinvoltura con cui il mondo accademico e scientifico italiano, in ossequio a una tradizione crociana assai pervicace, si rapporta a esse.

Ma, al di là dell'apporto storico-filologico, il saggio in questione possiede nel suo complesso un'acutezza di sguardo su cui dobbiamo soffermarci. Pone, innanzitutto, con decisione, la questione del documentario demartiniano sullo sfondo della realtà economico-produttiva del cinema italiano coevo e, poi, sullo sfondo della cultura meridionalista, dei suoi slanci e dei suoi limiti.

I documentari etnografici, ricorda Gallini, come del resto non aveva mancato di fare in più occasioni Carpitella (ma anche, nel dibattito pubblico, Gandin e Rossi), fuoriuscivano da una situazione produttiva del tutto inadeguata, non soltanto rispetto a un contesto scientifico, ma persino rispetto a un più generico, ma qualificato, documentarismo. I loro contenuti parziali e il loro linguaggio, assai

11 Cfr. D. Carpitella, *Pratica e teoria nel film etnografico italiano: prime osservazioni*, in "La Ricerca Folklorica", 3, 1981, pp. 5-22; T. Seppilli, *Sud e magia. Ricerca etnografica e cinema documentario sul Mezzogiorno d'Italia nel secondo dopoguerra*, in "La Ricerca Folklorica", 8, 1983, pp. 109-12; F. Marano, *Il film etnografico in Italia*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.

lontano dal canone scientifico, sono risultato di un modello produttivo di basso profilo, esclusivamente legato a istanze commerciali. Non entro nel merito di questioni ampiamente note a chi conosce le basi della nostra storiografia disciplinare. Questioni che Gallini ha ben chiare e che espone con chiarezza.

Ciò che semmai va qui notato è la flebile consapevolezza, in lei come negli altri studiosi della seconda metà del Novecento, circa il fatto che i principali assenti dalla scena italiana, non sono i generici finanziatori pubblici (con il conseguente abbandono del documentario scientifico alla pratica mercantile privata di bassissimo profilo, che si è testé ricordata), bensì l'università, i musei nazionali e i centri di ricerca, primo fra tutti direi il CNR. Non so se questa curiosa sospensione promani da considerazioni altre e criticamente inesplorate, o semplicemente da una sfocata valutazione comparativa delle situazioni esistenti all'estero, che avrebbe portato a osservare (grosso modo negli stessi anni in cui si affermava la cinematografia "demartiniiana"), come i film di Jean Rouch, a esempio, scaturissero dall'impegno del Laboratoire d'anthropologie sociale dell'ÉHESS e del Musée de l'Homme, quelli di Robert Gardner da quello del Peabody Museum e del Film Study Center dell'università di Harvard; o a pensare alle risorse stanziare in Germania dall'Institut für den Wissenschaftlichen Film (IWF) di Göttingen (punto di riferimento importante per Carpitella), o in Inghilterra dal Royal Anthropological Institute o dalla British Museum's Anthropology Library. Certo è che l'idea che il film etnografico dovesse essere prodotto dalle università e dai centri di ricerca, possibilmente secondo un programma di ampio respiro e attraverso una specifica istituzione nazionale, non è presente nell'orizzonte critico di Gallini (come del resto, va riconosciuto, non è presente oggi, dopo il lavoro della mia generazione di antropologi visivi).

Ma per meglio comprendere il documentario etnografico dell'epoca, chiarisce la studiosa, occorre affrontare «il complesso e

contraddittorio intreccio di quei diversi settori della nostra cultura che dal primo dopoguerra sino alla fine degli anni '50 si accostò ad alcune dimensioni della 'questione meridionale': l'impegno politico, il populismo, la sostanziale cecità di fronte alle trasformazioni di classe che si stavano verificando tanto al Sud quanto al Nord, il tardò interesse alla conoscenza dei problemi della grande città industrializzata e della classe operaia»¹². Credo che la consapevolezza di questa connessione profonda, del fatto cioè che quei documentari scaturivano da una visione alquanto distorta (assieme miope e strabica) della realtà italiana dell'epoca, e che i suoi limiti dunque non erano soltanto da ascrivere alla formula produttiva, sia stata messa in pagina con singolare chiarezza per l'epoca. Il ruralismo, la sostanziale adesione a un'ideologia meridionalista del tutto superata dalla realtà stessa del Meridione, il populismo, una considerazione approssimativa del momento storico che il Paese andava attraversando, sono chiamati in causa da Gallini con lucidità, anni prima che una nuova storiografia critica del periodo iniziasse a dispiegarsi.

Anche nell'ambito di questa direzione così alta e impegnata occorre osservare, tuttavia, alcune cose. Gallini mira a distinguere nel corpus della cinematografia demartiniana quanto è pienamente aderente al Neorealismo, quanto si avvicina a quella visione manierata e manieristica che rinvia alla lontana al cosiddetto Neorealismo rosa, quanto gli si pone lontano, se non agli antipodi. Lavora con sottigliezza a non fare di tutt'erba un fascio, come si sarebbe tentati di fare rispetto a materiali che, immediatamente osservati, sembrano apparire assai simili. La sua individuazione della diversità, per così dire espressionista, del cinema di Di Gianni e Mangini, ha fatto testo e scuola. Riconosco in lei, con gratitudine e condivisione, la medesima tensione che mi ha portato a sottrarre la fotografia di Zavattini e Gilardi al recinto neorealista e all'assimilazione con quella di Pinna (o di altri grandi fotografi del tempo); che mi ha spinto a tentare di

12 C. Gallini, *Il documentario etnografico demartiniano*, cit., p. 28.

individuare, in opposizione al Neorealismo, lo spazio, sia pur esiguo, di un realismo etnografico. Ciò che mi sembra però non sia stato sufficientemente preso in considerazione è l'aspetto onnivoro della poetica neorealista negli anni in questione; la sua capacità di fagocitare le differenze di tono e di stile per restituirle in una chiave populista e ruralista, dentro un'ottica proto-meridionalista. Una capacità che non prende soltanto lo spettatore, e l'osservatore critico, quanto gli stessi autori. Di Gianni e Mangini pensano un cinema diverso, che però, per temi, toni, stilemi e argomenti, *si assimila* in buona misura alla dominante cifra dell'epoca. E questa cifra, come ho avuto modo di osservare spesso, unifica ricerca demartiniana, cinema e fotografia, in un codice *complessivamente* neorealista. Così come il Neorealismo, nelle sue declinazioni più alte e compiute, assorbe la cifra demartiniana, in un'osmosi di contenuti e forme assai marcata.

Così come pure manca nella pur lucida anamnesi di Gallini, nuovamente, un appoggio, non subalterno e pedissequo naturalmente, al paradigma orientalista. Quell'insieme di sospensioni critiche dell'epoca che la studiosa rileva e analizza dipendono anche da una visione orientalista, di quell'orientalismo interno che, curiosamente, gli studiosi stranieri dell'Italia, individuano per primi. Quella necessità di allontanamento nel tempo e nello spazio dei mondi meridionali osservati che, come ho tentato di dimostrare anni più tardi rispetto a questo saggio, serve politicamente a costruire la legittimità della classe dirigente italiana post-fascista rispetto al mondo occidentale e serve, parimenti, a costruire la legittimità politica della Sinistra italiana rispetto alle borghesie dominanti nazionali e occidentali¹³.

Direi, comunque, che se è stato possibile delineare queste ipotesi, attorno alla fine del millennio, è anche per il lavoro seminale di

13 Si veda F. Faeta, *Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di "orientalizzazione" interna*, in *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2005, pp. 108-50.

critica attenta, tesa a rilevare connessioni profonde tra le immagini prodotte e i contesti sociali di produzione, del tutto aliena da comode prospettive agiografiche, quale quello prodotto da Gallini in questo saggio e nei numerosi interventi pubblici che lo hanno accompagnato. Un saggio che ha anche il merito di porre l'attenzione sul carattere ampio e divulgativo del cinema (e della fotografia) demartiniano; un tentativo, condotto assieme ad altri (quali la fondazione del Centro Etnografico e Sociologico), tendente a portare la ricerca etnografica nel Mezzogiorno d'Italia, i suoi percorsi e i suoi risultati, fuori dal ristretto e asfittico perimetro accademico, per farne elemento di condivisione pubblica e di elaborazione politica, che connota l'azione demartiniana in un modo del tutto originale, influenzando in modo decisivo la produzione audiovisiva.

Il volume sulla fotografia demartiniana è stato portato a termine da Gallini con la mia stretta collaborazione in oltre un anno di lavoro, caratterizzato da un'intensa frequentazione scientifica e umana. Tenterò, dunque, di dar conto soltanto di alcuni passaggi della sua genesi e di individuare l'apporto della studiosa, quale si esprime nella sua parte di curatela e nel suo testo¹⁴.

Credo di poter affermare che, nella decisione di Gallini di accettare l'invito, rivolto da Alfredo Salzano a nome della casa editrice Bollati-Boringhieri, di produrre un libro che desse conto, in modo filologicamente corretto e criticamente aggiornato, delle immagini fotografiche scattate nell'ambito della ricerca demartiniana, avesse un posto fondamentale la consapevolezza di un certo disordine e di una certa lacunosità della materia, offertale anche dalla pubblicazione, sulla rivista "Ossimori" diretta da Pietro Clemente, del primo portfolio organico di immagini di Tricarico di Arturo Zavattini, da me curato¹⁵. Immagini che, in precedenza, erano state pub-

14 Cfr. C. Gallini, *Percorsi, immagini, scritture*, cit.

15 Si veda F. Faeta, *Il sonno sotto le stelle. Arturo Zavattini e le prime fotografie etnografiche demartiniane in Lucania*, in "Ossimori", 8, 1997, pp. 41-67.

blicate anonime o che erano state variamente attribuite a Benedetto Benedetti e, persino, a Cesare Zavattini. A Gallini sembrava letteralmente impossibile che un tassello storiografico e critico così importante fosse, per decenni, scivolato tra le maglie di uno sguardo distratto e di una critica superficiale, e ne faceva carico, con forte spirito autocritico, anche a se stessa. La qualità formale e la pregnanza etnografica delle fotografie, gli apparati critici e filologici che erano loro intorno (che lei ebbe modo di visionare ulteriormente attraverso i miei appunti per un libro in preparazione su Zavattini, che avrebbe visto la luce soltanto qualche anno dopo, e che misi a sua disposizione¹⁶), la scarsità di riscontri e di materiali sulla spedizione del giugno del 1952, cui le immagini si riferivano, nell'archivio di de Martino, le dettero la convinzione che vi fosse ancora molto da fare per arrivare alla completa definizione dell'argomento. E la spinsero ad associarmi all'impresa per la quale sentiva di dover avere un collaboratore specificamente orientato.

Vi furono, quindi, nel 1998, per iniziativa di Salzano, due incontri a Roma, in Via Sant'Antonio all'Esquilino, residenza di Gallini cui, su sua richiesta, partecipai, in cui vennero definiti i dettagli dell'opera. Concepita con entusiasmo e larghezza di vedute da parte dell'editore, che approntò, nell'ambito della collana "Nuova Cultura", il format cui l'opera si sarebbe attenuta; l'unico limite che fu immediatamente posto fu quello di un'edizione in monocromia, non essendo prevista dalla casa la stampa in bicromia (che avevo esplicitamente richiesto), con una certa attenuazione, dunque, della leggibilità dei documenti fotografici e della loro pregnanza estetica. In questi incontri andò definendosi, comunque, l'impianto narrativo del libro, centrato sui viaggi, per quel che riguardava Gallini, e sugli archivi e le serie fotografiche, per quel che mi riguardava. Salzano apprezzò molto l'impostazione legata al viaggio proposta da Gallini

16 Si veda F. Faeta (a cura di), *Arturo Zavattini fotografo in Lucania*, Federico Motta Editore, 2003.

(immediatamente raccolta nel titolo del volume), che riteneva anche utile per un'opera che, nelle sue intenzioni, oltre a costituire un indispensabile strumento di consultazione e orientamento nei centri di ricerca e nelle università, poteva e doveva interessare un pubblico colto più ampio di quello degli addetti ai lavori. La nozione di viaggio in Gallini, del resto, aveva già assunto la cifra critica che si sarebbe poi manifestata con estrema chiarezza nel suo testo: si trattava di quel viaggio, che «per de Martino (e per molti intellettuali a lui affini) si rappresentava assieme come dislocazione geografica, come regresso temporale, come immersione nelle infinitudini della psiche»¹⁷. Per parte mia, restava importante vincolare questa nozione di viaggio, con tutti i suoi possibili scivolamenti orientalisti e allocronici, alla concreta produzione fotografica, circoscrivendo, per ciascun itinerario analiticamente individuato, i repertori realizzati, definiti nei loro tratti essenziali, e identificati, nelle schede finali, in ogni particolare tecnico e storico-antropologico ricostruibile.

Il testo di Gallini, che denuncia in apertura un suo profondo cambiamento d'opinione circa «il ruolo attribuito da de Martino agli strumenti audiovisivi»¹⁸, e che si tiene lontano da una puntuale individuazione storico-critica dei singoli fotografi e dei singoli repertori (per un'imprescindibile divisione dei compiti), opera una saldatura importante, che ci riporta a quella interazione tra etnografia visiva e antropologia visuale di cui scrivevo all'inizio. Con l'aiuto di Vittoria De Palma, nella forma di un dialogo tra loro due, lo scritto si sofferma, per largo tratto, sulle modalità culturali con cui l'atto del fotografare e le fotografie venivano vissuti nei contesti nativi visitati, nel presupposto che la configurazione dell'impianto visivo della ricerca demartiniana fosse notevolmente plasmata dalle culture locali; e che i regimi scopici della ricerca etnografica fossero *anche* risultato della cultura visuale dei mondi osservati («penso [...] all'esistenza di ordini

17 C. Gallini, *Percorsi, immagini, scritture*, cit., p. 10.

18 Ivi, n. 1.

visuali diversi», fondati sulla metastoria e mediati dal gesto di preghiera, ordini in cui non erano ancora operanti le modificazioni indotte dalla macchina fotografica e dal consumo abitudinario delle immagini, ricorda la studiosa¹⁹). Lo sguardo di de Martino, in particolare, risulta, per Gallini, dalla complessa interazione tra se stesso (le sue iconofilie e le sue iconofobie), le diverse sensibilità degli operatori, e la reattività all'immagine e ai regimi di sguardo dei soggetti indagati. E non solo. Al di là delle scelte figurative dei singoli autori presenti sul terreno, Gallini comprende come l'impianto visivo delle immagini dipendesse anche dalle scelte di ricerca, implicite ed esplicite, degli studiosi, e dalle loro opzioni intellettuali, dalle modalità di stare sul terreno e di collocarsi nel ruolo di ricercatori. Come ben si comprende, un campo di esplorazione delle etnografie visive poco centrato sulla considerazione dell'autore e dell'"inconscio ottico" legato al mezzo (Benjamin), orientato invece a considerare la scena etnografica nel suo complesso, nuovo e assai fecondo.

Di particolare interesse, in questo saggio, sono le considerazioni puntualmente svolte sui due testi demartiniani in cui Gallini ritiene che il trattamento dell'immagine, all'interno del dispositivo etnografico, appaia «in modo più organico e immediato»: *Morte e pianto rituale nel mondo antico* e *La terra del rimorso*. La studiosa nota la profonda differenza d'impianto, per quel che concerne l'uso delle immagini, tra i due libri e in particolare il fatto che, nel secondo, la costruzione ben più complessa e problematica del primo sia accantonata²⁰.

19 Ivi, pp. 26-7.

20 In realtà personalmente trovo che l'analisi si sarebbe dovuta estendere anche a *Sud e Magia*. Si tratta in effetti del testo, nell'ambito della assai nota trilogia, che presenta l'uso più piano ed editorialmente corretto delle immagini. Che sono, oltre che di Pinna e di Gilardi, anche di André Martin. I fotografi sono citati e ringraziati per la qualità delle loro collaborazioni, vi è un indice delle illustrazioni e ampie didascalie per le singole immagini; che sono impaginate, secondo un modello dialogante con la scrittura, da una personalità di sicuro

Nell'*Atlante figurato del pianto*, compreso in *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, in effetti si disvela, come anche Gallini nota, sia pur in forma fortemente dubitativa, un'impronta warburghiana, impronta su cui si erano, a vario titolo, già soffermati studiosi quali Giovanni Agosti, Maurizio Sciuto, Riccardo Di Donato. Non entro qui nel merito delle valutazioni che spingono Gallini a delineare brevemente questa traccia di ricerca e a non riconoscerne la validità, ponendo in dubbio l'azione di influenza e suggestione esercitata, rispetto alle tematiche warburghiane, da Vittorio Macchioro, limitandomi, per brevità a rinviare alla traccia bibliografica relativa alla questione²¹. Per mia parte, come ho rammentato sia nel mio scritto nel volume che stiamo analizzando²², sia più diffusamente in quello ricordato nella nota precedente, ho ritenuto plausibile la trasmigrazione di temi e suggestioni warburghiane (dell'*Atlante della memoria*) in de Martino, soprattutto attraverso l'analisi iconologica e l'osservazione della composizione delle sequenze dell'*Atlante del pianto* (e, rilievo quale Albe Steiner. Una fotografia di Pinna figura in copertina e l'attribuzione è regolarmente riconosciuta. Malgrado ciò, il volume, secondo della serie, già denuncia con chiarezza il passaggio a un altro modello d'uso dell'immagine rispetto a *Morte e pianto rituale nel mondo antico*; un modello che, come vedremo, non usa più l'immagine in rapporto a una teoria del fatto rituale, ma in conformità a un mero modello illustrativo. In questo caso il modello è corretto ed elegante, mentre nell'opera immediatamente susseguente diverrà più rozzo e approssimativo.

21 Si vedano G. Agosti, M. Sciuto, *L'Atlante del pianto di Ernesto de Martino*, in R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice. Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa, 1990, pp. 185-95; R. Di Donato, *I Greci selvaggi di Ernesto de Martino*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, 1997, pp. 105-20; F. Faeta, *Der liebe Gott steckt im Detail. Aby Warburg, l'antropologia, la fotografia etnografica*, in *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 78-100; C. Gallini, *Percorsi, immagini, scritture*, cit.

22 Cfr. F. Faeta, *Dal paese al labirinto. Considerazioni intorno all'etnografia visiva di Ernesto de Martino*, in C. Gallini, F. Faeta (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, cit., pp. 49-93.

del resto, il pianto delle donne sul corpo del morto è uno dei *topoi* paradigmatici dello storico dell'arte tedesco). E la ritengo oggi ancor più plausibile, sul versante storiografico, dopo l'uscita del volume, relativo alla fase formativa e aurorale dell'impegno civile, politico e scientifico di de Martino, scritto da Giordana Charuty, nel quale è analizzata con la dovuta ampiezza e posta nel giusto rilievo, la giovinezza dell'etnologo e, in essa, la parte importante che vi ebbe il rapporto con Macchioro²³.

La partitura per immagini de *La terra del rimorso*, in effetti, è singolarmente piatta. Le fotografie, frutto delle riprese dirette di Pinna, sono usate in una mera funzione illustrativa e asseverativa (su una falsariga semplificata del modello di *Sud e magia*). Al loro autore, però, non è concessa alcuna considerazione²⁴, così come poca considerazione è data al campo complessivo dell'osservazione, con le istanze, le regole, le strategie e i condizionamenti cui Gallini dedica attenzione. Il fotografo-marionetta, che fuoriesce a comando dal suo palco oscuro, luogo di ingenuo camuffamento della pratica dell'osservazione, evocato nel testo demartiniano (unico riferimento implicito a Pinna), diviene una sorta di metafora della stessa condizione ancillare e strumentale della fotografia nel suo impiego scientifico. Le poche immagini della pur cospicua documentazione iconologica del passato, comprese tra le *Tavole* nell'appendice illustrativa, sono trattate quali meri e bruti documenti, e non cuciti attraverso quei nessi di relazione iconologica, rituale, testuale, cui sarebbe stato proficuo dedicare attenzione, quasi che la continuità eidetica e la dinamica visiva del simbolo della taranta fossero del tutto secondarie. Il regime iconico moderno e quello del passato non sono posti in re-

23 Si veda G. Charuty, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo* (traduz. di A. Talamonti), Franco Angeli, Milano, 2010.

24 Il suo nome non compare, mentre compariva, sia pur in forma lapidaria in *Morte e pianto*. Né nell'uno, né nell'altro testo, comunque, il fotografo è citato come facente parte dell'*équipe* o è ringraziato.

lazione come era stato fatto pochissimi anni prima nel testo sulla morte e il pianto.

Gallini passa alquanto sopra le motivazioni di quello che personalmente definirei un arretramento (e comunque, come vorrei ipotizzare, un indice di mutamento metodologico ed epistemologico): «per de Martino – rileva – non si tratta[va] di fondare un'iconologia: semmai, una scienza del rito». Dunque l'attenzione all'immagine – sembra suggerire – è, in lui, strumentale e transitoria; e i suoi interessi si pongono ben lontani dall'ambito etnografico-visivo. In realtà, a ben guardare, l'attenzione all'immagine, in *Morte e pianto*, l'organizzazione della sequenza, servono per sottolineare elementi di continuità e discontinuità nella produzione di un qualcosa (il rito) che è intrinsecamente elaborato per essere visto, come del resto lo stesso de Martino ricorderà in un suo saggio di poco più tardo, più volte commentato da Gallini stessa²⁵. Mentre nel lavoro sulla taranta questa apertura verso la fondamentale dimensione eidetica del rito viene attenuata, o quantomeno non viene rilevata attraverso un apparato iconico essenziale alla narrazione e all'interpretazione (vi sarebbe potuto essere, insomma, un *Atlante figurato del tarantismo* e non vi fu); e ciò a dispetto dell'eclatante dimensione eidetica dei fatti e dell'alta qualità delle rappresentazioni. Al di là del laconico richiamo alla scienza del rito in opposizione all'iconologia, come accennato, Gallini non va; anche lei, come tutti coloro che si sono cimentati con il contraddittorio rapporto di de Martino con la fotografia (compreso chi scrive), evoca il crociano primato del *logos* e la crociana diffidenza per le immagini.

Ma vi è, mi sembra di poter dire, di più e proprio il richiamo all'iconologia che Gallini fa ci mette sulla buona strada.

Perché, in realtà, il diverso atteggiamento demartiniano nei confronti delle immagini, nei due libri oggetto della riflessione della

²⁵ Si veda E. de Martino, *Simbolismo mitico-rituale e mezzi di comunicazione di massa*, in "Ulisse", XIV, 41, 1961, pp. 25-9.

studiosa, evidenzia un torsione metodologica ed epistemologica (le immagini possono fungere, insomma, da cartina di tornasole di differenze su cui la critica si è forse poco soffermata).

Gallini, come ho accennato, ritiene che lo scostamento tra Aby Warburg e de Martino sia marcato: il primo, con suggestione che le viene, come esplicitamente dichiara, da Philippe-Alain Michaud, inseguiva il mistero dell'immagine da cogliere «incessantemente, in una ricerca che dilata a dismisura i confini del tempo e dello spazio, portandosi dietro l'infinitudine del mai definibile e, assieme ad essa, la fine stessa della parola»²⁶. Il secondo, come si è visto, dimentica l'immagine quale oggetto iconico e si rapporta a quel sistema di immagini in atto che è il rito. Ma ciò che Gallini mi sembra non abbia posto nel giusto rilievo (e che la più recente critica relativa all'iconologo ha, invece, notato) è che il mistero dell'immagine in Warburg, non si esaurisce in se stesso, ma rinvia al mistero del tempo, alla teoria del *Nachleben*, a quella riscrittura non ingenua delle temporalità (cui ho già sopra fatto cenno) che s'inscriveva in un'ampia rimeditazione delle consuetudini e delle tradizioni storiografiche. L'immagine è per Warburg soltanto un tramite, e l'iconologia nel suo complesso è soltanto un mezzo, per ridisegnare, sullo sfondo dell'inattualità nietzschiana, e con notevoli approssimazioni a Benjamin, una nuova dimensione del tempo e, di conseguenza, una nuova considerazione della memoria e delle storia.

E, per tornare a de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* è assai più vicino di quanto non sia *La terra de rimorso* all'impianto warburghiano, nel suo voler mettere in tensione il passato e il presente non al fine di spiegare il secondo tramite il primo, ma di inseguire le continue torsioni dell'uno e dell'altro, i riverberamenti, gli intrecci, le sopravvivenze, i *Nachleben*, i ritorni. La ricerca sul pianto funebre è, a suo modo e attraverso la mediazione potente dell'etnografia (una mediazione ben più accorta di quella warburgia-

26 C. Gallini, *Percorsi, immagini, scritture*, cit., p. 43.

na condotta a Oraibi), una ricerca attorno ai *Pathosformeln* che essa rivela e alla nuova dimensione delle temporalità che la sopravvivenza di profili arcaici del lutto e del cordoglio va inscrevendo nel cuore stesso della modernità. L'*Atlante figurato del pianto*, in definitiva, evoca *Mnemosyne* non soltanto nei suoi aspetti formali (nella sua somiglianza, nella sua aria di famiglia, nel suo tenere al centro il concitato movimento delle condolenti, dei loro capelli disordinati e delle loro vesti al vento), ma soprattutto perché si configura come un'opera in cui l'etnografia si fa carico di riscrivere in modo radicalmente diverso le concezioni consolidate della temporalità e le cronologie positivistiche, inaugurando un nuovo procedimento storiografico. Certo, lo scandalo che il libro pone sotto gli occhi del lettore è innanzitutto quello di non poterci essere nel mondo, minati dalla propria condizione di miseria prima ancora che da un concreto evento funebre. Ma lo scandalo che, in ultima istanza, l'etnografia lucana denuncia è anche lo scacco di una concezione lineare e "positiva" della storia e della memoria. Queste tematiche nello studio sulla taranta sono passate, mi sembra, relativamente in secondo piano, forse perché stritolate da quella messa in relazione e in tensione della dimensione storiografica con l'urgenza sociologica che fortemente caratterizza l'opera sin dalle sue prime battute. E le immagini hanno perso quell'efficacia euristica ed ermeneutica che nel primo volume possedevano.

PENSER ENSEMBLE, DE PRÈS ET DE LOIN

De la France, dont elle parlait parfaitement la langue, Clara Gallini a fait l'une de ses patries culturelles. Un choix sans doute évident lorsque l'on était issu d'une bonne famille de la bourgeoisie lombarde mais qui se chargeait, pour elle, de raisons intellectuelles précises: dans les années 1970, l'*École des hautes études en sciences sociales* était le laboratoire le plus fécond d'une réorientation des sciences sociales et humaines à travers la confrontation entre anthropologues, historiens, sociologues, linguistes. De fait, les livres de Clara Gallini portent la trace de cette effervescence: Maurice Godelier, Marc Augé, Pierre Bourdieu sont pour elle des références constantes.

C'est aussi à cette École que je dois ma première rencontre avec Clara. Au grand colloque sur le charivari, organisé à Paris en avril 1977 par Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt¹, qui rassemblait historiens, antiquisants, ethnologues, littéraires, peu d'ethnologues de l'Europe fondaient leurs analyses sur des enquêtes directes puisque la plupart d'entre eux pensaient que l'usage avait disparu. A

1 J. Le Goff et J-C. Schmitt (éds.), *Le charivari*. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'EHESS et le CNRS, Paris-La Haye-New York, EHESS/Mouton 1981.

l'exception de trois chercheurs qui, sans se connaître, formulaient la même exigence de défaire la typologie intemporelle dans laquelle les folkloristes avaient figé cette forme de justice populaire. La lecture proposée par Daniel Fabre et Bernard Traimond pour le charivari dans les Landes – expliciter des enjeux politiques en restituant au langage rituel son épaisseur sociologique et historique² – apparaissait tout aussi pertinente pour la part bien vivante des usages que documentait Clara Gallini pour la Sardaigne. Elle se souviendra en riant, bien des années plus tard, de cette première rencontre avec deux ethnologues “anarchistes”³. Participait aussi à ce colloque Marc Sorianò, mais la rencontre qui donnera naissance à une très précieuse amitié intellectuelle, n'advient que quelques années plus tard grâce, encore, à Jean-Claude Schmitt⁴.

Entre Pays de Sault et Sardaigne: réconcilier la vie et les livres

De ce colloque de 1977, me parviennent des échos à Carcassonne où, l'année précédente, j'ai fait connaissance avec les ethnologues qui travaillent dans les mêmes villages des Pyrénées audoises où j'accompagne des adolescents de l'École de Bonneuil, une expérimentation parisienne d'anti-psychiatrie. Alors que je ne suis qu'une débutante, venue de la philosophie, Daniel Fabre me suggère d'enquêter sur d'hypothétiques fêtes de l'ours en Sardaigne pour une

2 D. Fabre et B. Traimond, *Le charivari gascon contemporain: un enjeu politique*, Ivi pp. 23-32. Le langage symbolique de ces pénalités rituelles sera réintégré dix ans plus tard. Voir D. Fabre, « Familles. Le privé contre la coutume », in *Histoire de la vie privée*, éd. P. Ariès et G. Duby t. 3 : *De la Renaissance aux Lumières*, Le Seuil, Paris 1986, pp. 543-579.

3 Clara Gallini publie sa contribution dans un recueil d'articles qui paraît en novembre de la même année: « *Sa corredda a caddu 'e su molenti. Il charivari in Sardegna* », in *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Edes, Cagliari 1977.

4 Clara Gallini a reconstruit les circonstances de cette première rencontre en mai 1981: *Prefazione*, “Nostos”, II, 2017, pp. 42-44.

étude comparative centrée sur les Pyrénées, l'un des programmes du Centre d'anthropologie des sociétés rurales, le laboratoire toulousain en cours de création. Je m'empresse donc d'écrire à Clara Gallini et de lui rendre visite à Cagliari durant l'été, en quête d'une forme sarde de ces fêtes que Daniel analyse, dans son séminaire, avec toutes les ressources de l'analyse structurale. J'entends encore le rire de Clara qui, durant quelques semaines, suivit d'un œil amusé mes efforts pour identifier dans les bibliothèques et auprès d'érudits de ses amis, quelque chose qui aurait pu s'apparenter à des fêtes de l'ours. A la fin de l'été, j'allai la saluer avant de rentrer en France. En guise de viatique, elle m'offrit l'un de ses derniers livres, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, avec, en dédicace, «un affettuoso arrivederci», «un affectueux au revoir»⁵.

De retour à Carcassonne, des projets d'invitation à l'antenne toulousaine de l'Ehess s'en suivirent aussitôt, que des problèmes de santé et des échéances de travail obligèrent Clara Gallini à décliner: «En octobre, je compte passer deux semaines à Rome, pour essayer de finir d'écrire un De Martino inachevé et pour travailler un peu»⁶. En échange, ce sont des images et des senteurs de sa chère Sardaigne qu'elle m'envoie: «Ici c'est le moment des vendanges et tous les étudiants sont très occupés dans les campagnes. Il pleut et les premiers champignons sortent, sous les cistes et les lentisques. Et les parfums de la Sardaigne se font plus intenses. Je t'en envoie un petit peu par lettre»⁷. Trente ans après, au cœur de l'enveloppe ouverte, flotte toujours le parfum des cistes séchés. Aux vacances de Noël, c'est une

5 C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari 1971.

6 «A ottobre, conto di passare un paio di settimane a Roma, per cercare di scrivere un de Martino non finito e di studiare un po'», C. Gallini a G. Charuty, Cagliari, 27. 9. 77.

7 «Qui è tempo di vendemmia, e tutti gli studenti sono occupatissimi in campagne. Piove e spuntano i primi funghi, sotto i cisti e i lentischi. E i profumi di Sardegna si fanno più intensi. Te ne mando un pochino per lettera», *Ibid.*

longue lettre qui me parvient de Crema où, «dans les brumes et les gelées du Nord», Clara séjourne pour les obligations familiales de fin d'année, tout en rêvant de livres et de champignons⁸. Une lettre qui traduit bien, comme toutes celles qui suivront durant une dizaine d'années, la liberté avec laquelle elle tissait ensemble manières de vivre et de penser. Son accueil si chaleureux m'a conduite à revenir en Sardaigne l'année suivante, aux vacances de printemps et d'été, pour découvrir, parallèlement aux villages pyrénéens où j'enquête sur le travail des femmes dans l'ancien monde agro-pastoral, une société bien vivante très contrastée sur le plan des structures sociales et économiques, ainsi qu'une tradition intellectuelle considérable, en ayant pour guide celle qui avait eu le privilège d'être l'assistante d'Ernesto De Martino, puis de lui succéder en cette même université de Cagliari.

Oubliant les introuvables fêtes de l'ours, j'abandonnai tout projet précis d'ethnographie en Sardaigne pour entrer dans une sorte de relation critique d'apprentissage qui, en même temps que les saisissants contrastes de l'île, me faisait découvrir d'autres manières de se dire "ethnologue". A Cagliari, les discussions avec Clara, ses amis et ses étudiants auxquels elle insufflait le goût de la recherche comme instrument de désaliénation, portaient sur les difficultés d'une enquête-action destinée à mettre au jour les besoins culturels des jeunes, dans un moment d'identification à des fins touristiques d'un patrimoine culturel – les danses, les pèlerinages, les costumes, les chants – qui nourrissait d'infinis débats sur les relations entre culture de masse et culture populaire. L'interrogation était, précisément, au cœur de ce livre – *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna* – qui rompait de manière provocante avec toute rhétorique traditionaliste, pour mettre en lumière le glissement du sacré vers une sorte de bien de consommation, comme dans n'importe quelle économie capitaliste. A chaque séjour, je découvrais la richesse de cette école sarde

8 Voir ci-dessous, lettre n° 1 du 29.12.1977.

d'anthropologie culturelle dont je rapportais livres et revues publiés par la très inventive maison d'édition EDES⁹ auxquels s'ajoutait le don d'un nouveau livre de Clara... et même un ourson esquissé dans une bûche de bois, par un créateur populaire dont elle affectionnait les sculptures. Celles-ci la suivront dans ses installations successives, comme l'ourson dressé sur ses pattes continue à veiller dans la pièce où j'écris ce texte, non loin d'une autre merveille: le beau livre sur les pains traditionnels, cet art éphémère en lequel Alberto Cirese invitait à voir l'équivalent féminin de l'art masculin de l'improvisation poétique¹⁰.

Le recueil d'articles rassemblés dans *Tradizioni sarde e miti d'oggi*¹¹ établissait, d'emblée, une relation privilégiée avec quelques anthropologues et sociologues français: Maurice Godelier, Marc Augé et aussi le Pierre Bourdieu d'un grand article sur l'autonomisation du champ religieux¹². Car il s'agissait, disait l'auteur avec beaucoup d'assurance, de poursuivre l'œuvre de Gramsci et de De Martino en intellectuelle résolument matérialiste, ce que laissait entendre le sous-titre du livre: *Dynamiques culturelles et affrontements de classe*. Pourtant, la lecture en était plutôt déconcertante pour l'apprentie ethnologue qui entendait faire sienne l'autre proposition, à première vue plus modeste, qui prévalait au sein de l'équipe toulousaine: arracher l'étude des traditions rituelles à la «fausse sollicitude primiti-

9 En particulier, les livres de Giulio Angioni sur le pastoralisme sarde et sur *sa laurera*, l'univers du travail paysan, ainsi que la revue BRADS d'Enrica Delitala. Pour une mise en perspective, voir l'émouvant hommage de P. Clemente, *Antropologia e Sardegna. In memoria di Clara Gallini e Giulio Angioni. Una scuola antropologica sarda?*, in "Dialoghi Mediterranei", XXIV, mars 2017.

10 A. M. Cirese, E. Delitala, C. Rapallo, G. Angioni (a cura di), *Pani tradizionali. Arte effimera in Sardegna*, EDES, Cagliari 1977.

11 Gallini, *Tradizioni sarde e miti d'oggi*. cit.

12 P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, in "Revue française de sociologie", XII, 1971, pp. 295 et suiv.

viste» en pratiquant ce que Pierre Bourdieu, justement, allait bientôt appeler un «humanisme scientifique» pour qualifier la «minutie et la patience respectueuses» de Lévi-Strauss¹³. Aussi bien, plus que les déclarations militantes et les jugements d'irrationalité sur la toute moderne expansion des recours à la «magie», m'intéressait la matière culturelle sarde lorsqu'elle était présente. Ainsi des rites de *s'imbrusciadura* pour soigner l'*assustu*, l'intense désordre somatique et psychique provoqué par un accident ou la rencontre d'une entité non humaine: des récits de peur analogues à ceux que je recueillais au Pays de Sault ou encore tous ces récits de rencontre avec des morts et des âmes en peine, qui m'occuperaient longuement. Or l'auteur jugeait, rétrospectivement, ce texte «excessivement démartinien», quant à l'objet et quant à l'analyse¹⁴.

L'attention portée à la place des femmes relevait d'un intérêt partagé, en même temps que de choix divergents. Attentive à l'expression concrète des rôles féminins, Clara Gallini lisait, dans le charivari sarde, l'initiative des femmes qui, notait-elle, n'auraient jamais laissé sortir de la maison leur bien le plus précieux: ces casseroles de cuivre devenues simulacres d'armes entre les mains des jeunes gens, exécutants mais non mandataires du rite. Et, tandis que Camille Lacoste-Dujardin construisait avec Fatma Laali, entre Paris et les villages kabyles, un «dialogue de femmes en ethnologie», tandis que notre petit groupe toulousain enrichissait la bibliothèque languedocienne des travaux et des jours féminins, à la radio Clara Gallini donnait la parole à une villageoise «émancipée», Maria, son interlocutrice privilégiée à Tonara, avant d'en publier l'entretien¹⁵. Se mettre à l'écoute de la vie des femmes pouvait, cependant, renvoyer à des objectifs très différents: dans un cas, étaient sollicités des jugements

13 P. Bourdieu, *Le sens pratique*, les éditions de minuit, Paris 1980, p. 9.

14 Gallini, cit, p. 6.

15 Voir C. Lacoste-Dujardin, *Dialogue de femmes en ethnologie*, La Découverte, Paris 1977; C. Gallini, *Intervista a Maria*, Sellerio, Palermo 1981.

sur les transformations des modes de vie, dans l'autre était privilégiée la mise en récit des principales sphères d'activités féminines pour voir surgir les relations imprévisibles qui leur donnaient sens.

Intellectuelle convaincue du pouvoir libérateur du regard anthropologique, Clara publiera régulièrement des chroniques dans *Il Manifesto*, pour une lecture distanciée de l'actualité. Ses recherches dialoguaient aussi avec les mobilisations des femmes, comme celle appelant à s'opposer à l'abrogation de la loi sur le divorce. Avec son ami, le journaliste et sociologue Luca Pinna qui se réclamait de Banfield, elle avait analysé l'éclatante victoire du non au référendum du 12 mai 1974, un résultat qui mettait, au contraire, à mal les clichés sur une Sardaigne archaïque¹⁶. Aussi bien, les transformations des vies privées et la diversité des sexualités entre générations d'hommes et de femmes faisaient-elles, entre nous, l'objet d'inlassables comparaisons qui accueillait toutes les expérimentations. De ce climat de joyeuse vitalité participaient ce que plus personne n'osait appeler des «expéditions ethnographiques»: les voyages au cœur de la Sardaigne pour découvrir les fêtes patronales de la Barbagia, visiter les artisans, écouter les joutes poétiques, rendre visite à l'écrivain et critique d'art Raffaele Marchi dans sa belle demeure de Nuoro¹⁷, retrouver l'ami Giovanni Canu originaire de Mamoiada et devenu à Milan peintre et sculpteur, distinguer les diverses sortes de pains, de fromages et de pâtisseries, boire force de vin en compagnie des amis dans la fête.

Cette libre exploration de la mosaïque de transformations sociales et culturelles qu'offrait, alors, cette Sardaigne que Clara Gallini aimait tant et qui rendait, par contraste, le déclin du Pays de Sault encore plus palpable, n'avait rien de l'exploration méthodique d'un

16 C. Gallini, L. Pinna, *Il referendum sul divorzio in Sardegna*, EDES, Cagliari 1975. Sur le familisme sarde, voir L. Pinna, *La famiglia esclusiva. Parentela e clientelismo in Sardegna*, Laterza, Bari 1971.

17 Voir le portrait complexe que Clara Gallini en a dressé en introduction à une réédition de ses écrits: R. Marchi, *Lettere dalla Barbagia. Presentazione di Clara Gallini*, EDES, Cagliari 1982, p.7-19.

phénomène social. Elle était, en un sens, portée par un imaginaire culturel occidental qui valorisait alors la différence sarde comme en témoignent, chez Gallimard, les traductions par Nino Franck de Gavino Ledda dans la collection «Témoins» et de Salvatore Satta dans la collection littéraire «Du monde entier»¹⁸. Mais elle posait aussi, à mon insu, les premiers jalons d'une exigence comparative qui sera généralisée au Centre d'anthropologie de Toulouse: explorer une activité rituelle – ou l'usage social qui en tient lieu – en construisant de proche en proche le contexte, beaucoup plus vaste que l'inscription sociale locale, des pratiques rituelles homologues ou opposées, dont la forme observée peut être considérée comme une variante ou une transformation.

Tradizioni sarde e miti d'oggi paraissent la même année que l'édition posthume de *La Fine del mondo*¹⁹. C'est aussi un gros livre que je rapporte dans mes bagages et que j'offre à Daniel Fabre. Invité, il y a quelques années, à faire retour sur son propre itinéraire intellectuel, il se souvenait de sa perplexité:

De fait, la rencontre avait déjà eu lieu en 1977 au cours d'un grand colloque sur *Le charivari* organisé à Paris par Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt. Ginzburg était là et aussi Clara Gallini, qui m'a beaucoup étonné quand elle m'a dit qu'elle avait lu ma très aride thèse! Ce fut le début de riches échanges. Giordana a, peu après, visité Clara en Sardaigne. Elle en a rapporté *La fine del mondo* de de Martino, que j'ai feuilleté à ce moment-là, sans le lire réellement²⁰.

18 G. Ledda, *Padre Padrone. L'éducation d'un berger sarde*, Gallimard, Paris 1977 ; Id. *Padre Padrone II. Le langage de la faux*, Gallimard, Paris 1979. S. Satta, *Le jour du jugement*. Roman traduit de l'italien par Nino Franck, Gallimard, Paris 1981.

19 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. a cura di Clara Gallini. Introduzione di Clara Gallini, Einaudi, Turin 1977.

20 A. Catalini, *France-Italie: un parcours d'anthropologue. Intervista à Daniel Fabre*, in "L'Uomo", I-II, 2017, p. 186. Au détour d'une note, dans un

De fait, du recueil d'essais écrits par l'ethnologue dans la première moitié des années 1970 à la longue introduction qui réexamine toute l'oeuvre du maître circulent les mêmes critiques – trop de psychologie, trop de psychanalyse, pas assez de structure sociale – qui seront reprises par d'autres chercheurs, en Italie comme en France. Les immenses difficultés que posait le travail éditorial de ces dossiers de travail, Clara les évoquait, parfois, dans les conversations d'après dîner qui nous réunissaient à Sestu, dans la banlieue de Cagliari, dans la belle maison villageoise de ses amis Giancarlo et Vera Pegna. Elles m'étaient largement hermétiques. Ce n'est que bien plus tard que je m'interrogerai, à mon tour, sur ce qu'avait pu être le projet demartinien et sur les critiques de son editrice. En particulier, pourquoi reprocher à De Martino d'attribuer aux seuls paysans de l'Italie rurale une labilité psychologique appelant divers recours rituels de réaffirmation de la présence à soi et au monde, alors que ces dossiers qu'elle venait elle-même d'éditer exploraient, justement, les formes et les raisons d'une même labilité psychologique dans de tout autres milieux sociaux, telles les bourgeoisies occidentales?²¹

Échanges de livres, d'informations sur des colloques français, de tirés-à-part où je découvrais la richesse des rites préventifs ou curatifs qu'elle avait décrits pour la Sardaigne, d'orientations bibliographiques aussi bien que d'allusions discrètes et pleines d'humour sur nos "restructurations amoureuses" respectives, qui voisinent allègrement avec de minutieuses descriptions des restructurations toutes matérielles des maisons amies, ponctuent la correspondance que nous échangeons durant ces premières années. Que sait-elle des usages de l'enfournement des malades en Sardaigne? «Comme tu ver-

article de *Tradizioni* consacré au répertoire chanté qui puise ses références dans l'école de Prague, en particulier dans un article fondateur de Bogatirev et de Jakobson sur le folklore comme «forme spécifique de création», Clara Gallini déclare son accord substantiel avec les propositions de méthode de Daniel Fabre dans *La tradition orale du conte occitan*..

21 Clara Gallini, *Tradizioni...*, op. cit., p. 53.

ras, j'ai un chapitre entier (ou un paragraphe) sur le four, avec toute la littérature que j'ai pu rassembler en mon temps. Aujourd'hui je me demanderais si le four n'a pas deux valences: l'une pratique, l'autre symbolique. Dans le passé j'ai peut-être trop souligné le symbolique»²². Avec Daniel et Claudine Fabre, nous regardons attentivement son usage de la photographie pour documenter tous les gestes d'une action rituelle, les portraits où, carnet à la main, elle pose à l'ethnologue sur le terrain mais aussi ces scènes où, saisie dans l'intimité d'une écoute, elle paraît si proche de son interlocutrice. Très vite, aussi, après l'édition française des *Benandanti* de Carlo Ginzburg, nous faisons de nouveaux projets de traduction: «Quels livres de moi traduire? Evviva! Je crois que le meilleur est encore *Feste lunghe di Sardegna*, que je pourrais mettre à jour avec une nouvelle introduction problématique. A moins que vous ne soyez intéressés par le petit livre qui sortira bientôt, *Intervista a Maria*: mais il me semble très italien. *Feste lunghe* décidément, c'est le mieux»²³. De fait, nous le verrons, c'est un livre plus démartinien qui permettra à Clara de s'adresser aux lecteurs français.

Intérêts croisés

Septembre 1986: je rends, à nouveau, visite à Clara Gallini, dans une grande maison louée pour les vacances près de Bassano, dans la campagne romaine. Au plaisir de la retrouver se mêle une

22 « Come vedrai, ho un intero capitolo (o paragrafo) sul forno, con tutta la letteratura che mi è stato possibile rinvenire per miei tempi. Ora mi chiederei se il forno non abbia due valenze : una pratica e una simbolica. In passato ho forse troppo enfatizzato il simbolico ». C. Gallini à G. Charuty, Rome, 2.2.81.

23 « Libri miei da tradurre. Evviva ! Credo che il più valido resti ancora *Feste lunghe di Sardegna*, che potrei riaggiornare con una nuova introduzione problematica. A meno che non vi interessi il libretto che fra poco arriverà, *Intervista a Maria*: ma mi sembra molto italiano. Ma *Feste lunghe* va decisamente meglio », *Ibid.*

certaine anxiété car bien du temps est passé depuis mes années d'apprentissage. Elle a quitté, depuis 1979, l'université de Cagliari pour l'*Orientale* de Naples, je viens d'entrer au CNRS après une année passée à l'Institut européen de Florence. Je lui apporte *Le couvent des fous*, elle m'offre *La sonnambula meravigliosa*, que je lis d'une traite²⁴. J'ai oublié les séductions de la Sardaigne pour reprendre l'interrogation de Michel Foucault sur l'historicité de la folie, à partir de mes récits languedociens de crise domestique au sein d'une ancienne société à maison, aussi bien que d'austères dossiers de gendarmerie et d'archives hospitalières. Et je découvre, avec bonheur, que Clara s'est détournée des condamnations idéologiques pour comprendre ce foisonnant «besoin de merveilleux» qui s'est, montre-t-elle, emparé de la modernité urbaine tout au long du XIXe siècle, et dont je rencontrais des échos très précis dans mes affaires d'internement psychiatrique.

Au moment où elle commençait cette enquête, les faits de magnétisme animal et de somnambulisme magnétique étaient des objets réservés aux historiens de la psychologie et de la psychanalyse tel Henri Ellenberger dans son *Histoire de la découverte de l'inconscient* (1970), à l'exception de l'historien des Lumières Robert Darton qui analysait leurs dimensions politiques et idéologiques. Ce n'était que dans le cadre de «croyances» liées à une médecine populaire, rurale ou urbaine, que les ethnologues, en France, s'intéressaient à des pratiques historiquement issues de ces savoirs. Le nouveau livre de Clara Gallini prend immédiatement place, pour moi, dans une constellation d'ouvrages, de colloques et de numéros spéciaux de revues d'anthropologie qui vont constituer, durant plusieurs années, ma bibliothèque de travail car ils ouvrent une alternative à l'anthropologie

24 Giordana Charuty, *Le Couvent des fous. L'internement et ses usages en Languedoc, aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Flammarion, 1985 ; Clara Gallini, *La sonnambula meravigliosa, Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milan, Feltrinelli, 1983.

médicale, développée dans les pays anglo-saxons comme une spécialisation disciplinaire. En voici quelques titres pour mémoire: le colloque sur les intermédiaires culturels, organisé à Aix-en-Provence en 1978 par Michel Vovelle, et publié en 1981; *Le sens du mal* (1983) où Marc Augé propose sa formule: «la maladie comme forme élémentaire de l'événement»; le dossier «Guérisons et faits religieux» dirigé, en 1982, par Andras Zempleni dans la revue *Archives des sciences sociales des religions* et, peu après, celui sur «La maladie et ses causes», dans *L'Ethnographie* (1985), qui introduisent les notions d'«art de guérison» et d'«itinéraires thérapeutiques». A l'évidence, *La sonnambula meravigliosa* inaugure, à partir de l'Europe, une même réorientation du questionnement anthropologique en affirmant que les formes culturelles construites autour de la double figure du médecin magnétiseur et de la somnambule débordent, de toute part, le champ de la médecine.

Pour avoir dépouillé des archives hospitalières, suivi les médecins aliénistes dans leur exploration des pratiques spirites et leur expertise en matière de sorcellerie, parcouru les écrits de toutes sortes d'innovations religieuses, je sais combien il est difficile de transformer en terrain ethnographique la masse d'écrits qui constituent le principal matériau de ce genre d'enquête: d'épais manuels et traités théoriques de médecine magnétique qui, passé le premier moment de surprise, sont terriblement monotones; des compte-rendus de cas qui déclinent des «faits» tous plus extravagants les uns que les autres, sur le ton du plus sérieux constat positiviste; une poussière de brochures, de réclames, d'annonces de la presse écrite, alors en plein essor; des procès judiciaires; les grands traités de médecine clinique ou légale. Qui a pratiqué ces documents sait combien il est facile de succomber à deux sentiments contradictoires – le rejet pour invraisemblance ou par ennui – qu'il faut vaincre, pas à pas, pour maintenir face à toutes ces narrations une posture d'ethnographe. Mais c'est aussi, comme dans les archives de l'Inquisition ou de la justice, pour

qui se met à l'écoute de toutes ces voix discordantes, une extraordinaire possibilité de «rencontre» avec des sujets singuliers, ou plutôt des personnes dont les trajectoires sociales sont au carrefour de grandes mutations historiques et culturelles en acte.

«Je ne sais, écrit Clara Gallini en ouverture de la seconde partie de son enquête, si je réussirai à communiquer au lecteur la fascination qu'a exercée sur moi cette histoire: rencontrée par pur hasard, elle a déclenché un besoin de fantastique qui m'a poussée à explorer le champ qui m'était, alors, totalement inconnu de l'histoire du magnétisme et du spiritisme»²⁵. Les archives peuvent, en effet, exercer la même emprise que toutes ces interactions sociales que l'ethnographe vit d'abord dans la méconnaissance et qui sont l'ordinaire du travail de terrain. L'histoire qui a, initialement, captivé Clara est une affaire judiciaire du siècle précédent, longuement commentée par la presse, qui conduit à plusieurs reprises Paolo Conte, un jeune séminariste défroqué, tour à tour comme plaignant et comme accusé devant les tribunaux de Naples. La réversibilité des rapports de pouvoir entre protégé et protecteur, l'inventivité des faibles pour croire et faire croire à leurs rêves d'amour et d'ascension sociale, l'extravagance de leurs ruses pour déjouer les puissants pouvaient bien, en effet, retenir son attention. Mais déplier, un à un, tous les ingrédients et tous les niveaux de sens de cette affaire exigeait, assurément, de nouveaux instruments d'analyse et de nouvelles convictions ethnographiques.

S'intéresser à l'appropriation italienne d'une culture magnétique qui se décline sur plusieurs registres introduit un profond changement dans les objets qui distinguent ethnologues, historiens et

25 « Non so se riuscirò a trasferire nel lettore il fascino che ha avuto su di me questa storia, al cui incontro del tutto fortuito devo lo scatenarsi di un bisogno di fantastico, che mi ha spinto ad esplorare il campo, allora per me del tutto sconosciuto, della storia del magnetismo e dell'ipnotismo », Clara Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milan, Feltrinelli, 1983 : 177.

sociologues: comprendre les sociétés contemporaines, et non plus les mondes en voie de disparition; caractériser la modernité urbaine, telle qu'elle s'est inventée depuis le XIXe siècle en Europe occidentale, et non plus la fragmentation des sociétés rurales plus ou moins tenues à l'écart de cette modernité. Un changement d'objet, donc, associé à une écriture en rupture avec la rhétorique pesante de l'anthropologie italienne de ce temps, mais aussi avec l'excessive idéologisation qui court-circuitait trop souvent, à mes yeux, la richesse potentielle de l'ethnographie que pratiquait Clara Gallini dans la Sardaigne des années 1970.

Me frappe, d'emblée, la construction cinématographique du livre, pour rendre visibles les différents niveaux d'une foisonnante dynamique culturelle: une succession de "scènes" ou de "tableaux vivants" tour à tour centrés sur un vécu de cure, une réalisation spectaculaire, une trajectoire biographique (la carrière d'un couple de magnétiseurs), un conflit (tel ou tel procès), un moment dans un parcours de savant (les enquêtes de Lombroso ou de Morselli). Mais chaque "scène" fait passer le lecteur du détail du cas singulier à la formulation d'un problème général et de ses enjeux conceptuels. Bien avant de devenir des objets privilégiés par la sociologie de la critique, chaque chapitre traite d'une forme particulière d' "affaire" qui fixe à un moment donné un intense débat d'opinion que l'on ne saurait réduire à de simples rapports de force. S'y affrontent des savoirs hétérogènes dont la légitimité est, justement, l'enjeu de cette forme sociale dont l'analyse appelle une suspension du jugement normatif, pour décrire les épreuves à travers lesquelles ces savoirs doivent passer pour être reconnus comme légitimes ou pour être, au contraire, disqualifiés.

La récente réédition de ce livre, enrichi d'une préface d'Adelina Talamonti et d'une bibliographie mise à jour, est particulièrement bienvenue dans une période de reprise de travaux historiographiques qui s'obstinent encore trop souvent à ignorer l'apport des

anthropologues²⁶. Comment réintégrer dans une raison “élargie” des usages qui, bien qu’issus d’un rêve démocratique, répondent au souci commun – faire face aux complications ordinaires de la vie, à la maladie et au malheur – en faisant éprouver à chacun une asymétrie des savoirs au nom de la Science, lorsque celle-ci entend prendre la relève de la Religion? Relire aujourd’hui *La sonnambula meravigliosa* c’est mesurer mieux encore, au regard des transformations du champ des sciences sociales, la richesse des cas minutieusement reconstitués, l’inventivité d’un questionnement qui associe le goût du détail des vies à la fermeté de l’élaboration théorique pour mettre en relation des mondes sociaux très divers et suggérer de nouvelles voies à explorer qui sont toujours d’actualité. Penser par cas, selon une démarche chère à Carlo Ginzburg, consiste aussi pour Clara Gallini à questionner des constructions culturelles globales, en creusant des singularités pour accéder au général.

Les travaux qui ont repris ces questions, depuis une quinzaine d’années, se sont focalisés sur les spécificités nationales d’une «religiosité de substitution», en Angleterre, en France, en Allemagne. Mais ils ont rarement maintenu la perspective d’ensemble et le cadre conceptuel général que ce livre proposait pour la première fois. En France, les historiennes de la médecine, et surtout des savoirs psychothérapeutiques ont complété l’étude du répertoire des cures “miraculeuses” en régime magnétique. Ces études d’histoire des sciences retrouvent alors une question anthropologique: sans exclure qu’il existe des structures psychologiques transhistoriques, on doit prendre acte qu’il n’est de psychisme que vécu au prisme de conceptions historiquement situées qui le modifient par un «effet en

26 Clara Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Préface d'Adelina Talamonti, Rome, L'Asino d'oro, 2013, 397 p. L'ignorance de l'anthropologie est, notamment, le cas de la bibliographie chronologique des premières études contemporaines établie par Nicole Edelman en introduction au numéro thématique de la *Revue d'histoire du XIXe siècle*, « *Savoirs occultés : du magnétisme à l'hypnose* », n°38, 2009/1 : 15.

boucle», écrit Jacqueline Carroy. Mais échappe souvent à ces analyses la compréhension d'enjeux culturels qui débordent le cadre thérapeutique.

Clara Gallini prévoyait une suite à ce livre – l'étude des pratiques spirites – qui étaient, alors, également au cœur des intérêts de Daniel Fabre et des miens. La comparaison entre cas français et cas italien, dans leurs diversités régionales, fut au cœur de nombreuses discussions lors d'un de ses séjours parisiens comme directrice d'études invitée par Marc Augé à l'Ehess. Cependant, Clara abandonna assez vite le projet d'un second volume consacré au spiritisme car il risquait, disait-elle, d'être répétitif. A vrai dire, ce livre à venir est présent – sur le mode fantomatique? – à travers les articles qu'elle a consacrés aux maisons hantées, à Eusapia Palladino, aux photographies de fantômes²⁷, mais aussi à travers l'enthousiasme qu'elle pouvait manifester pour toute nouvelle perspective d'analyse: ainsi de la lecture des images spirites dont elle avait, très tôt, perçu l'intérêt et dont je proposais quinze ans plus tard, une autre lecture en recentrant l'attention sur la description du «faire» des photographes-médiums²⁸. Ou encore, lorsque j'ai repris à mon tour, le dossier de la clairvoyance somnambulique, pour décrire l'apprentissage des rôles sociaux et des magies transmises sur le mode du récit merveilleux, tel le modèle de devin aveugle réactualisé comme un rôle en attente d'interprétation. En France, cette vénérable figure a suscité une multiplicité de tentatives pour la revisiter et l'incarner dans les espaces d'expertise des sciences médicales, afin d'entretenir l'affrontement entre partisans et adversaires d'un autre rapport entre patient et thérapeute. En faire l'ethnographie, et pas seulement l'histoire culturelle, me conduira à reconstituer, comme dans une enquête de ter-

27 Clara Gallini, « Storie di case 'dove ci si sente' », *Il Piccolo Hans*, 1985, 45, p. 109-133 ; « Fotografie di fantasmi », *Campo* 14/15, « Fotografia, etnofotografia », 1983, p. 30-32.

28 Giordana Charuty, « La boîte aux ancêtres. Photographie et science de l'invisible », *Terrain*, « Authentique ? », 1999, n°33, p. 57-80.

rain, les modalités d'apprentissage nécessaire pour réussir d'étranges performances publiques – «lire» des textes selon le principe d'une «transposition des sens», par les mains, l'épigastre, les pieds, en les appliquant à même la peau – porteuses d'une même question: de quel registre relève la lecture? Quant à la réponse – une «transposition des sens» – elle m'apparaîtra comme l'exacte contrepartie d'une redéfinition contemporaine de l'écriture littéraire, vécue et théorisée comme une expérience de *voyance* par des écrivains, hommes ou femmes, qui interrogeaient, en retour, les théories magnétiques pour explorer leur condition.

Mais, entre temps, bien d'autres occasions de rencontres, d'échanges d'idées et de travail en commun firent se croiser les routes de Toulouse et de Naples.

Le symbolique: résistances, malentendus, convergences

De son constant souci d'ouverture à diverses manières d'interroger le social pour élargir les objets de l'anthropologie, participent les nombreuses discussions, du milieu des années 1980 au milieu des années 1990, autour de ce que nous appelions, à Toulouse, l'anthropologie du symbolique. Ce choix qui nous conduisait à relire *La terre du remords* à la lumière de l'anthropologie structurale a incité Clara à faire retour sur son tout premier terrain ethnographique en Sardaigne et à proposer une version remaniée des *Rituali dell'argia*, à l'occasion de la traduction française de ce livre chez Verdier, à l'initiative de l'éditeur Michel Valensi. Cette publication fut prolongée, l'année suivante, par un entretien publié dans la revue *Terrain*²⁹. Je l'avais initialement centré sur sa trajectoire intellectuelle dans la perspective, développée par la revue, d'une histoire des tradi-

29 Clara Gallini, *La danse de l'argia. Fête et guérison en Sardaigne*. Traduction Giordana Charuty et Michel Valensi, Lagrasse, Verdier, 1988 ; « L'ethnologie italienne : un itinéraire. Entretien entre Clara Gallini et Giordana Charuty », *Terrain*, 1989, n°12, p. 110-124.

tions nationales de l'ethnologie en Europe. Abandonnant toute position d'autorité, Clara confronta librement nos expériences réciproques de construction de dossiers médicaux et d'archives judiciaires en terrain ethnographique. La question des rapports entre le symbolique et le social, au cœur des débats entre historiens, ethnologues et sociologues, nous retint longuement.

On peut entendre un écho de ces échanges avec les ethnologues toulousains dans la nouvelle introduction écrite pour *La danse de l'argia*, qui propose la notion de comparaison «structurale» en reprenant à son compte des transformations advenues en France autour de l'analyse des rites et des «manières de dire et de faire» – expression que Clara reprend d'Yvonne Verdier dont les travaux feront l'objet, entre nous, de si nombreux débats³⁰. De même, peut-elle désormais reconnaître des affinités entre les manières démartinienne et lévi-straussienne de conceptualiser le travail du rite en termes d'efficacité symbolique. La conclusion qu'elle a également réécrite fait plutôt entendre, même s'il ne figure pas dans la bibliographie, un écho du Pierre Bourdieu du «sens pratique», dans l'insistance à distinguer «fonction pratique» et polysémie des symboles³¹.

Un peu auparavant, les travaux que nous conduisons à Toulouse sur les relations entre les vivants et les morts nous ont aussi conduits à relire un autre livre de De Martino, ignoré en France, *Morte e pianto rituale*, dont je traduis un chapitre pour la revue *Hésiode*, liée au GARAE, le centre de documentation des revues d'ethnologie fondé à Carcassonne. Clara se fera l'écho de ce renouveau d'intérêt, hors d'Italie, dans l'introduction à la belle réédition de ce livre, en 2000, chez Bollati Boringhieri³². C'est aussi l'occasion pour elle, alors que je lui rends visite pour quelques jours à San Remo,

30 Clara Gallini, *La danse...op. cit* p. 14, 16-18.

31 *Ibid.* p.187.

32 Clara Gallini, *Introduzione*, in Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p.XLI-XLIV.

d'évoquer une autre «passion végétale» que, toute jeune ethnographe, elle pensait pouvoir identifier au cœur du cycle cérémoniel organisé par la compagnie des *Maddalenanti* de Taggia, une petite ville voisine. Une séquence dramatique avait retenu son attention: «*Il ballo della morte*», «Le bal de la morte» et un élément végétal – la lavande – qui faisait le lien entre les diverses séquences de l'ensemble rituel³³. Est-ce cette morte qui revient dans cette reproduction de *La sposa fantasma* – «*La mariée fantôme*» du photographe Gianni Rollin – , au dos de laquelle elle a griffonné, à mon intention, les références bibliographiques à ajouter à l'entretien de *Terrain*?

A ma remarque sur la distance prise, dans *La sonnambula meravigliosa*, avec les oppositions réifiées d'une certaine anthropologie marxiste, elle précise: «Ce qui continue à m'intéresser, c'est le rapport entre culture(s) et classe(s) sociale(s), non pas en des termes simplificateurs, attribuant à chaque classe une culture autonome et radicalement distincte de celle des autres classes, mais en plaçant au centre de l'analyse l'identification des dynamiques de pouvoir et de contrôle. C'est là le thème que j'ai toujours privilégié dans les différents secteurs de l'anthropologie du symbolique que j'ai explorés, car le symbolique est aussi un enjeu du contrôle social»³⁴. Sous cette formulation générale, l'accord pouvait paraître facile. Mais la discussion cessait d'être académique dès qu'elle se recentrait sur des pratiques concrètes et le questionnement que l'on pouvait leur adresser. Car, ce qui était en question, était bien la réduction du symbolique à des catégories particulières d'objets ou d'usages et la priorité donnée aux rapports de force dans la tentation d'ordonner l'analyse à une hiérarchie des niveaux du social, plutôt que de concevoir le symbolique comme une propriété inhérente au social³⁵.

33 Clara Gallini, «Il 'ballo della morte' della Compagnia dei Maddalenanti a Taggia», *Lares*, XXVI, fasc. III-IV, 1960, p. 1-11.

34 «L'ethnologie italienne : un itinéraire», *op. cit.*, p. 120.

35 Les propositions de C. Fabre et D. Fabre me semblent, de ce point de vue, toujours éclairantes : «L'ethnologie du symbolique en France : situation et

Au cours de cet entretien, Clara Gallini revient aussi sur son étude des *novenari* sardes pour retenir comme l'aspect, alors, le plus neuf l'identification des groupes de parenté présents dans les sanctuaires, à partir d'une méthode bricolée d'enquête par questionnaires qui, bien sûr, n'avait que peu à voir avec la technicité de l'anthropologie de la parenté. J'étais, et je reste pour ma part davantage sensible à toutes ces pratiques rituelles que je retrouvais dans les *romarias* portugaises et dont je m'efforçais de déplier les logiques sémantiques. Mais relire aujourd'hui ce livre fait apercevoir, plus nettement encore, la tension irrésolue entre deux modèles analytiques. L'un conduit à construire un objet dissocié de soi par nécessité scientifique ou par le recours à des explications idéologiques qui semblent «toutes prêtes d'avance», selon l'heureuse formule de Richard Hoggart³⁶. L'autre, au contraire, qui est fait pour toucher le lecteur, relève du même souci d'écriture ethnographique dont se réclamait De Martino et qu'exprimait, déjà, Alfred Métraux dans les années 1930, précédé en cela par Malinowski.

Imaginez-vous, écrit-elle, trois-cinq kilomètres (ou même plus) de route blanche, imaginez-vous des déserts de roches – pierres de granit rouge ou gris – imaginez-vous un ciel implacable, imaginez-vous une herbe rare et maigre brusquement interrompue par des taches de vert intense (ce sont les buissons de lentisques), imaginez-vous des plaines rosées d'asphodèles et des collines blanches de ciste au mois de mai, imaginez-vous des coulées de lauriers en juin, et l'énorme solitude d'un horizon dilaté³⁷.

perspectives », in I. Chiva, U. Jeggle (eds.) *Ethnologies en miroir*, Paris, MSH, 1987, p. 123-138.

36 Richard Hoggart, *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*. Présentation de Claude Grignon, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Le Seuil, 1991.

37 C. Gallini, « Immaginatevi tre-cinque chilometri (o anche più) di strada bianca, immaginatevi deserti di rocce – pietre di rosso e grigio granito – immaginatevi un cielo implacabile, immaginatevi un'erba esile e magra interrotta all'improvviso da macchie di verde intenso (sono i cespugli di

Je ne sais si cette évocation du voyage vers les *novenari* doit quelque chose au Malinowski des *Argonautes* qui, lui aussi, en appelait à l'imagination du lecteur:

Imaginez-vous, débarquant, entouré de tout votre attirail, seul sur une grève tropicale, avec, tout à côté, un village d'indigènes, tandis que l'embarcation qui vous a amené cingle au large pour bientôt disparaître....Imaginez alors votre première entrée dans le village, seul ou en compagnie de votre cicerone blanc³⁸.

Mais c'est le même appel à toutes les ressources de la langue pour rendre sensible l'atmosphère différenciée des cinq *novenari*; une écriture qui s'exerce à rendre présentes ces figures féminines dont la dignité, voire le «grand style» ont tellement impressionné l'ethnologue qui s'efforce de restituer leurs façons d'agir, de sentir, de penser; une écriture, enfin, qui dit «je» pour inscrire discrètement les réactions émotionnelles de l'ethnologue à la situation décrite. Autant de traits que l'on ne trouvait plus guère, alors, dans les livres d'ethnologie.

Clara Gallini aimait inviter des chercheurs étrangers pour des colloques et des enseignements qui nous permettaient de faire connaissance avec les chercheurs de son département, ses nombreux étudiants et profiter, ainsi, de leurs savoirs comme de leur insatiable curiosité. Des collègues et des ami(e)s se reconnaîtront, bien sûr, parmi ceux et celles rencontrés, pour la première fois, à *l'Orientale* et à *La Sapienza*. Durant plusieurs années, en effet, j'ai pris la route de Naples, et un peu plus tard de Rome, à titre de *visiting professor*, pour exposer au public de ses séminaires l'avancée de mes nouvelles recherches sur la coutume chrétienne et ses rites de réparation, ainsi

lentischio), immaginatevi pianure rosee di asfodeli e colline bianche di cisto a maggio, immaginatevi fiumane di oleandri a giugno, e l'enorme solitudine di un orizzonte dilatato », *Il consumo del sacro...op. cit.*, p. 21

38 B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963.

que de celles conduites au sein de l'équipe toulousaine d'ethnologie. Au mois de mai, me précédaient, ou me succédaient, Marc Augé, Carmen Bernand, Jean-Michel Sallman, Serge Gruzinski. C'était là l'occasion de mettre à l'épreuve une anthropologie des sociétés chrétiennes qui poursuivait, à sa façon, le projet demartinien d'interroger ce que les sociétés occidentales devaient au christianisme. Elle a produit un recueil d'articles traduits par Adelina Talamonti et soigneusement relu par Clara qui en avait été la médiatrice auprès de l'éditeur Liguori³⁹. Sa parution a coïncidé exactement avec la tenue du colloque international sur De Martino dans la culture européenne, et c'est avec gratitude que Daniel et moi lui avons offert un exemplaire dédié de ce livre qu'elle avait rendu possible, au cours d'une pause du colloque.

Durant toutes ces années, à chaque séjour à Rome, Clara m'offrait une chaleureuse hospitalité dans sa maison de via Sant'Antonio all'Esquilino. C'était, pour nous, l'occasion de confronter nos expériences ethnographiques du moment. Des séances quotidiennes de mes enquêtes avec un extraordinaire «médium-voyant», digne héritier des *Benandanti* de Carlo Ginzburg, qui recevait sa clientèle à quelques centaines de mètres de sa maison, aux séances de visionnage des cassettes de films de mariage et aux grandioses cérémonies exorcistes de Mgr Milingo, dans la lointaine banlieue de Rome, nombreuses furent les occasions de penser ensemble des situations dont nous partagions librement l'observation ou le récit. La métamorphose, le temps d'une cérémonie rituelle, sous l'objectif de la caméra, d'une jeune femme semblable à tant d'autres en une éblouissante créature surnaturelle – une «mariée» – dotée de toutes les compétences d'une star télévisuelle était un véritable objet de fascination pour Clara⁴⁰. Le merveilleux des spectacles somnambuliques avait, désormais, fait place au merveilleux d'un rite biographique traver-

39 Giordana Charuty (a cura di), *Nel Paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Naples, Liguori, 1995.

sant les classes sociales. Mais n'était-ce pas, au fond, la même interrogation sur les limites de ce que peut l'analyse anthropologique pour la compréhension des modèles culturels du féminin et des difficultés de l'identification à soi qui soutenait sa quête de savoir?

Puis le merveilleux fit place au miraculeux saisi là encore, un peu à la manière de Michel de Certeau et, bien sûr, de De Martino, comme un symptôme de modèles concurrents de rationalité, mais aussi à travers le questionnement d'une anthropologie de l'écriture qui était, alors, au cœur d'une recherche collective à Toulouse. Cependant, plus difficile fut la tentative d'enquête à Lourdes, à l'occasion d'un séjour toulousain. Une brève allusion apparaît par deux fois, presque dans les mêmes termes, dans *Il miracolo e la sua prova*: «De Lourdes, quand j'y suis allée il y a une dizaine d'années, je me suis littéralement enfuie, en abandonnant l'idée (encore vague) de trouver là le terrain le plus adapté pour une recherche sur le thème des relations entre médecine et religion dans la société contemporaine»⁴¹. A vrai dire, la fuite ne fut pas une réaction immédiate et isolée. Tout comme la «nausée de Pierre», c'est la mienne qui eut raison de son attraction pour toute la quincaillerie autour du sanctuaire. L'enthousiasme de Clara pour les capacités d'observation et de compréhension d'Émile Zola pouvait lui servir de filtre pour affronter la laideur et la répulsion du grand sanctuaire catholique de cette fin du XX^{ème} siècle. Mon expérience, en revanche, des joyeuses *romarias*

40 Clara Gallini a publié plusieurs versions de cette ethnographie, parmi lesquelles : « Immagini da cerimonia. Album e videocassetta da matrimonio », *Belfagor*, XLIII, nov. 1988, p.675-691 ; « Le rituel médiatique », in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud, *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH, 1996, p. 117-126.

41 « Da Lourdes, quando ci andai una decina d'anni fa, sono letteralmente scappata, mandando a monte l'idea (ancor vaga) di trovare lì il terreno più adatto per una ricerca sul tema dei rapporti tra medicina e religione nella società a noi contemporanea », in Clara Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori, 1998, p.10.

portugaises eut raison de ma capacité d'empathie et de tolérance pour les pulsions psychiques qui animaient, de manière souterraine, son nouvel objet de tourment intellectuel. Arpentant les allées du sanctuaire, je multipliais les commentaires assassins sur ces dames brancardières, à l'uniforme calqué sur celui de la Croix-Rouge, qui poussaient triomphalement devant elles des corps décharnés, tels des cadavres ambulants, et je réussis à arracher Clara aux boutiques de souvenirs et d'images de Bernadette, pour écourter, au plus vite, ce cauchemar. A deux heures du matin, nous étions enfin de retour à Toulouse, affalées dans des fauteuils, un verre de vin à la main. Et je l'entends encore déclarer, d'une voix éteinte: «Je n'y comprends rien!», avant de remplir à nouveau son verre...

Renouant avec les interrogations soulevées par le dispositif des cures construites à travers l'épistémologie locale du somnambulisme magnétique, les guérisons miraculeuses de Lourdes seront finalement reconduites à une forme codifiée de « thérapie symbolique » dont l'anthropologue identifie les diverses composantes. Mettre en discussion cette proposition analytique demanderait, bien sûr, de plus amples développements. Il me suffit de dire, ici, que j'ai moi-même mis plusieurs années avant de pouvoir expliciter, à partir de mon analyse du pèlerinage coutumier, le sentiment d'obscénité que m'inspire toujours la modernité de « Lourdes », par intégration de la Science comme instance symbolique: une entreprise de naturalisation de l'épreuve du pèlerinage où de trop réels mourants viennent se substituer à des pèlerins que la coutume contraignait, par le seul travail culturel, à s'éprouver symboliquement comme des défunts. Sans doute, alors, peut-on souscrire à l'assimilation du récit de guérison miraculeuse à la traversée d'une « agonie » mais cette assimilation est une transformation, ou plus exactement une « littéralisation » de la logique de la coutume, plutôt qu'une variante de l'opposition générique entre mort et renaissance.

De Martino en partage

A partir de la fin des années 1990, Clara Gallini m'exposait volontiers, à chacun de mes séjours romains, le travail accompli au sein de l'Association De Martino. J'avais quitté Toulouse pour succéder à Jeanne Favret Saada à l'*École pratique des hautes études* et j'animais, avec d'autres anthropologues parisiens, le séminaire *Anthropologie à Suger*. Nous avons invité Clara à présenter le travail accompli dans les archives démartiniennes pour documenter les premières «expéditions» ethnographiques dans le Sud. Françoise Zonabend, Carlo Severi et moi-même étions les discutants. Ce fut le point de départ du dossier publié, en 1999, dans la revue *Gradhiva*⁴². Mais cet intérêt commun pour interroger la trajectoire intellectuelle et existentielle de De Martino nous a, progressivement, éloignées. Et comme l'expérience sera, hélas, appelée à se répéter plus d'une fois, sans doute doit-on en conclure que, chez les lettrés occidentaux, les relations projectives qui se nouent au sein des «parentés intellectuelles» sont plus explosives que celles qui structurent les liens de parenté familiale...

«Cela m'évitera de la faire!» fut la première réaction de Clara, lorsque je lui soumis la demande, pour moi inattendue, de biographie intellectuelle pour une collection des éditions Parenthèses que m'avait adressée Dionigi Albera, après la publication de *Gradhiva*. «On pourrait l'écrire ensemble», fut sa seconde remarque, deux ans plus tard, après avoir lu mon analyse d'une correspondance de jeunesse entre De Martino et son ami Armando Forte. Après beaucoup d'hésitation, j'ai silencieusement décliné cette invitation que d'autres se seraient, certainement, empressés d'accueillir. Je sentais confusément que je n'aurais pas la même liberté de mettre en œuvre ce que j'identifierai, après coup, comme une ethnographie des pratiques savantes, ce qui est autre chose que ce genre historiographique – la bio-

42 G. Charuty, C. Severi (ss la dir.), «Ernesto de Martino : un intellectuel de transition », *Gradhiva*, 1999, 26.

graphie intellectuelle – que Clara Gallini a elle-même pratiqué par fragments, en se réservant la plupart des introductions à l'édition des matériaux d'archives liés aux enquêtes de terrain. Déjà malade – elle avait subi une première intervention chirurgicale au mois d'octobre précédent – Clara ne put intervenir de vive voix lors de la présentation de l'édition italienne des *Vies antérieures d'un anthropologue*, en février 2011 à la Fondation Basso. Mais, pour l'occasion, elle écrit un texte, demeuré inédit, où elle soulignait la découverte des archives de Vittorio Macchioro et la nouveauté de la méthode pour « parcourir une histoire à la fois affective et intellectuelle »⁴³. Je lui en suis particulièrement reconnaissante.

Clara travaillait à l'édition de *La fine del mondo* juste avant de commencer à s'intéresser aux multiples scènes sociales de la culture magnétique. Il y a trois ans, après avoir passé plusieurs jours à corriger des traductions pour l'édition française de *La fin du monde*⁴⁴, j'ai tout à coup compris combien *La sonnambula meravigliosa*, avec ses choix d'objets, de méthode et d'écriture, était nourrie par une appropriation plus libre, et donc plus apaisée, du dernier De Martino. Outre le passage des anciens mondes ruraux à la modernité urbaine, l'emploi du vocabulaire de l'ethos, des considérations sur la valeur existentielle de la créativité culturelle, mais aussi la diversité des matériaux allant de la littérature médicale à la littérature romanesque actualisent le projet d'« ethnologie réformée » que poursuivait De Martino dans les années 1960.

Aussi, est-ce à la lumière de cette enquête sur les cultures magnétiques qu'il convient, me semble-t-il, de lire la réévaluation

43 Clara Gallini, « Presentazione del libro di Giordana Charuty, 3 marzo 2011-02-01 », inédit. Il s'agit de *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Traduzione di Adelina Talamonti, Milan, Franco Angeli, 2010. La présentation eut lieu le 3 février 2011.

44 Ernesto De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio.. Paris, Ehes-Translation. 2016.

qu'elle introduit pour la seconde édition de *La fine del mondo* de 2002⁴⁵. Comme elle l'a fait pour l'un de ses propres livres, elle n'hésite pas à faire retour sur un jugement antérieur pour en renverser la portée. Chacun des termes qu'elle emploie sonne remarquablement juste: un « laboratoire », un « moment créatif de la recherche » auquel on ne saurait opposer les exigences que l'on peut formuler à l'égard d'un livre achevé. Et d'inviter le lecteur à faire preuve d'une égale créativité pour entrer dans ce labyrinthe d'expériences de pensée qui débordent la question circonstanciée des apocalypses. Et de souligner l'originalité d'une pensée du religieux liée à la conceptualisation d'un inconscient anthropologique, fait de mémoires incorporées, de présence en nous d'histoires collectives dont nous sommes les héritiers.

Le moins que l'on puisse dire c'est que, de ses propres recherches tout autant que du renouveau de la lecture de De Martino, entre France et Italie, elle est bien la première à avoir tiré les leçons pour replacer le maître à sa juste place.

45 Ernesto de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. A cura di Clara Gallini. Introduzione di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi, 2002.

*Lettres de Clara Gallini à Giordana Charuty**Lettre n° 1*

Crema, 29. 12. 1977

Carissima Giordana,

eccomi tra le nebbie e i geli del Nord – non ci sono più abituata, e mi rintano in casa. [...]

Ti racconto tutto questo anche e soprattutto per farti capire le ragioni di un certo mio ritardo nel progettato (e sicuro!) viaggio a Carcassonne. Credo sia meglio rinviarlo a primavera: che ne dici? D'altra parte, non ho avuto notizie dall'Università. Oppure per loro va bene qualsiasi periodo? Fammelo sapere, se credi.

Non ho molte notizie da darti. Il libro di de Martino – quel maledetto rovinestate – è uscito in questi giorni, ma non ho ancor visto che faccia abbia, perché è arrivato a Cagliari mentre io ero già al Nord. A giorni poi dovrebbe uscire un librino – una piccola raccolta di saggi – sul folklore, presso l'EDES. Te le farò mandare. Ho ripreso le lezioni, ormai nel prevedibile sfacelo universitario. Un mortorio su tutta la linea! È vero che non dovrei lamentarmi: quest'anno ho studenti che seguono con molto interesse (e scarsissimi strumenti) i corsi, mentre l'Università si va spopolando e la gran massa di studenti vi transita solo per assolvere alla penosa formalità degli esami. Ma è consolarsi in una zattera che sta andando alla deriva.

Meglio andare in campagna, a cercare funghi. Sai che spuntano a dicembre, e in grande quantità? Siamo stati una domenica con V., T. e A. Ahinoi, i boschi erano costellati di magnifici esemplari: ma erano tutti velenosi! Uno spettacolo di una bellezza straordinaria... ma tutto lì! Per il resto – a parte queste brevi evasioni – non saprei che dirti di questi miei mesi autunnali, abbastanza monotoni, anche se fortunatamente un po' meno angosciati e dolorosi dell'estate scorsa. Sto iniziando finalmente una ricerca – di cui forse ti ho parlato –

sui bisogni culturali dei giovani, e stiamo partendo dal censimento di tutte le forme di associazionismi giovanili presenti in Sardegna. Sono le più varie, e un buon numero con interessanti tentativi di lavoro di «base». Ma ce n'è anche molte organizzate ed egemonizzate dai cattolici – sia di destra che di sinistra: sono forse anzi la maggioranza. Fa rabbia vedere come le sinistre non abbiano saputo e voluto egemonizzare questo settore così fondamentale: il '68 non ha lasciato traccia, anche in questa direzione.

Credo che dedicherò buona parte di gennaio alla ricerca: e questo sarà un'esperienza senz'altro molto vitale, dal momento che entreremo direttamente e nel vivo della problematica, mettendoci a contatto con i gruppi di giovani, il loro lavoro, i loro interessi. Non mi è molto chiaro nè da dove si partirà, nè tanto meno dove si arriverà. L'impressione è di trovarsi di fronte a forze potenziali, ma sprecate...

E tu, cosa fai? Come vivi? Dammi tue notizie: le tue lettere mi dan sempre molta gioia.

Ti auguro un buon anno, come lo vorresti. Ti abbraccio,

Clara

Lettre n° 2

Roma, 2.2. 1987

Carissima!

Qui c'è un sole meraviglioso, e tutti ti pensiamo. Hai lasciato tracce, ma so anche che verrai ad aprile per riconfermarle, il che è ottimo. Quanto a me, son stata a Parigi, in una città assolutamente invivibile – scioperi prima, e poi quella neve che anche voi avete conosciuto! E così, con una bella grippe, ho dovuto tener la scena. Per fortuna che potevo appoggiarmi a una stampella! Sì, perché, nella

folia generale, si è aggiunta anche Vittoria, sì, la nostra Vittoria, sempre più claudicante e su due stampelle. Ci mancava giusto il terzo personaggio, e avremmo fatto i tre ciechi del Brueghel, finendo tutti nella Senna. Scherzi a parte, Parigi mi pare andata molto bene sia per Amalia Signorelli che per me – non altrettanto per la piccola mostra di Mazzacane [...]»⁴⁶. Ma mettiamo anche questo in conto alla catastrofe climatica!

Allora! Lanternari ti cercava per avere le tue terapie spiritistiche⁴⁷. Gli fornirò la fotocopia delle pagine del *Couvent* in cui ne parli. O hai altro?

E poi, un'altra bella storia. Che è bellissima. Appunto perché storia di donne. Allora, alla tavola rotonda mi si fa avanti una ragazza, che con fare dolcissimo e timidissimo mi consegna una traduzione di *Intervista a Maria...* L'ha fatta lei per il suo piacere! Non ti pare straordinario? Ma il più straordinario è che l'ha fatta egregiamente. Per meglio dire: egregiamente tutto l'entretien, assai meno bene (ma è la parte più breve) il mio commento. Ma l'entretien è una delizia: e non è solo il giudizio mio, ma anche quello di Vera e del suo vecchissimo padre, che è stato così fantastico da rivedere parola per parola la traduzione. È lui il più drastico (ma non a torto) invece sulla parte finale.

Allora ho pensato una cosa. Di mandarvi questa traduzione, per vedere se non interessi pubblicarla. Se interessasse, si potrebbe in brevissimo tempo rivedere – o rifare – la trad. delle venti cartelle fi-

46 Il s'agit d'une table ronde sur De Martino organisée par la Maison de l'Italie, à la Cité universitaire. Vittoria De Palma fit le voyage malgré une fracture au talon qui l'obligeait à marcher avec deux béquilles. La vague de froid de janvier 1987 a enseveli la France sous la neige et paralysé les moyens de transports parisiens.

47 Il s'agit des cures de la folie pratiquées par les spirites toulousains, en opposition à l'internement psychiatrique : Giordana Charuty, *Le Couvent des fous...op.cit.*

nali, in cui parlo io e non Maria. Riceverai dunque a parte il pacchetto.

Quanto alla tua traduzione, naturalmente va bene. E non so come dirti grazie. Be' confesso che l'ho guardata molto rapidamente (qui il tempo non basta mai) e potrà darsi che ci trovi qualche neo, che ti segnalerei. Ma, a occhio e croce, «tira», «trotta», non si inceppa. Grazie! Grazie!

Ecco tutto il lavorativo. Per il resto... sto fisicamente bene, fors'anche perché, in pratica, mi sto arrendendo a prendermi ritmi più lenti, godendomi di star stesa sul divano contornata dai gatti, che – immaginerai benissimo – continuano ad essere quattro e sempre più rompiscatole che mai.

Avrò tue notizie prima di aprile? E per allora hai un tetto? Salutami Jean-Luc. A te une bise grossa così.

Clara

Lettre n°3

Roma, 5 giugno '87.

Carissima,

Ma sei matta a mandarmi tutto quel ben di dio?... Zola è una vera delizia. Peccato solo che non ci sia un Lourdes di mezzo... Comunque, a Napoli c'è stato un convegno proprio sull'ultimo Zola, con cose interessanti sull'argomento: comincerò oggi a leggerle, e te le lascerò da parte per quando tornerai. Perché tornerai presto, spero! Il nostro convegno sul razzismo è andato molto, molto bene. E anche la mostra: 200 cartoline liberty e oltre 100 manifesti cinematografici. Anche questo potrai vedere quando sarai qui, perché il materiale sta da me e da Enrico Sturani.

Peraltro, grande, grande stanchezza. Che si accompagna alla classica depressione di quando si è lasciato uno stress e si è in una

sorta di terra di nessuno, limbo in cui si ha a che fare con un se stesso miserabile e senza progetti.

Ma quando vieni? I miei tempi sono ancora relativamente fluidi per le cose piacevoli, assai meno per le altre. Allora: dal 15 luglio al 15 agosto con la madre, a San Remo, lei in clinica io in casa di mia sorella. Nella prima metà di luglio, una volta fatti gli esami (2 luglio) pensavo di andare nelle grotte di Stigliano, a farmi una bella pelle come i serpenti. Voleva venire anche Vittoria, ma i medici glielo hanno sconsigliato: l'edema della caviglia non glielo permette. Allora, non so bene che farò.

Ti telefonerò comunque in questi giorni, chissà che anche tu non voglia farti una bella pelle... Dimenticavo: ho trovato tutta la letteratura sul dibattito medico, postcharcottiano, su Lourdes. Continua all'incirca fino alla prima guerra mondiale, e in Italia ha visto entrare in campo, agguerritissimo, padre Agostino Gemelli, il fondatore della psicologia cattolica oltreché della cattolicissima Università del Sacro Cuore di Milano. Ho anzi l'impressione che proprio il dibattito su Lourdes abbia contrassegnato la sua fuoriuscita dal campo dei medici laici e socialisti! Diomio, quale attualità. Sai che il Papa a Sangiovanni Rotondo ha pregato davanti alla tomba di Padre Pio, di cui ha proposto il rilancio? Sarà beatificato. In più, il papa ha rilanciato il diavolo come realtà vera. E quindi – implicitamente ma non troppo – ha ufficializzato l'esorcismo. Altro che Africa Nera! È Roma e Chestokova!

A presto, carissima. Ti abbraccio,

Clara

Traduction

Lettre n° 1 :

Crema, 29. 12. 1977

Très chère Giordana,

me voici dans les brumes et les gelées du Nord – je n’y suis plus habituée et je reste calfeutrée à la maison. [...]

Je te raconte tout ceci surtout pour que tu comprennes les raisons d’un certain retard dans mon projet de voyage (qui se fera, c’est sûr) à Carcassonne. Je crois qu’il vaut mieux le renvoyer au printemps: qu’en dis-tu? D’autre part, je n’ai pas eu de nouvelles de l’Université. Peut être que n’importe quelle période leur va bien ? Dis-moi, si c’est le cas.

Je n’ai guère de nouvelles à te donner. Le livre de De Martino – qui m’a, hélas, gâché l’été – est paru ces jours-ci, mais je n’ai pas encore vu quelle allure il a, car il est arrivé à Cagliari tandis que j’étais déjà au Nord. Dans quelques jours devrait aussi paraître un petit livre – un recueil d’essais – sur le folklore, chez EDES. Je te les ferai envoyer. J’ai repris les cours, dans le délabrement universitaire qui était prévisible. Un enterrement sur tous les plans! C’est vrai que je ne devrais pas me plaindre: cette année j’ai des étudiants qui suivent les cours avec beaucoup d’intérêt (et de très rares moyens), tandis que l’Université se dépeuple et que la majeure partie des étudiants ne vient que pour se soumettre à la pénible formalité des examens. Mais c’est se consoler sur un radeau qui va à la dérive.

Il vaut mieux aller à la campagne chercher des champignons. Sais-tu qu’ils sortent en décembre, et même en grande quantité? Nous y sommes allés un dimanche avec V., T. et A. Ah, pauvre de nous, les bois étaient constellés de magnifiques exemplaires: mais ils étaient tous vénéneux! Un spectacle d’une beauté extraordinaire...

mais c'est tout! Pour le reste – à part ces quelques moments d'évasion – je ne saurais que te dire de ces mois d'automne, assez monotones, mais, heureusement, moins angoissants et moins douloureux que ceux de l'été dernier. Je commence enfin une recherche – dont je t'ai peut-être parlé – sur les besoins culturels des jeunes, nous parlons du recensement de toutes les formes d'associations juvéniles présentes en Sardaigne. Elles sont très variées et, pour bon nombre d'entre elles, avec des tentatives intéressantes de travail de «base». Mais il y en a beaucoup qui sont organisées et contrôlées par les catholiques – de droite comme de gauche: c'est peut-être la majorité. Il y a de quoi être en colère quand on voit comment les diverses gauches n'ont pas su, ni voulu, prendre le contrôle de ce secteur tellement fondamental: là non plus, 68 n'a laissé aucune trace.

Je crois que je consacrerai une bonne partie du mois de janvier à la recherche: et ce sera une expérience sûrement pleine de vitalité dès que nous entrerons dans le cœur de la problématique, en entrant en contact avec des groupes de jeunes, avec leur travail, leurs intérêts. Je ne sais pas très bien d'où nous partirons, ni encore moins où nous arriverons. J'ai l'impression que l'on se trouve devant des forces potentielles, mais qui sont gaspillées...

Et toi, que fais-tu? Comment vis-tu? Donne-moi de tes nouvelles: tes lettres me donnent toujours beaucoup de joie.

Je te souhaite une bonne année, comme tu la voudrais. Je t'embrasse,

Clara

Lettre n° 2

Rome 2. 2. 1987

Très chère!

Ici il y a un soleil merveilleux, et tout le monde pense à toi. Tu as laissé des traces, mais je sais aussi que tu viendras en avril pour les

confirmer, ce qui est très bien. Quant à moi, je suis allée à Paris, dans une ville absolument invivable – les grèves d’abord, et puis cette neige que vous avez eue aussi! Et, en plus de tout ça, j’ai dû affronter la scène avec une belle grippe. Heureusement que je pouvais m’appuyer sur une béquille; eh oui, à cette la folie générale, s’est aussi ajoutée Vittoria, notre Vittoria, boitant toujours plus, sur deux béquilles. Il ne manquait qu’un troisième personnage pour faire les trois aveugles de Brueghel, et finir tous les trois dans la Seine. Plaisanteries à part, Paris a très bien marché, je crois, pour Amalia Signorelli comme pour moi – moins bien pour la petite exposition de Mazzacane [...]. Mais mettons aussi cela sur le compte de la catastrophe météorologique!

Alors, tu sais que Lanternari te cherchait pour avoir tes thérapies spirites. Je lui donnerai la photocopie des pages du *Couvent* où tu en parles; ou as-tu autre chose?

Et voici une autre belle histoire. Très belle. Parce que c’est, justement, une histoire de femmes. Pendant la table ronde, une fille s’avance vers moi, et, pleine de douceur et de timidité, elle me remet une traduction d’*Intervista a Maria*... C’est elle qui l’a faite par plaisir! Cela ne te paraît pas extraordinaire? Mais le plus extraordinaire c’est qu’elle l’a très bien faite. Plus exactement: tout l’entretien est très bien, beaucoup moins bien (mais c’est une partie plus brève) mon commentaire. En tout cas, l’entretien est un délice: et ce n’est pas seulement mon avis, c’est aussi celui de Vera et de son vieux père, à ce point fantastique qu’il a revu la traduction mot à mot. C’est lui le plus sévère (mais il n’a pas tort) sur la dernière partie.

Alors, voici ce que j’ai pensé : vous envoyer cette traduction pour voir si cela paraît intéressant à publier. Si cela vous intéresse, on pourrait en très peu de temps revoir – ou refaire – la trad. des vingt derniers feuillets, où c’est moi qui parle et non pas Marie. Tu recevras donc le petit paquet à part.

Quant à ta traduction, naturellement elle va bien. Et je ne sais comment te remercier. Bon, j'avoue que je l'ai regardée très rapidement (ici le temps manque toujours) et il se peut que j'y trouve quelque défaut, que je te signalerai. Mais, à vue de nez, «elle avance», «elle court», on ne trébuche pas. Merci! Merci!

C'est tout pour la partie travail. Pour le reste ... je me sens bien physiquement, peut-être aussi parce qu'en pratique, je me suis résolue à adopter des rythmes plus lents, en prenant plaisir à rester allongée sur le divan entourée par les chats qui – tu l'imagines bien – sont toujours quatre et toujours plus casse-pied.

Aurai-je de tes nouvelles avant avril? Et auras-tu alors un toit? Mon bonjour à Jean-Luc. A toi une bise grosse comme ça.

Clara.

Lettre n°3

Rome, 5 juin '87

Très chère,

mais tu es folle de m'envoyer toutes ces richesses?... Zola est un vrai délice. Dommage seulement qu'il n'y ait pas un Lourdes au milieu... En tout cas, à Naples il y a justement eu un colloque sur le dernier Zola, avec des choses intéressantes sur le sujet: je vais commencer à les lire aujourd'hui, et je te les mettrai de côté pour ton retour. Parce que tu vas revenir bientôt, j'espère ! Notre colloque sur le racisme a très, très bien marché. Et l'exposition aussi: 200 cartes postales liberty et plus de 100 affiches de cinéma. Tu pourras aussi les voir quand tu seras ici, car le matériel est chez moi et chez Enrico Sturani.

Par ailleurs, grande, grande fatigue. Qui s'accompagne de la dépression classique lorsque l'on sort d'un stress et que l'on se retrouve

dans une sorte de nulle part, de limbe où l'on a affaire avec un soi-même misérable et sans projets.

Mais quand viens-tu? Mes temps sont encore relativement fluides pour les choses agréables, beaucoup moins pour les autres. Alors: du 15 juillet au 15 août avec ma mère, à San Remo, elle à la clinique moi chez ma sœur. Dans la première moitié de juillet, une fois faits les examens (2 juillet) je pensais aller dans les grottes de Stigliano, pour me faire une belle peau comme les serpents. Vittoria voulait venir aussi, mais les médecins le lui ont déconseillé: l'œdème de la cheville ne le lui permet pas. Alors, je ne sais pas très bien ce que je ferai.

Je te téléphonerai de toute façon dans les jours prochains, qui sait si tu ne voudrais pas toi aussi te faire une belle peau ... J'oubliais: j'ai trouvé toute la littérature du débat médical, postcharcotien, sur Lourdes. Cela continue à peu près jusqu'à la première guerre mondiale, et en Italie il a vu entrer en scène, très aguerri, père Agostino Gemelli, le fondateur de la psychologie catholique outre d'être celui de la très catholique Université du Sacré Coeur de Milan. J'ai même l'impression que c'est le débat sur Lourdes qui a marqué sa sortie du camp des médecins laïcs et socialistes! Mon Dieu, quelle actualité. Tu sais que le Pape à San Giovanni Rotondo a prié devant la tombe de Padre Pio, dont il a proposé la relance? Il sera béatifié. De plus, le pape a relancé le diable comme réalité vraie. Et donc – plus ou moins implicitement – il a officialisé l'exorcisme. Tu parles d'Afrique Noire! C'est Rome et Chestokova!

A bientôt, très chère. Je t'embrasse,

Clara



L'ethnographe à l'écoute de *s'abbrebadora*, la spécialiste des conjurations. San Vito, 1961, photo Virgilio Lai

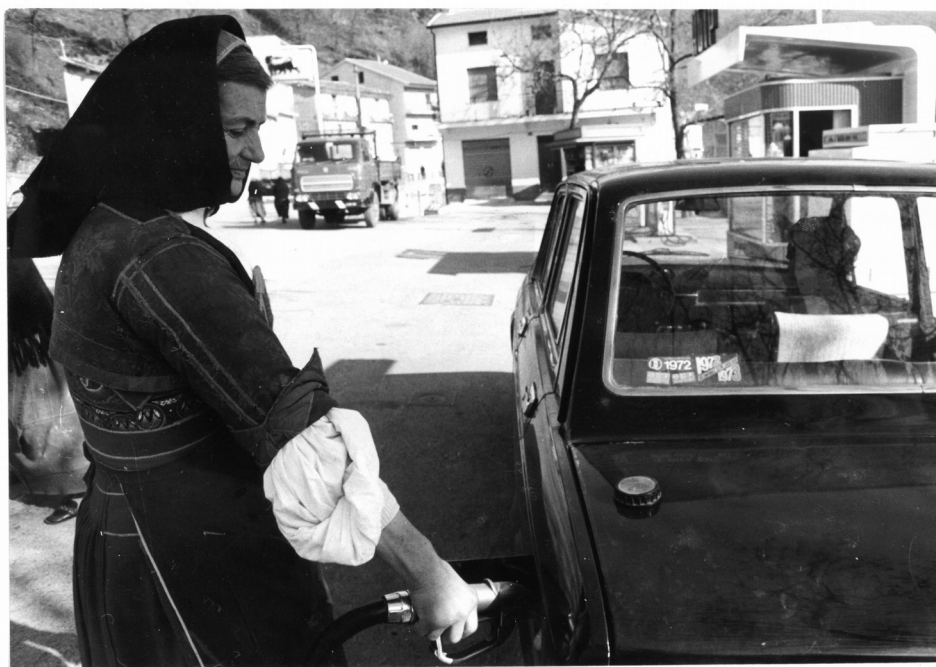


nostos 3 2018

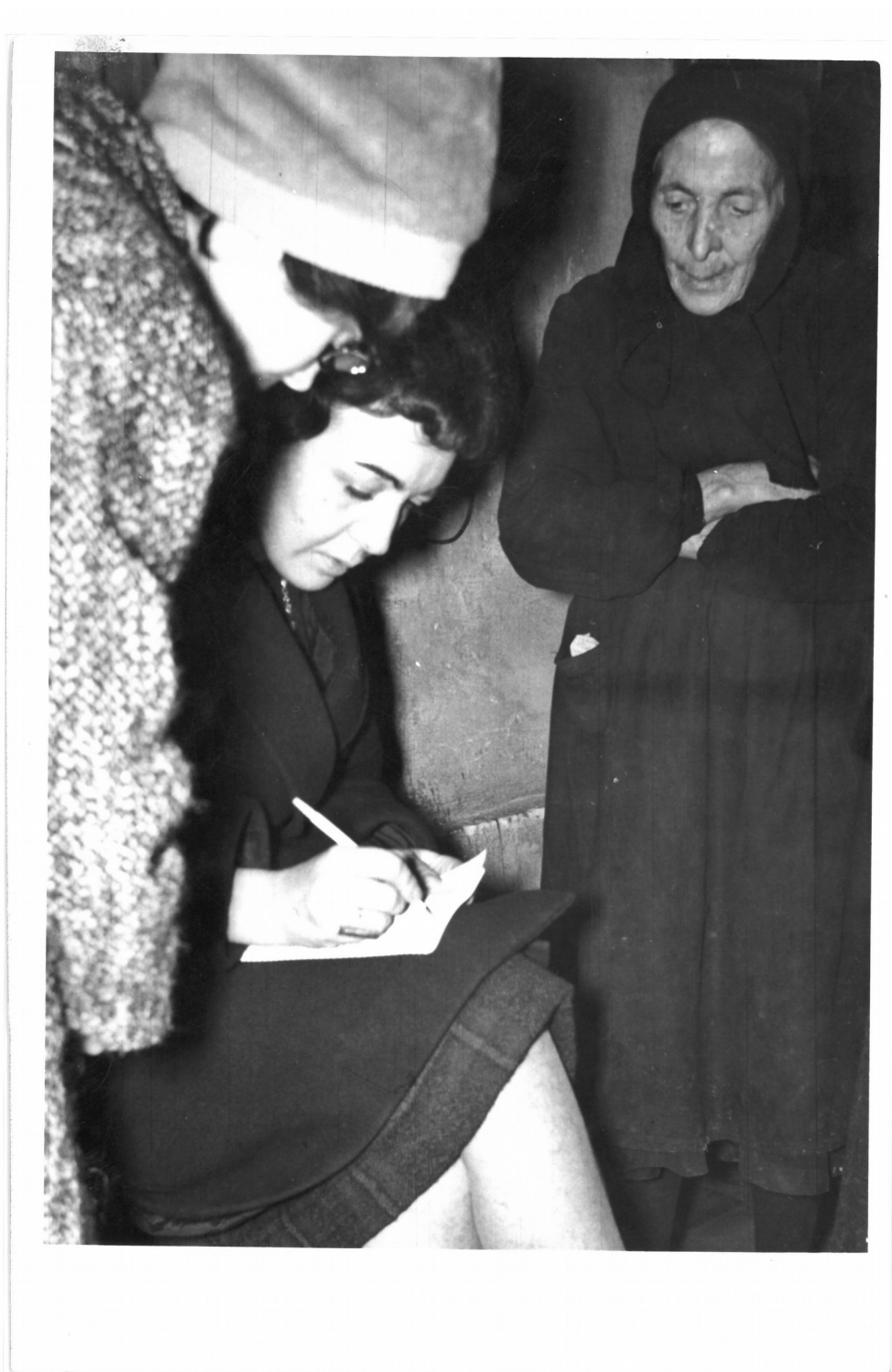
Le rituel de *s'imbrusciadura*, le jour de la Fête-Dieu, pour préserver les enfants des maux de ventre, Paulilâtino, 1961, photo Clara Gallini



Cure du *furriacallu* (estomac retourné), San Vito, 1961, photo Virgilio Lai



Le travail des femmes, entre tradition et modernité, Desulo, 1975, photo Clara Gallini



nostos 3 2018

L'ethnographe et la guérisseuse, San Vito, 1961, photo Virgilio Lai



L'ethnologue et la guérisseuse, San Vito, 1961, photo Virgilio Lai

IL BREVE E LUNGO RAPPORTO CON DE MARTINO

Clara ha pubblicato nel corso della sua vita, come autrice o come curatrice, più di quaranta volumi: e in quarta di copertina ha sempre voluto segnalare, prima ancora della posizione accademica, la sua appartenenza alla “scuola” di de Martino. Sempre: tranne che in un caso (per sapere quale, vi prego di attendere qualche pagina). A Clara naturalmente non piaceva, per ovvi motivi, essere contrassegnata come “discepola” o “allieva” di de Martino, ma solo se erano gli altri a definirla così: da parte sua riteneva che una parentela così impegnativa andasse non soltanto indicata ma anche dichiarata e provata, come a dire: «io sono partita da lì e se sono andata in una direzione diversa è proprio perché sono partita da lì, nel lontano 1959, quando nessuno mi conosceva. Quando erano anche in pochi a scorgere distintamente i campi di ricerca in cui mi stavo avventurando: in pochi e sparsi, ma tra loro c’era de Martino, la prima persona in assoluto di cui mi sono fidata a livello scientifico».

Curiosamente, sappiamo poco, anzi pochissimo del rapporto tra Clara e la *persona* di de Martino. Chi l’ha conosciuta, sa della sua reticenza su questo argomento, di cui di solito discorreva ricorrendo alle astuzie e agli inganni della memoria, usando uno stile plateal-

mente non epico. Anche nei suoi scritti, l'uomo-de-Martino è una presenza sfumata e discreta, spesso in contrasto con l'immagine arrembante che ci è stata tramandata da altri allievi e soprattutto dalla stragrande maggioranza dei suoi contemporanei. Clara, comunque, parlava poco di de Martino per almeno tre buoni motivi: il primo è che non amava parlare dei morti. Il secondo è che questo riandare addietro nel tempo, l'avrebbe costretta a parlare di sé e della sua giovinezza, un periodo cioè della sua vita su cui amava stendere un velo, a differenza di altri periodi – come l'infanzia, a cui ha dedicato varie e squisite pagine¹. Parlare della giovinezza e degli anni certamente duri di apprendistato, per lei non aveva significato: come non avevano significato tutti quei ricordi che non si inserivano in una memoria collettiva. Quanto al terzo motivo di questo “poco o niente parlare” del rapporto col maestro, esso è una sorta di silenzio strategico (strategico, non diplomatico) che le è tornato utile proprio nei momenti in cui si poneva con lui in un rapporto *critico*, per andare – sono le sue parole – «timidamente oltre».

Scherzando, diceva che la storia del suo rapporto con *il pensiero* di de Martino aveva avuto l'andatura della parabola sessantottesca: a un primo periodo di massimo coinvolgimento intellettuale sarebbe seguito un periodo (tra la fine degli anni '60 e la fine degli anni '70) di relativa presa di distanza, soprattutto a livello politico-culturale, e un terzo periodo, più disteso, in gran parte impegnato (grazie anche alla scoperta dei numerosi inediti dell'archivio) nella tesaurizzazione di un'eredità preziosa e sconfinata. Ma anche questa parabola scherzosa faceva parte di una strategia difensiva e consentiva a Clara di non entrare troppo nel merito di una storia troppo complessa per essere compresa in un racconto munito di un inizio, uno svilup-

1 Vedi *Ricordi d'infanzia*, G&G, Crema 2011 (un volumetto a tiratura limitata, solo in parte confluito in *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, NotteTempo, Roma 2016). Numerosi inoltre i riferimenti sparsi nei vari libri editi dal “manifesto” dal 1996 al 2008.

po e una fine², un tipo di racconto che Clara riteneva in generale sempre poco attendibile.

Naturalmente, come spesso succede, qualcosa c'è di vero, in questa periodizzazione (tanto comoda anche per noi). Clara non amava il suo primo libro, che riteneva di avere scritto con l'ombra di de Martino dietro le spalle; o almeno non lo amò fino al 1987, quando accingendosi a rivederlo per la traduzione in francese, si accorse che in realtà questa sudditanza non c'era stata affatto. Tuttavia il fantasma de Martino evidentemente aveva continuato a ronzare attorno alle sue successive ricerche in Sardegna: con effetti, per sua e nostra fortuna, pungolanti, tanto da condurla in tempi rapidissimi a prese di posizione, anche a livello metodologico, piuttosto distanti dalla lezione demartiniana. Più tardi, guardando a quelle indagini svolte tra il 1968 e il 1979, le definirà come «ricerche avviate sulla scia demartiniana, ma con una maggiore attenzione ai raccordi che esistono tra il livello economico, quello sociale e quello ideologico; discostandomi sempre più dalla tesi che magia e religione siano una risposta culturale ai rischi di una Crisi della Presenza, nel senso di una lettura più materialistica del dato sociale»³. Questa critica, per così dire da sinistra, del pensiero demartiniano, ebbe talora accenti aspri: in particolare la troviamo espressa con toni violenti in uno scritto del 1973, intitolato *I primi scritti di Ernesto de Martino*, e con

2 Qualche data. Per primo periodo si intendono gli anni tra il 1958 (quando Clara, alla Sapienza, incontra per la prima volta de Martino) al 1965, l'anno della morte. Per secondo periodo si intendono gli anni delle grandi ricerche autonome di Clara in Sardegna, dal 1966 al 1979 (vale a dire gli anni della temporanea presa di distanza). Per terzo periodo intendiamo quello iniziato negli anni '80, che vede Clara divisa tra Napoli (dove ora insegna) e Roma, dove ora abita e dove inizia anche il grande lavoro di sistemazione e scavo dell'archivio di de Martino custodito dalla sua compagna, Vittoria de Palma.

3 C. Gallini, *Un filone specifico di studi nell'antropologia culturale italiana*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Anno Accademico 1984-85. La dispensa si trova ristampata nel presente numero di "Nostos".

toni appena più contenuti nella famosa *Introduzione* del 1977 alla *Fine del mondo*. Due scritti che in seguito Clara né rivide né ristampò⁴. – In quella che lei chiamava (sempre scherzando e quindi semplificando) la sua “terza fase”, si assiste com’è noto a un graduale ma spedito processo di pacificazione che prende avvio dal lavoro svolto sull’archivio e dalla riscoperta della nozione centrale di *etnocentrismo critico*: il rapporto con de Martino, da questo momento, non subirà più contraccolpi ed entrerà a far parte attiva del suo quotidiano esercizio di pensiero.

In questa periodizzazione tripartita il capitolo che resta meno chiaro – e che ha riscosso minore attenzione – è quindi proprio il primo, apparentemente il più facile da definire, ma allo stato della documentazione anche il più oscuro: il presunto acceso demartinismo di Clara negli anni dell’assistentato va comunque, con la dovuta delicatezza, isolato dalla vulgata ed esaminato alla luce dei pochi testi di cui disponiamo. Non mi riferisco naturalmente ai non facilissimi rapporti che l’assistente, prima volontaria e poi ufficiale, ebbe col titolare della cattedra: i numerosi aneddoti talvolta messi in circolazione dalla stessa Clara su questo e altri punti, forse per spoetizzare il passato, riguardano solo l’attività didattica e qui non ci interessano⁵. Quelli che invece mi interessano sono i rapporti che ebbero i due nel corso della ricerca sui rituali dell’argia, che ha diviso i critici sopra una sola questione: è l’ultima e meno personale ricerca sul campo di de Martino oppure è la ricerca più demartiniana e meno perso-

4 *I primi scritti di Ernesto de Martino* fa parte della dispensa *I primi studi sul mito in Italia*, Università degli studi di Cagliari, Anno Accademico 1972-73, confluita con qualche taglio nell’*Introduzione* alla *Fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977, pp. XXXVI-LXIX.

5 Mi limito anche qui a qualche data: assistente volontaria dal 1954 al 1959 di Momolina Marconi alla Cattedra di Storia delle religioni dell’Università di Milano, Clara Gallini lavora sempre da volontaria con de Martino a Cagliari dal 1959 al 1960. Vinto il concorso, dal maggio 1960 risulta assistente straordinaria e dal settembre 1961 assistente ufficiale.

nale effettuata da Clara? Un quesito forse più serio di quanto non sembri a prima vista.

Nel maggio del 1962 si tenne presso l'ateneo cagliaritano un importante "Convegno di Studi religiosi sardi". Si trattava di un'iniziativa di de Martino; che in questa prima uscita pubblica puntava a far dialogare l'agguerrito fronte degli studiosi locali (Giovanni Lilliu, Carlo Maxia, Francesco Alziator, Raffaello Marchi, tra gli altri) con il fronte più avanzato degli storici e degli etnologi del continente (Manlio Simonetti, Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Ugo Bianchi e Alberto Cirese: quest'ultimo già insediato a Cagliari come titolare di Tradizioni popolari). Il convegno non ebbe – a differenza di tante altre iniziative culturali di de Martino – una grande risonanza a livello nazionale: l'assenza di un forte tema centrale e la disparità degli interventi ci mostrano più che altro il disagio con cui lo studioso si muoveva nelle sale del mondo accademico. Tuttavia qui ci interessa perché è in questa occasione che de Martino presenta alla comunità scientifica il progetto di una ricerca sull'Argismo – una ricerca avviata per la verità già da più di un anno ma solo nel '62 entrata nel vivo, grazie allo stanziamento dei fondi necessari da parte della Regione e della stessa Università. Il tenore di questa presentazione non lascia dubbi: de Martino non ha particolarmente a cuore il progetto. Definisce l'Argia una sorella minore della Taranta e prospetta una ricerca da svolgersi con la stessa metodologia collaudata in Salento, in quanto le ipotesi di partenza non sono dissimili.

Non si tratta dunque di un annuncio squillante – il pathos culturale non è quello che aveva fortemente caratterizzato gli annunci delle passate "spedizioni" – de Martino non ha nessuna intenzione di far passare la ricerca per un ulteriore momento della *Storia religiosa del Sud* a cui ha dedicato dieci anni della sua vita intellettuale, e con grande sobrietà ammette la "povertà" dell'oggetto di studio. Si tratta, dice, di un insieme di rituali quasi del tutto estinti e per di più privi

del prestigio simbolico e della rilevanza scenica rilevati già a fatica nel Tarantismo della fine degli anni '50. Le differenze tra i due istituti magico-religiosi sono numerose, ma a quanto pare poco significative: al centro c'è (c'era) un paziente di sesso maschile anziché femminile che non balla, ma resta passivo, anche quando si fa infilare in un forno tiepido o si fa ricoprire di letame, per poi risorgere guarito dalla malattia mortale ingerita con la puntura dell'insetto. Una ricerca quindi da intendersi come il prosieguo della precedente, ma tale da non giustificare la grande sfilata di mezzi e di esperti che era stata necessaria per studiare i rituali salentini: una ricerca che poteva essere condotta da un piccolo gruppo di studenti volenterosi, sotto la guida non sua – non di de Martino – ma della “dottoressa Gallini”, che *a tavolino*, ha già partecipato ai lavori per la *Terra del rimorso*⁶.

Naturalmente, la “dottoressa Gallini” è presente al convegno. Ma saggiamente non dirà una parola sull'Argismo – essendo la ricerca troppo agli inizi – e parteciperà invece con un intervento attorno a un rito terapeutico ancora vivo allora nell'Oristanese: l'*imbruscatura*, dove la persona colpita da spavento ritorna sulla scena del dramma e qui si rotola a terra secondo schemi fissi. Un tema demartiniano, palesemente, con al centro uno di quelli che lui definiva “stati critici” di un'esistenza precaria. Ma più che alla propria relazione e a quella di de Martino, Clara si dimostrò interessata, come vedremo, a un altro intervento: quello letto da un altro partecipante al Convegno, certo Pier Raimondo Calvisi – un “prete di sinistra” come si diceva allora, destinato a restare tra le lunghe amicizie di Clara. Ebbene, in questo intervento, dal titolo *Su ballu 'e s'arza*, il Calvisi offriva una preziosa testimonianza sui rituali dell'argia che fino a pochi anni addietro si svolgevano in Barbagia. E ne usciva un

6 Cfr. *Atti di Convegno di Studi religiosi sardi. Cagliari, 24-26 maggio 1962*, Cedam, Padova 1963. L'intervento di de Martino (*Taranta pugliese e Argia sarda*) è alle pp. 213-21. La partecipazione di Clara Gallini ai lavori preparatori della ricerca sul Tarantismo è attestata dallo stesso de Martino alla p.15 della *Terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961.

quadro clamorosamente carnevalesco, un insieme cerimoniale tutto teso «a far ridere il malato, a costringerlo a ridere» e un corpo di ballo che passa dalla rigidità del *ballu tundu* alla scompostezza (rituale!) del *su dillu*, un ballo solitamente accompagnato da parole di scherno e gesti osceni. Tutto questo, non collimava del tutto col quadro prefigurato da de Martino nella sua relazione (e anche con quanto aveva scritto in appendice alla *Terra del rimorso*). Non sappiamo, né mai sapremo, quale fu la sua reazione: sappiamo però che Clara aveva drizzato le orecchie⁷ e che da quel momento avrebbe tenuto ben conto di quella testimonianza.

La ricerca in realtà si protrasse per molti anni. Iniziata in via informale prima dell'arrivo dei finanziamenti, secondo Clara già nel 1959, si concluse solo nel 1967, con l'ultimo sopralluogo di verifica (effettuato insieme a Diego Carpitella) quando il libro era già in bozze. Sette anni: una durata che ricorda la lunga gestazione di *Sud e magia* (il più tormentato dei libri di de Martino) e non certo la notevole rapidità con cui si era invece svolta la ricerca sul Tarantismo pugliese. La ragione ufficiale di questo lungo protrarsi nel tempo, è stata da Clara sempre attribuita, anche per iscritto, a due fattori: primo, a quella specie di rigetto che de Martino ormai mostrava, almeno a partire dal 1962, nei confronti delle ricerche che in un modo o nell'altro rientravano ancora nell'alveo della sua Storia religiosa del Sud d'Italia – un progetto ritenuto forse sorpassato e comunque distante dal problema planetario delle apocalissi culturali in cui si era immerso. Secondo motivo: la malattia e poi la morte inaspettata dell'autore stesso. La prima spedizione dell'équipe, con Carpitella e Michele Riso (in sostituzione di Jervis) effettuata nel gennaio del

7 Gli interventi di Clara Gallini (*Un rito terapeutico sardo: s'imbrusciadura*) e di Pier Raimondo Calvisi (*Su ballu 'e s'arza e s'affumentu*) si trovano nell'ed. cit. degli Atti rispettivamente alle pp. 249-65 e 315-24. L'intervento di Calvisi viene citato alla p. 10 dei *Rituali dell'argia*, Padova, Cedam, 1967.

1965, de Martino la seguì solo a distanza, e così la seconda, quando era a Roma ricoverato in ospedale. Il lavoro, dopo la sua morte continuò, ma tra mille difficoltà, in una situazione di forte lutto e con un fardello scientifico e organizzativo che ora toccava interamente a Clara gestire, anche ufficialmente.

C'era però un terzo fattore del ritardo, che Clara almeno in parte ha lungamente occultato, non so se per rispetto, e che solo nel 1983, in un'intervista rilasciata a Valerio Petrarca⁸, è arrivata ad ammettere. C'era stato a quanto pare un piccolo – e forse nemmeno tanto piccolo – braccio di ferro tra lei e de Martino. L'idea di una ricerca sull'Argismo, in realtà, non era stata di de Martino, ma di Clara, tutta di Clara, e lei aveva dovuto sudare le sette camicie per farla accettare e poi condurla: al punto che già prima della morte di de Martino la responsabilità della ricerca se l'era assunta in pratica e per intero lei. Si trattò dunque di un lavoro svolto in gran parte senza il pieno assenso di de Martino e quel che è più conta senza la sua effettiva guida. Il che favorì l'emersione di un punto di vista non sempre inequivocabilmente demartiniano. Questo iato Clara, stranamente, non lo ha colto subito. Lo ha avvertito in pieno però nel 1987, quando le fu richiesta una edizione francese dei *Rituali dell'argia* ed ebbe così l'occasione per riprendere, con più serenità – e direi con gioia – il libro in mano. Ma di questo parlerò tra breve: ora mi preme mettere in evidenza subito il coté *non* demartiniano dell'opera edita al termine della ricerca.

Il tema è e resta demartiniano, ma il libro è a tutti gli effetti l'opera prima di Clara. Ce ne accorgiamo fin dalle prime battute, quando al posto della sagoma funesta della Taranta si fa avanti l'agile

8 V. Petrarca, *Demologia e scienze umane*, Guida, Napoli 1985, che contiene interviste a Lanternari, Cirese, Buttitta, Gallini (pp. 89-98), Lombardi Satriani, Signorelli, Colajanni, Cardona, Petrucci, Carpitella, De Simone, Portelli e Rak.

silhouette dell'argiola, a cui Clara cede subito la parola e l'incarico di aprire le danze, seguendo un protocollo che certo demartiniano non è. Il carattere carnevalesco dei rituali, già messo in rilievo dal Calvisi nel convegno, si è sveltamente sovrapposto alla visione drammatica prospettata dall'autore della *Terra del rimorso*. In particolare a Baunei, in provincia di Nuoro, dopo tante ricostruzioni del rituale fatte "a richiesta" e poco credibili, la piccola equipe capeggiata da Clara, aveva avuto l'occasione di assistere a un imprevisto rovesciamento della situazione: una "ricostruzione spontanea" della parte danzata, con il divertito coinvolgimento degli spettatori e la chiamata in causa degli osservatori. «La possibile attualità del rituale», è Clara che parla, «finì per impadronirsi completamente delle attrici-esorciste che, dimenticata la artificiosità della situazione, eseguirono con piena e soddisfatta partecipazione la loro danza prevalentemente orgiastico-carnevalesca». Fu una performance esente da momenti drammatici, aggiungerà poi Clara all'inizio della *Ballerina variopinta*, «che divertì moltissimo sia loro che noi»⁹.

L'esperienza di Baunei giunse solo nel 1966, quando la ricerca era allo stadio conclusivo, per cui non influì sull'impianto del libro, organizzato secondo un piano steso a suo tempo con l'avallo di de Martino. Questo aspetto, chiamiamolo pure "orgiastico-carnevalesco", già trapelato nel corso di un'altra ricostruzione (a Lula) effettuata agli inizi della ricerca, quando era ancora vivo de Martino, non era stato isolato ed aveva finito per essere confinato nella sezione degli elementi propriamente festivi del rito, intitolata poi nel libro *Sesso, riso e gioco delle inversioni*. Nonostante ciò, l'apertura di finestre di questo tipo denota la decisa inclinazione di Clara a non farsi troppo condizionare dal Sistema-Tarantismo nella forma stabilita con tanta perentorietà da de Martino, ed a concepire l'Argismo come un istituto relativamente autonomo, riconducibile al Tarantismo solo

⁹ Le due citazioni sono tratte da *I rituali dell'argia* cit., p. 5, e da *La ballerina variopinta*, Liguori, Napoli 1988, p. 12.

per alcune analogie, come il male prodotto dal morso e il mito avvolto intorno all'insetto. Per il resto, le differenze sembravano sovravanzare nettamente le altre possibili analogie, soprattutto nel campo largo riservato alle manifestazioni di tipo ludico. Ed è in quest'ultimo contesto che Clara intravede «la sostanziale sanità delle epifanie argiche»¹⁰, dovuta principalmente al ruolo che vi sostiene il riso collettivo: un ruolo decisivo (non colto appieno da de Martino) che si accompagna a tutti e tre i momenti del rituale – la cura, la guarigione e la rigenerazione del malato – e ha qualcosa in comune col riso rituale che si alterna al pianto in alcune veglie funebri (un punto trattato solo di sfuggita da de Martino, nella famosa ricostruzione dei funerali di Lazzaro Boia).

In altre parole Clara, che in precedenza si era già interrogata su alcuni rituali del mondo classico basati sul riso e lo scherno, di fronte all'Argismo – pur avvalendosi della teoria demartiniana del simbolismo rituale – si pone in una prospettiva che è sicuramente più sociologica che filosofica. Non aveva ancora letto il saggio di Propp sul riso rituale (tradotto in Italia solo nel 1975), ma aveva letto il libretto di Leiris sulla *Possessione e i suoi aspetti teatrali* (1958) e comunque d'istinto si sentiva portata a considerare l'obbligatorietà delle trasgressioni come un fatto più sociale che religioso. La scuola francese, tanto avversata (e nel contempo fagocitata) da de Martino, si prendeva qui una specie di rivincita.

Di fatto, quasi vent'anni dopo, nella *Ballerina variopinta* (titolo scopertamente poco demartiniano), i rituali dell'argia verranno presentati, senza più alcuna remora, come «una festa di guarigione». Il nuovo libro, a questo punto, per assurdo, è più vicino al testo su *L'efficacia simbolica* di Lévi-Strauss che a *La terra del rimorso*. Le im-

10 La riscoperta di questa «sostanziale sanità» è addotta da Clara tra le principali ragioni che l'hanno spinta a riprendere, sfrondandolo delle scorie del tempo, il libro uscito nel 1967 (cfr. *La ballerina variopinta* cit., pp. 16-7).

pronte più pesanti dell'impostazione sessantina della ricerca vengono giustamente accantonate e alcune addirittura cancellate: come lo scritto demartiniano posto a mo' di dichiarazione metodologica, e le tre appendici (la etno-psichiatria, la etno-musicologica e persino la documentaria). Ora Clara ci vuol dare solo il "succo" della ricerca condotta tanti anni prima, spremuto con la disinvoltura e l'eleganza che ha acquisito dopo l'esperienza della *Sonnambula meravigliosa*, ma al tempo stesso il tutto ci viene offerto senza alcun segno di sostanziale revisione. Il "timido passo oltre de Martino" viene dato ora come un fatto assodato e indolore, con l'avvertenza però che questo passo è stato mosso grazie alla fiducia in lei riposta da de Martino, soprattutto nel momento in cui egli ha dovuto (o voluto) rinunciare alla direzione di una ricerca che non sentiva sua. Se poi alcuni elementi del rituale, che lui riteneva di contorno, si sono dimostrati più centrali del previsto, se l'argia si è poi dimostrata una bestiola meno invasiva e terribile di quanto si pensasse, meno facente parte del regno del Negativo, il merito (se così vogliamo chiamarlo) non è solo di Clara: è anche un segno evidente delle condizioni di libertà in cui lei, dal punto di vista intellettuale, è venuta trovarsi in quei cinque, sei anni di collaborazione.

In entrambi i libri, pur così lontani nel tempo, emerge il tratto in cui Clara è maestra: l'ironia cautelativa, che le permette sempre – quasi sempre! – di non cadere nelle spire di quel pathos teorico che de Martino poteva trasmettere ai suoi "lettori". Mi limito a due esempi abbastanza significativi. La relativa sdrammatizzazione della pratica magica compiuta da Clara, non comporta affatto una adesione al clima "festaio" in cui stava precipitando – in quel lungo scorcio di anni e non solo in Italia – una parte degli studi di folklore religioso. Se la finalità catartica del riso viene da lei riconosciuta e ribadita, questo non la porta a scrivere la parola "riso" con la maiuscola. Non è un caso se in tutto il libro del 1988 non si dia alcun credito alla apologia del riso e del carnevale dipinta da Bachtin nel suo famo-

so libro sulla cultura di Rabelais, che pure Clara amava ma che si guarda bene dall'utilizzare¹¹. Il popolo che ride, il popolo che a Carnevale rovescia il mondo, sono per lei immagini prevalentemente letterarie: il popolo monumentalizzato da Bachtin non abitava certo nei villaggi sardi da lei visitati. Quello che studio, scrive Clara, è un rito che si fa per ridere, ma precisa subito (sia nei *Rituali* che nella *Ballerina*): qui, e non dappertutto; per la puntura dell'argia e non per l'esplosione di una presunta gioia di vivere. Non è il riso in sé che mi interessa, aggiunge Clara, il mio problema sono i gesti e le parole che provocano il riso. Il riso rituale è un riso sui generis, che non sta da solo, ma comporta una serie ben definita di "pretesti": il gioco di parole, la parodia del sesso, la commiserazione del singolo e la mitragliera sociale detta anche "critica". E lo stesso trattamento antiretorico riserva agli altri ingredienti spettacolari dell'Argismo: il ballo, il travestitismo, l'ebbrezza, ecc, tutti ingredienti che si fanno da parte, nei due libri, per dare spazio unicamente ai soggetti che il rito – non il riso – aiuta a trasformare in protagonisti.

Perché Clara ha anche un altro problema, più generale, che la punge fin dagli anni '60 e che diventerà poi il problema-filo di Arianna che le consentirà di non perdersi nel buio dei gabinetti dei magnetisti e nelle folle di Lourdes: lei non è affatto sicura, come lo è invece de Martino, che il morbo stia alla base della condizione umana, che non si dia presenza senza crisi. Già Jervis nel 1961, senza avere ancora letto Foucault, era tormentato in fondo dallo stesso dubbio e per ciò si chiedeva, osservando da psichiatra il Tarantismo, se non fosse il caso di partire dalla cura anziché dal morbo¹². L'apparato stesso della festa, l'istituzione, per reggersi in piedi, non richiede

11 Il libro di M. Bachtin uscì nel 1965, ma Clara lo lesse solo negli anni '70 quando uscì la traduzione francese di Gallimard. In Italia, com'è noto, è stato pubblicato nel 1979: *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino.

12 Cfr. G. Jervis, *Il tarantismo pugliese*, "Il lavoro neuropsichiatrico", 3, 1962.

forse la presenza di una crisi da modellare e rimodellare attraverso il mito del morso e il rito della cura? Sono interrogativi a cui Clara non ha saputo onestamente trovare una risposta valida per tutti i casi, e questo in certo modo l'ha costretta a mettere da parte il *pathos* teorico demartiniano, troppo irto di aut-aut e suscettibile a diventare un ostacolo nel suo ripetuto esercizio a porsi domande che comportavano sempre più risposte. Credo che sia questo anche il motivo per cui, studiando l'Argismo, abbia rinunciato – pur dopo qualche incertezza¹³ – a stabilire una equivalenza rituale tra pianto e riso, che l'avrebbe portata a concepire il riso un “come se” annullante l'evento morboso, e a restare passivamente nella scia non solo della *Terra del rimorso* ma anche di *Morte e pianto rituale*. Ne è invece venuto fuori un libro, che pur scritto “con l'ombra di de Martino dietro le spalle”, evita in tutti i modi di applicare i due concetti di Crisi e di Presenza: anche a costo di lasciare uno o più punti in sospeso (mi riferisco in particolare al tema, appena sfiorato, dell'infantilizzazione dell'argiato).

Al momento mi fermo qui. Inutile aggiungere che quello trattato non è che il primo (e il più breve) dei capitoli di un lungo rapporto, che ha avuto momenti probabilmente ancora più interessanti – compresi quelli caratterizzati da dure prese di distanza – momenti che hanno consentito a Clara di diventare (tra l'altro!) la curatrice più critica dell'opera demartiniana. Quanto al resto, vi sono debitore di un'ultima informazione: il solo libro in cui Gallini, in quarta di copertina, non si proclama allieva di de Martino, è quello che pubblicherà nel 1998: *Il miracolo e la sua prova* – l'opera sua più stratificata e radicalmente innovativa, che sicuramente ha riscosso minore attenzione di quanto meritasse. Almeno fino ad ora. Ma questa, appunto, è un'altra storia.

¹³ *I rituali dell'argia*, cit., pp. 226-7.

CLARA GALLINI, ANTROPOLOGA
ANCHE DI SE STESSA E DEI GATTI

Ben prima dell'antropologia riflessiva proposta da Clifford Geertz e da talune correnti post-moderniste, per così dire, la storia della disciplina è stata attraversata da un sia pur minoritario filone che include ed esplicita la soggettività dell'antropologo/a e i motivi autobiografici nel testo e nella struttura del discorso (nella *narrazione*, se si vuol dirlo con un termine abusato e alla moda).

Per tutte è opportuno citare l'opera, illustre quanto controversa, di Michel Leiris, in particolare *L'Afrique fantôme*, apparsa nel lontano 1934. In quest'opera l'autore realizza una sorta di pratica autobiografica dell'etnografia. E afferma apertamente che è proprio tramite la soggettività che si può raggiungere l'oggettività. In tal modo Leiris mette in crisi il presupposto epistemologico fondamentale dell'approccio scientifico di un tempo (o forse si dovrebbe dire *scienziista*, erede del positivismo): quello che obbligava a nascondere il soggetto dell'enunciazione dietro l'oggetto dell'enunciato. E che aspirava alla neutralità per mezzo di un testo che mai sfumasse nel personale e nel soggettivo.

Di quest'obbligo Clara spesso si è fatta beffe, in particolare in alcune sue opere, raggiungendo, nondimeno, risultati eccellenti. Non mi riferisco solo alla sua coraggiosa opera ultima, *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia* (Nottetempo, Roma 2016). Anche altri suoi scritti sono disseminati di spunti autobiografici, che niente sottraggono al loro pregio antropologico e che, anzi, rendono la sua scrittura e il suo stile originali e accattivanti.

Anche perché, nel momento in cui si racconta con l'abituale ironia e auto-ironia, niente concede al narcisismo; anzi, in qualche misura si fa antropologa di se stessa, per dirlo con un'espressione paradossale.

Lo fece perfino nel testo di una relazione su Gramsci, preparata per il Festival dell'Etnografia di Nuoro, che si svolse dal 23 al 26 giugno 2007. La cito, questa relazione, anche perché mi è particolarmente cara, essendo stata preceduta da una fitta discussione *online* tra alcuni colleghi e colleghe, me compresa. Perfino in questo testo Clara si racconta qua e là, e in modo niente affatto compiaciuto. Come in questo passo:

Le ricerche in Sardegna mi avevano già messa di fronte all'evidenza di istituti culturali – ad esempio, le feste, i novenari – che si rappresentavano come “popolari”, ma erano di fatto interclassisti. Il che mi poneva non pochi quesiti proprio in quegli anni in cui troppo spesso il “popolare” veniva essenzializzato, ideologizzato e non studiato come produzione culturale assai complicata.

A proposito di spunti autobiografici, si potrebbero menzionare numerosi altri esempi. Io mi soffermerò solo su due: il già citato *Incidenti di percorso* e il saggio breve *Divagazioni gattesche*, contenuto in un libro collettaneo del 1991, *Tra uomo e animale*. Curato da Ernesta Cerulli e pubblicato dalla casa editrice Dedalo (Bari), raccoglieva i contributi di antropologi/ghie illustri: da Bernardi alla stessa Cerulli, da Faldini a Grottanelli, da Lanternari a Tullio Altan.

Perché io abbia prescelto quale esempio *Incidenti di percorso* è del tutto evidente. Con una scrittura lucida e coraggiosa, Clara qui dà prova della sua singolare capacità di farsi davvero *osservatrice partecipante* di se stessa e della sua malattia, nonché del contesto umano, sociale, sanitario, simbolico nel quale era immersa dacché si era ammalata gravemente.

Mi soffermerò pure su *Divagazioni gattesche* non solo in quanto densissimo di spunti autobiografici, ma anche perché il tema mi sta particolarmente a cuore: tra le svariate cose, con Clara condividevo da lungo tempo una spiccata gattofilia. Il mio libro più recente s'intitola *La città dei gatti*. Ed è, come recita il sottotitolo, un'antropologia animalista (l'ossimoro è intenzionale) di Essaouira, città del Sud-Ovest del Marocco.

Ma v'è un'altra ragione che mi spinge a citare *Divagazioni gattesche*: il libro collettaneo che contiene il contributo di Clara risale a ben ventisette anni fa, quando l'animalismo e l'antispecismo erano ancora pressoché sconosciuti in Italia. Eppure lei spicca, tra gli altri/ e autori/trici, per l'approccio animalista e, si potrebbe azzardare, perfino *antispecista*, se è vero che accenna anche alla storicità dello stesso concetto di specie (ivi: 102). Al tempo stesso, vanta, con l'ironia consueta, la sua «ormai pluriennale gattesca osservazione partecipante sulle trame storiche di cui si intesse il grande sapere degli antropologi» (ivi: 100) e lamenta che non vi sia un'antropologia che ri-marchi come il gatto, al pari del vitello dei Nuer, possa servire (come fu in un tempo lontano) a pensare il mondo (ivi: 101).

Ritornando a *Incidenti di percorso*, conviene dire che, in realtà, quest'opera è non solo «la storia di un viaggio in un corpo malato» (ivi: 11), per citare le sue parole, ma anche una vera e propria autobiografia. Clara, infatti, si racconta a partire dall'infanzia, con una narrazione venata d'ironia un po' malinconica – come ho detto, uno dei tratti del suo carattere – e per niente indulgente verso se stessa.

Per esempio, non nasconde affatto i suoi punti deboli né l'inflessibilità educativa di una famiglia borghese e classista, che fu anche acquiescente verso il regime mussoliniano. Ammette anche d'aver conosciuto Marx e Gramsci «con un certo ritardo» e solo grazie al suo trasferimento a Cagliari, invitata, nel 1959, da Ernesto de Martino. A quel tempo – scrive – di de Martino aveva letto solo *Il Mondo Magico*. «Non ci avevo capito niente», ammette onestamente, se non che «lì dentro c'era qualcosa di forte, dirompente, un pensiero vivo e attivo, che coniugava la nostra vita con quella degli altri» (ivi: 245).

Com'è ben noto, la sua formazione antropologica avvenne lì, a contatto con de Martino e in quell'università che «fu per alcuni anni un'isola felice di saperi»: vi si raccoglieva un'intelligenza, costituita soprattutto da studiosi provenienti da varie parti del continente, che veniva «considerata comunista» (ivi: 251).

«Quando si è vecchi e dolenti – scrive ancora nell'opera estrema – si rimane soli e le relazioni si riducono a quelle che abbiamo col nostro corpo e coi vari medici» (ivi: 58). In realtà, mai Clara è stata sola, neanche nel periodo più arduo della sua lunga malattia. Non lo era grazie alla presenza abituale della gatta Mirina, sua *interlocutrice* ventennale, ma anche di colei che la ha assistita negli ultimi tempi con massima cura e devozione: una donna di origine peruviana, «molto acuta e molto attenta alle cose» (ivi: 277), che nella sua opera estrema cita più volte, sotto lo pseudonimo di Abilia, dedicandole anche il capitolo conclusivo.

La loro convivenza era divenuta a tal punto simbiotica che Abilia – racconta Clara – proiettava nei *suo*i propri incubi notturni uno degli assilli che erano di Clara: il timore della scomparsa degli oggetti, soprattutto degli «inutili», di cui la sua casa era strapiena. «Indispensabili per la mia esistenza, ti aiutano a guardare in faccia la paura e il dolore. Insomma, ti aiutano a vivere» (ivi: 262).

Non era sola, anche perché fino alla fine ha ricevuto amicizia e attenzione da Adelina Talamonti nonché da Vittoria De Palma, personificazione, quest'ultima, di parte cospicua della sua biografia intellettuale. Nell'opera estrema, Clara rende omaggio a entrambe, così definendo Vittoria:

custode della memoria del più grande antropologo italiano (...), che ancora considero il mio Maestro, che continua a esercitare un possente ruolo anche nella costruzione del mio carattere di studiosa resistente. È a lui che si ispira e rinnova il mio metodo (ivi: 57-58).

E più avanti:

anch'io, come molti altri, considero de Martino come uno dei più grandi intellettuali del Novecento. Dopo di lui sarebbe stato difficile accettare l'esistenza di un'etnografia oggettivante e non in grado di dichiarare assieme i propri concetti, sottoponendoli a una critica interna, che fosse storica e valoriale (ivi: 250).

Ma ritorniamo al saggio breve del 1991. Per rendersi conto dell'originalità dell'approccio e della scelta testuale di Clara, basterebbe mettere a confronto gli esordi dei diversi contributi che compongono il volume. Ne cito alcuni:

«Nelle culture akan, da me frequentate in loco... » (Ernesta Cerulli); «Feroce e solitario, il casuario, che vive nelle foreste della Nuova Guinea... » (Gilda della Ragione); «Dall'alba del Paleolitico inferiore ad oggi, i rapporti uomo-animali... » (Vinigi Grottanelli); «L'effigie dell'elefante, assunta al ruolo d'immagine-simbolo della Costa D'Avorio» (Giovanna Parodi da Passano).

Clara Gallini, invece, osa esordire così: «Immaginatevi Vittorio Maconi con un gatto in testa» (ivi: 99). E dopo aver descritto, con una buona dose d'ironia, l'interazione fra i tre attori, cioè il cucciolo di gatto e i due umani, incontratisi a casa sua (di Clara) «per condividere l'ambigua sorte di commissari in un concorso a cattedre» (*ibi-*

dem), osserva con rammarico quanto scarsa sia l'«antropologia gattesca».

Da questo registro passa poi, con disinvoltura ed eleganza, a una dotta critica del Marshall Sahlins di *Culture and Practical Reasons* (1976) per «l'imperdonabile», «sconvolgente» omissione del gatto dal novero degli animali presi in considerazione al fine d'illustrare la sua teoria. Secondo la quale, com'è ben noto, la gerarchizzazione dei non umani da parte degli umani sarebbe basata sui criteri oppositivi della commestibilità e della prossimità.

Parlare di gatti – sostiene Clara – avrebbe introdotto qualche elemento di disturbo in questa teoria apparentemente ineccepibile. Perché il gatto è «un animale di margine», collocato com'è «tra un dentro e un fuori domestico» (ivi: 103), tra non commestibilità come regola e commestibilità come eccezione, nondimeno praticata (e a tal proposito fa l'esempio dei vicentini “mangiagatti”). E, a proposito di commestibilità, osserva con amaro realismo:

Né più forse incontreremo animali che significhino il mondo, se quelli con cui ci cibiamo li mettiamo di nascosto e facciamo di tutto per separare la loro immagine “viva” (...) dalla neutra astrazione di un'esangue fettina che il macellaio ci tagli sotto gli occhi (ivi: 101).

Dopo una dotta e sottile analisi dei luoghi comuni che oppongono il gatto al cane, tra i quali quello, assai diffuso, che vuole «che il cane sia amico dell'uomo, il gatto invece della casa» (ivi: 106), Clara riprende il registro autobiografico scrivendo della sua relazione con Rosso, Grigia e Rosina, i felini con i quali conviveva in quel periodo. Che definisce *persone*: «Per me sono persone: persone gatti». Perciò, aggiunge, «mi appare sempre meno chiaro cosa distingue la mia umanità dall'animalità dei miei tre gatti» (ivi: 112).

Il saggio continua così, alternando pagine acute ed erudite sul *Malleus Maleficarum*, sullo spiritismo detto scientifico, sul saggio *Il*

grande massacro dei gatti dello storico Robert Darnton (1984) con il racconto dettagliato dell'avvelenamento intenzionale di Minero, «inerme gatto parlante»: un *gatticidio*, come lo definisce, perpetrato per vendetta da qualcuna «del piccolo vicinato tranquillo e decoroso» (ivi: 120) di via dell'Esquilino.

Di tutto questo soffrì molto, conclude Clara, anche perché non avevo potuto misurarmi faccia a faccia con la persona che, intendendo colpire il cuore di un'altra, scelse come bersaglio un inerme gatto parlante (ivi: 123).

Nonostante la brevità e la costante dialettica tra registro etnografico e stile autobiografico, le trenta pagine di *Divagazioni gattesche* sono perfettamente coerenti, al pari di *Incidenti di percorso*. E rappresentano un esempio luminoso di come conoscenza e sensibilità, rigore scientifico ed empatia possano aver ragione dell'apparente dicotomia tra soggettività e oggettività.

Oggi che va riemergendo la tendenza a ritenere che, per essere *scientifica*, un'opera nel campo delle scienze sociali debba essere fredda, anodina, oggettivista, nonché densa di locuzioni anglofone, la lezione di Clara appare in tutta la sua grandezza.

CLARA GALLINI
UN'ETNOLOGA DEL CONTEMPORANEO

Le scuse

Ringrazio con vigore e affetto gli amici dell'associazione, Vittoria De Palma, Marcello Massenzio, Adelina Talamonti, Gino Satta, Enrico Sarnelli e tutti gli altri per avermi invitato (molti colleghi avrebbero voluto essere legittimamente presenti). Li ringrazio per quanto hanno fatto e stanno facendo per ricordare i meriti di Clara. Avrei desiderato dedicare più tempo a questo impegno ma una resistente influenza mi ha spesso distratto, piccolo incidente di percorso di quelli che non prevediamo e che la saggia Clara ci invita a mettere in conto.

Spero di avere spazio nel mio intervento per concedermi il piacere di leggere brani dei suoi testi come un modo per mantenerla vicino e viva operante in me.

Un privilegio

Averla letta, conosciuta, studiata, frequentata come collega, aver ricevuto sempre pertinenti consigli, e puntute critiche, condiviso da vicino di casa cene e vino, politica e musica, passeggiate e curiosità. Aver

ritrovato impresso nella mia memoria visiva il suo volto quello dai tratti dolci e affettuosi dell'amica, quello dallo sguardo severo e interrogativo della collega talvolta irritata, costituisce un privilegio che si avverte in modo crescente con il passare del tempo, e tanto più in questi momenti in cui oltrepassata una soglia, di fronte ad un'assenza, ci si trova impegnati a ricomporre un impossibile ritratto, a rimettere insieme le tante vite, le tante voci, i tanti corpi di Clara, i tanti suoi testi: ognuno pensato e scritto in modo mirabile sia come opera che come documento, ovvero dotato di una speciale grazia: una duplice suggestione che un autore da Lei apprezzato come Stephen Greenblatt avrebbe definito composta per suscitare meraviglia e risonanza. Sì, direi quasi ciascuno dei suoi numerosi saggi si presenta ad un tempo come unico, originale, concluso nella interna organizzazione e struttura. Una meraviglia. Al tempo stessa questa intrinseca suggestione potenzia il testo di Clara anche in una direzione centrifuga, contestuale che solo di rado raggiungono le opere artistiche, quella di rappresentare in modo denso la dinamica culturale più generale e spingere il lettore in un impegno ancor più riflessivo sino a documentare o almeno evocare le forze, le premesse, le risorse concettuali, le contraddizioni dello stesso farsi della ricerca e della sua mediazione espressiva.

Un modo assai originale e autorevole quello di Clara di coniugare l'etnocentrismo critico di de Martino, il *turn* riflessivo dell'antropologia contemporanea, e l'interna eteroglossia, apertura su molteplici codici, signoreggiata da Clara come strumento conoscitivo: quella ricchezza polifonica, talvolta contrastiva, quell'effervescenza espressiva, narrativa e dialogica che la nostra collega cremasca aveva come spiccata dote personale. Forse perché animata da una tensione costante tra l'affermazione della propria autonomia e il desiderio sbilanciante di una radicale condivisione.

Sì vorrei essere chiaro ed esplicito nella mia enfasi. L'antropologia italiana ha conosciuto ma non valorizzato una figura come Cla-

ra Gallini capace di radicarsi con piglio innovativo nel dibattito nazionale e internazionale, un gigante per numero e qualità di compiuti studi originali, per produttiva irrequietezza, esemplare chiarezza espositiva, continuità di sperimentazione nella scrittura, apertura esplorativa di inediti campi a vantaggio dell'immaginazione antropologica, capacità di realizzare una pratica della teoria in grado di lievitare in modo apparentemente spontaneo, dai *concreta*, da questioni pratiche prese dalla cronaca (la croce nelle aule scolastiche), densi nuclei culturali, orizzonti interpretativi pertinenti ad un tempo al tema particolare in esame e allo sfondo e alla logica e dinamica culturale più generale implicata. Permettetemi di dirlo. Antropologa meravigliosa per la varietà dei temi esplorati, per la militanza della ricerca, per la sostanza etica della sua postura tenacemente anticelebrativa.

Allieva di Ernesto de Martino, sua interprete puntuale e accurata, Clara è stata considerata a buon diritto nella comunità degli antropologi la custode autorevole dell'ortodossia, o meglio l'interprete qualificata delle parole del maestro. Clara ha portato questo fardello assai gravoso (si direbbe un vero corpo a corpo) con lievità in quanto si è resa artefice di rilevanti dissonanze e risignificazioni. Sempre all'insegna di un doppio passo sul filo del rasoio, di adesione e di oltrepassamento. È stata libera potremmo dire nei confronti dello stesso monumento da lei costruito. Si pensi alla sintomatologia della Crisi della presenza che in Clara si presenta come un tratto già premodellato, convenzionale, ben inscritto nella dinamica rituale. Oppure si pensi alla valenza ludico festiva da lei rivendicata a pratiche rituali lette da de Martino invece in chiave di cura e di psicopatologia. Clara ha ribadito e approfondito alcuni nuclei teorici di de Martino (si pensi alla destorificazione). Al tempo stesso li ha aperti, messi alla prova della ricerca, desaturati, detotalizzati, li ha resi contemporanei specialmente rispetto all'impianto dello storicismo e alla scrittura del maestro come dramma storico. Anche rispetto al marxi-

smo e allo strutturalismo la sua posizione non appare, sempre più negli ultimi anni, ideologica ma pragmatica, euristica. Pur dando grande rilievo al metodo e ai concetti non amava discuterne in astratto, come dire che privi di un referente concreto di indagine si sarebbe rischiato di confondere i problemi di conoscenza con l'estetizzazione della teoria. Neppure amava aderire a programmi di ricerca come fu per l'antropologia riflessiva, di cui pur apprezzava molte pratiche. L'autonomia del ricercatore era un bene da difendere e valorizzare in primo luogo come salvaguardia della libertà individuale. Piuttosto che colludere con vecchi e nuovi conformismi accademici e sottese egemonie, il ricercatore doveva riservarsi sempre la possibilità di operare sincretismi, prendere parti e tratti di una teoria per farne con rigore un uso critico, vero destino della ricerca. Questa propensione all'antropologia dinamica (ricordiamo il dialogo intenso con Vittorio Lanternari), al pragmatismo come enfasi sugli usi sociali dei modelli e dei concetti credo che sia un nucleo poco esplorato dell'operare di Clara. Spero di avere tempo di tornarci in conclusione.

Scrittura sperimentale

Qui mi limiterò a riflettere sulla Scrittura sperimentale degli ultimi anni pensata e potenziata, a mio avviso, tempo prima in Clara, anche grazie all'impegno da lei assunto per la cura dell'opera postuma incompleta di de Martino, *La fine del Mondo*, "Un libro summa" come lo definisce, e di *Le note di campo*, sempre di de Martino; un impegno convergente sul tema della scrittura scientifica, un dover necessariamente riflettere sul rapporto tra la ricerca e le forme espressive che la sostanziano agli occhi dei fruitori. Che questo suo impegno dato tra gli anni '70 e '90 in sintonia con i rivolgimenti sperimentali della scrittura etnografica coincida con la frequentazione assai produttiva a livello creativo dell'amico e collega poligrafo Marc Soriano, non è un caso.

Ho definito tempo fa de Martino in materia di uso dei mezzi espressivi nella scrittura scientifica un *consapevole interventista*, nel senso che la sua concezione della ricerca non lasciava spazio ad alcuna collusione con ingenuità e fraintendimenti di matrice positivista. Come sappiamo da tempo, poco prima di partire per la spedizione in Lucania del 1953 de Martino chiarisce i suoi punti di riferimento. «ciò di cui abbiamo bisogno è un'opera che abbia l'efficacia, l'unità e il colore di *Cristo si è fermato ad Eboli* e che, al tempo stesso, sia opera di scienza non di letteratura» (*Il Rinascimento d'Italia* 15.5.1952 in Gallini 1995: 38).

Il prodotto di un'indagine per de Martino non è mai il dato grezzo, la presunta nuda datità. De Martino valorizza la ricerca configurata come procedimento che renda intellegibile l'oggetto sottoposto al vaglio dell'analisi. Ridonare al vuoto di senso un sistema cultura pertinente. Qualsiasi suo libro, o articolo estemporaneo (anche le sue note di viaggio, lo abbiamo scoperto grazie proprio al confronto che Clara Gallini ha fatto con *i Tacuini*) è frutto di una sapiente organizzazione ad un tempo teorica e narrativa (come del resto la sua scrittura non è mai sciatta e l'immediatezza del tratto emozionale è un ricercato effetto stilistico).

Sebbene la sua scrittura e i suoi riferimenti mostrino l'alto gradimento di considerazione che attribuisce alla necessità di potenziare il discorso scientifico sul piano espressivo, de Martino paventa ripetutamente la riduzione della ricerca a letteratura. Si serve di materiali letterari per evidenziare aspetti irrilevanti dalle ricerche scientifiche, ma dichiara di continuo la sua differenza soprattutto rispetto ad autori come Eliade o Kerenyi, per non dire Pavese, ritenuti letterati che si dissimulano (cfr. Angelini 1986)

De Martino in sostanza sottolinea la distanza da mantenere con la letteratura ma non intende rinunciare agli stratagemmi retorici e soprattutto narrativi che possono sostenere l'interpretazione,

ovvero la mediazione della presenza, la necessita di levare alta e chiara la voce per rendere problema storico intellegibile un altrimenti mero dato dell'esperienza, per incrementare un processo di consapevolezza che rischiari l'azione, un riscatto culturale nei confronti di un negativo della storia ma da presentare irrelato.

Come dire che de Martino non avrebbe gradito una rappresentazione debole dei temi a lui cari. E cioè un'immagine che non fosse già costruita come problema storico; una narrazione senza fondamento valoriale che consentisse una molteplicità di punti di fuga interpretativi. Si ricordi a riguardo la polemica che de Martino avvia in modo diretto nei confronti del Neorealismo, accusandolo di «sollevare il polverone degli stracci, la pura e semplice messa in scena della miseria otterrà forse effetti di commozione, ma isola la miseria in un vuoto di significazioni» (Gallini 1995: 41).

Clara aderisce a questa concezione demartiniana ma come suo solito con libertà e creatività inscrivendovi aria e contemporaneità, ovvero scardinandone alcuni effetti saturanti, divenuti inattuali come la distanza assai drammatizzata in de Martino tra i soggetti della ricerca, ovvero il dramma dell'etnologo. Nella scrittura di Clara resta forte la costruzione dell'oggetto e la direzione interpretativa (si parte sempre da un problema vicino al senso comune e sempre nelle prime pagine si espone la prospettiva che consentirà una volta spiegata di sottoporre a revisione le categorie interpretative di partenza, come vuole la missione dell'incontro etnografico) ma lo statuto del ricercatore in Clara non lo rende soggetto a se stante, la sua consapevolezza non è data a priori collocandola all'apice della storia, è invece sorvegliata e negoziata con il lettore pagina dopo pagina richiamando a condivisione eventi, relazioni, argomentazioni.

Nell'introduzione a *La fine del mondo*, Clara definisce lo stile di de Martino anche per prenderne distanza. Laddove il maestro omologa forme di esperienza e rende totalizzante l'effetto di coeren-

za della sua prospettiva unitaria, Clara scioglie e non si identifica con lo sciamano salvifico, e tantomeno come vedremo la sua scrittura si anima del dramma storico. Ecco la tesi esemplare di Clara che vale leggere in modo completo:

l'esperienza magico-religiosa è per de Martino il prodotto di un dramma storico. Col termine 'dramma' (così anche si intitola un capitolo de *Il Mondo Magico*) egli intende assieme A la dinamica dei complessi momenti che vanno da crisi a riscatto culturale e B la particolare connotazione psicologica che ad essi si sottende. La sua pagina, dal pathos così intenso, vibra anch'essa delle stesse note emozionali che egli attribuisce come caratteristiche costanti proprie del "visuto" del primitivo e del contadino lucano. Sempre precario, per loro il rapporto io-mondo si costituirebbe e ricostituirebbe a partire da esperienze di così intensa labilità, da comportare come reale il rischio di uno sciogliersi della persona nelle voci e nei movimenti di natura (questo, in particolare, in *Il mondo Magico*) o di trovarsi travolti da un catastrofico crollo degli oggetti che compongono l'ordine culturale del mondo [...].

La pagina di de Martino – scrive ancora Clara – è anche il luogo dove si dispiega quello stesso 'dramma storico', per cui lo sciamano discende fino agli abissi della crisi, per recuperarla ma anche per controllarla entro forme comunicabili e socializzabili. Catabasi e anabasi. In questa duplice operazione di discesa negli abissi e di ritorno col magico talismano si opererebbe un processo culturale, in cui la costruzione storica dello sciamano si differenzerebbe dall'analisi storiografica dello studioso solo in virtù dei diversi gradi di consapevolezza raggiunti dall'uno e dell'altro. [Clara ritiene] tanto affascinante quanto irrimediabilmente datata e soprattutto politicamente equivoca – la dimensione di un personaggio che afferma la necessità di un esorcismo solenne da operarsi in nome della Ragione, di quei fantasmi da lui stessi creati. Ci basti aver individuato una caratteristica dimensione del rapporto soggetto-oggetto della ricerca, che distingue lo stile demartiniano non certo solo da quello anodino degli etnologi italiani suoi contemporanei, ma anche da quello della più parte dei colleghi d'oltralpe. (de Martino 1977, p. XXXI).

È esplicito in quest'ultima considerazione come Clara coltivi precocemente distanza non solo verso la scrittura (enfatica e salvifica) di de Martino ma anche verso quella piatta, lo stile anodino, dei suoi colleghi. Rivendicò infatti alla ricerca un esito comunicativo come scelta antinaturalistica ma anche una esplorazione di percorsi interpretativi e politici sostenuti e valorizzata grazie a modalità espressive audaci.

La posizione di Clara è audace perché come vedremo con la scelta di rappresentare e interpretare il "concreto" sfiora il rischio paventato da de Martino, per operare in sostanza un'inedita e contemporanea mediazione.

Acutamente Marcello Massenzio (Massenzio 2017) ricorda dal carteggio di Clara con Marc Soriano, come questo ultimo la ritragga come colta e dalla spiccata curiosità e *bizarrierie*, e ne celebri la intima condivisione.

Clara ravvisa il sigillo della propria identità intellettuale nella *bizarrierie*, 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-*bizarrierie* si manifesta nella tendenza a sperimentare, alimentata da un'insaziabile curiosità intellettuale. La *bizarrierie* 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 usate 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. [...] 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”.

Mi ha colpito proprio una loro identificazione in una sperimentazione testuale che viene fissata da Marc Soriano quando si sente bene interpretato da Clara e nello scrivere al collega medievista Jean-Claude Schmitt il 15 maggio 1981 usa una categoria ossimorica che avrà un notevole successo anche grazie a James Clifford. Finzioni vere, un genere ambiguo e sperimentale tra la saggistica e la narrativa. Chiarisce Soriano: «un passaggio al limite e che parte da documenti autentici; [Clara Gallini] aveva anche percepito il senso di questo genere ambiguo “che ho scelto a metà tra il critico e il racconto”».

Siamo in anticipo con il movimento di *Writing culture* del 1985, ma in sintonia con altri antropologi interessati alla scrittura sperimentale.

Le astuzie del marginale e dell'etnologo

Di queste *finzioni vere* il libro *CyberSpider* ne conta molte. Si legga ad esempio *Un'Etnologa nella rete* una ricerca su quanto avviene sul web, sulla lettere trappole di improbabili ambasciatori africani (si riveleranno reti olandesi) o vedove di Capi di Stato che ti invitano a condividere tesori a patto di rivelare i tuoi segreti bancari. Una indagine che vede il ricercatore giocare nella ragnatela in ruoli diversi, spingersi in una attiva provocazione per capire da dove vengano queste missive, chi le fabbrichi, quale immagine di Africa e della rete rivelino, quale prefigurazione di relazioni future (chi è il ragno e chi la mosca?) lasciano immaginare questi giochi di identità camuffate.

La ricerca nelle mani di Clara si trasforma in un avvincente romanzo epistolare, una spystory dall'incerto finale che mostra come il ricercatore ami mettersi in gioco, farci sapere che in alcune fasi si sente catturato in «una storia perversa» («Mi sento una puttana elettronica», Gallini, 2004: 61, 64) attratta come è dalle astuzie dei marginali, le *tattiche* di de Certeau, come se fosse intorno al banchetto delle tre carte in una giornata di fiera. Una vicenda di molto contemporanea che rivela anche i tratti della lunga durata culturale.

CyberSpider è una *finzione vera* all'insegna di una scrittura sperimentale in grado non solo di mostrare come sia avvincente la ricerca ma anche come sia possibile e proficuo problematizzare con respiro antropologico banali spam che riceviamo ogni giorno.

Merita di farne un altro di esempio della sua visione della conoscenza come una procedura irta di questioni etiche, che richiede al pari del rigore scientifico una postura ludica creativa, anche in fase di scrittura. *Impossibili telefonici congiungimenti*, è un testo, forse il più audace nella sperimentazione, da lei stessa definito dalle «incerte demarcazioni tra rito, gioco e follia». Una sceneggiatura godibilissima di situazioni che si danno al telefono non ancora cellulare, una trascrizione di quella che Goffman avrebbe definito la risciacquatura della vita quotidiana, ciò che viviamo o sentiamo ma evitiamo di analizzare, una rappresentazione surreale tra l'etnometodologia e *Diario minimo* di Eco, dove l'etnografia si rigenera denunciando l'opacità del corpo reso invisibile o solo presupposto dietro il mezzo telefonico. Si legga il *vibratore telefonico* a p. 137, come esercizio etnografico e letterario. Incredibile. Ecco Clara mostrarsi rilevatrice e produttrice di mondi variopinti mirabili.

Tutto il volume è un'etnografia micrologica dove «casi singoli e minuti, piccole porzioni di mondi che per uscire dall'opacità e rendersi intellegibili richiedono la messa in atto, e forse l'invenzione, di strumenti simili a quelli miniaturizzati. Minimalista definirei – scri-

ve Clara – questo tipo di etnografia, risposta alla crisi dei paradigmi forti e anche della pluralizzazione culturale estrema».

Un ritrovare il senso dell'etnografia nelle meraviglie di quel "concreto" che scrive sempre Clara tra virgolette e le consente di reinserire, i soggetti sociali deboli, le cose e il corpo e le relazioni effettive che la comunicazione contemporanea tende vieppiù a rendere irrilevanti.

Questa dichiarazione a favore del minimalismo a mio avviso va letta come interna a quel riconoscersi pragmatica da parte di Clara come scelta forse anche di ripiego e resistenziale.

Un pragmatismo vissuto, non dichiarato per tale, praticato in libertà e intriso di ermeneutica: amore per il sincretismo. Che mi sembra lo stile conoscitivo che Clara accentua di fatto negli ultimi studi.

Le *finzioni vere* fanno parte di questa concezione. Sono un effetto di un posizionamento dissonante, dissemico, straniato che possiamo meglio comprendere grazie al testo autobiografico *Incidenti di percorso* e alla centralità conquistata dal tema inedito dell'ambivalenza, a tutti noi amici esemplarmente rappresentata nella duplice immagine di Clara, gelosa della sua autonomia decisionale, valore supremo, al pari della *libertà con*, della sua voglia di condividere, solare, ospitale, oblativa.

È qui che entra in campo come traccia autobiografica l'ambivalenza. Clara ce ne parla in modo ricorrente nel testo.

All'università di Cagliari, assistente di de Martino, indossa calze di filanca colorate a scacchi, come provocazione provinciale e sessantottina.

Col mio corpo non ho mai avuto un buon rapporto. Un corpo che governo solo in parte e forse anche male, per molte insite contraddizioni a partire da quella ribelle voglia di sapere che talvolta

mi faceva uscire dal gioco e formulare dei ‘perché’ destinati a rimanere senza risposta. Già a quei tempi, ero quell’insieme di obbedienza e di ribellione che non sono mai riuscita a comporre in tutti i particolari. Tra libertà e controllo era un difficile equilibrio da trovare, e sempre lo cercai con difficoltà. La costruzione di un’autonomia decisionale è stata un difficile percorso. E ancora non sappiamo cosa sia e se l’abbia raggiunta (Gallini, 2016: 231).

Fino all’ultimo ricercatrice

La scrittura su fonti biografiche e di dialogo era stata da tempo sperimentata da Clara, *Il diario del Parroco*, *Intervista a Maria* ecc. Ma nei testi autobiografici l’oggetto del suo osservare etnografico diviene proprio lei in situazione di cambiamento di identità (*Da Crema a Cagliari*)¹, e in *Incidenti di percorso* di malattia e di cure medi-

1 Alberto Sobrero scrive nell’introduzione a *l’Uomo*: «Inutile dire che il racconto di Clara Gallini, *Da Crema a Cagliari*, sia stato in questo volume la mia lettura preferita. Per odio ai superlativi, per natura loro esagerati, non dirò che è bellissimo, ma è molto, molto bello. È il racconto di come può accadere che a una ragazza degli anni Trenta, nata nel profondo nord, a Crema, provincia di Cremona, area lombarda, alunna di una scuola di suore a Lodi (“perché il classico a Crema non c’era e si andava a Lodi su uno dei due autobus, il *Fulmine* e il *Quadrato*, che regolarmente si fermavano alla Talpa e noi dovevamo scendere a spingere”) e poi studentessa universitaria a Milano, ospitata nel *Liceo Regale delle Fanciulle*, diventi una antropologa illustre, e di come accada che si sia “sprovvincializzata” a Cagliari (a Cagliari! alla fine degli anni Cinquanta!), dove militari, docenti e impiegati postali andavano solo per punizione [...]. I tempi del breve saggio che Clara Gallini ci offre sono i tempi del ricordo, e il ricordo ha tempi strani: il presente si confonde con il passato, il futuro richiede il futuro anteriore, l’imperfetto è il tempo dominante, tempo di altri mondi più che di altri periodi. Chi ama leggere Virginia Woolf ne sa qualcosa. Quando ho letto questo saggio per la prima volta mi sono augurato che Clara potesse continuare a scrivere della sua vita da antropologa, delle sue ricerche, dei suoi libri e dei riconoscimenti avuti. Il saggio mi sembrava interrotto sul più bello. Poi l’ho riletto più volte e mi sono reso conto che va bene così, con le storie di famiglia appena accennate. La storia è completa, o per lo meno il resto della storia, della lunga storia intellettuale di Clara, ora che

che. Lei bambina a Crema, lei paziente impaziente tra nipoti premurose, in dialogo con una badante, o dentro la cornice di una medicina che sembra intenta a controllare

Una scrittura eteroglossa aperta, dialogica, responsiva, interrogativa che si contrappone alla cancellazione del corpo, della voce, alla rimozione della mediazione operata ai danni dei soggetti deboli della relazione. Specialmente oggi che la mediazione si fa tecnologica e che lo slogan di McLuhan *Il medium è il messaggio* rende ancora più inesistente il soggetto, la soggettività, l'individualità.

Il libro *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, esordisce a pag. 10 descrivendo un'opera di artigianato che il lettore scopre in copertina e che si riferisce ad una nota stampa popolare *la scala della vita*. Si mostra una medesima donna cambiare lineamenti, postura, abito e oggetti quotidiani nel passaggio delle diverse età da giovane ad anziana, rappresentate come salita e discesa dei gradini

Clara dichiara di averne avuto in casa anche un'altra versione che si è rotta in piccolissimi pezzi non ricomponibili. La rottura di questo oggetto d'affezione segna simbolicamente nel testo il passaggio alla vera storia. Ha appena il tempo di ricordare le donne sarde che un tempo portavano i canterani al mondezzaio ricoperti di tappeti ben ricamanti «in un glorioso incedere che trasformava in parata trionfale un lavoro merdoso e maleolente». Ed ora è pronta a dichiarare la missione del suo libro: «Sono sola a raccontarvi la storia della mia discesa fino all'ultimo gradino. Ora sono vecchia – una parola che non usa più, resa orrorosa da quel linguaggio renziano che esorta alla rottamazione di quanto non sarebbe giovanile. Vecchia e malata, con i postumi di vari interventi salvifici che mi hanno lasciato lucida e smemorata».

Avvio drammatico e impietoso, contrastato però dalla vitale presenza dell'io narrante, nel patto realizzato con l'autore, e dal ri-

abbiamo letto queste pagine, lo comprendiamo meglio».

corso a distanziamenti ironici. La scrittura autobiografica autorizza Clara ad esplorare la cifra dell'ambivalenza come strumento concettuale per cogliere le sfumature del suo rapporto con il mondo e rendercelo culturalmente verosimile, comprensibile, suggestivo. Contraddice il suo dirsi *vecchia decrepita*, perché con vigile piglio autoriale narra in punta di penna senza paludamenti della costruzione del suo corpo da paziente e del suo vissuto di attiva infaticabile resistente, se non nelle azioni almeno nelle visioni rinarrate, nella produzione di immaginario. L'ambivalenza dichiarata e praticata consente anche iscrizioni ironiche ed autoironiche dentro una cornice realistica, una descrizione dettagliata e densa.

È interessante notare che questo suo far transitare l'analisi culturale dal sé al mondo esterno e viceversa in un gioco di rimandi continui, necessiti di un appoggio visivo, trovi un vero sostegno simbolico in un oggetto affettivo ed esemplare che evoca con fatalismo il destino esistenziale di tutti, *la scala della vita*, un oggetto andato in mille pezzi, preannuncio della malattia e dell'imminente comparsa dell'ultimo gradino; (fine della scala della vita) avvertimento di ben altra irrimediabile fine; un oggetto capace di contenere un'immagine dialettica (Benjamin), di farci fare pensare la vita come un viaggio nel passato e nel futuro. È quanto l'incipit promette e il libro realizza.

A pag. 73 Clara ci mostra come all'origine dell'ambivalenza vi sia un doppio vissuto: di sdoppiamento culturale e fisico, una ferita, uno straniamento fisico trasformato con duro esercizio e non senza dolore in una postura conoscitiva quanto mai brillante, efficace e ironica. «Per anni ho portato le treccine... Me le faceva sempre mia madre come segnale di "appartenenza"». Clara vi dovrà rinunciare ponendo fine con la giovinezza a quella armonica e vezzosa biforcazione della pettinatura. Questo evento nel testo entra in cadenza con la narrazione flash di altri sdoppiamenti di ben diversa valenza. La doppia appartenenza familiare tra Milano e Crema, viene immagina-

ta come «[l'] ambivalenza di origine [...]. Che abbia a che fare col mio vederci doppio, incorreggibile ambivalenza che mi ha accompagnato per tutta la vita? Con la malattia e l'abbassamento della vista si è ora accentuato il difetto di uno strabismo bilaterale convergente. Operata già da adolescente, per tutta la vita avrei visto due immagini indipendenti». E qui parte l'elenco di soprannomi subiti: Quattrocchi, Malmostosa, Camillo Benzon, che erano effetto non tanto del suo guardare doppio quanto della percezione degli altri su di lei e il suo guardare sbieco. Rispetto alla sorella più estroflessa nel veicolare i sentimenti negativi lei sottolinea «non fu mai facile, per me, buttar fuori dolori e gioie».

Ancora un esempio (pag. 94 e sgg.) della sua ambivalenza gestita con profitto culturale ce lo offre l'evocazione della *Gatacorgna*. Un'Orrida fisicità, un mostro, un essere fantastico che per Clara presenta il volto seducente di un meraviglioso enigma. Nella sua memoria ha vivido il ricordo delle voci e del segno di una zampata fantasmatica lasciata sulle scale della abitazione di Clara a Crema. È La gatacorgna, è un personaggio da racconto fiabesco dell'infanzia di Clara, che più volte rievcherà. Uno strumento per incutere timore e controllo in una bambina "ribelle", quale Clara si descrive negli occhi di una madre forte che usava la Gatacorogna per spaventarla con una mostruosa punizione. Si direbbe che la figlia ormai antropologa nel testo si vendichi della madre punitiva: non è così, il fantastico ha delle ragioni che la ragione non conosce, si potrebbe dire. Clara scrive «Quello che allora non sapevo, e oggi mi è più chiaro, è che nella fiaba la Catacorgna e la madre sono la stessa persona. Il procedimento retorico le aveva semplicemente sdoppiate». Il mostro era anche un essere misterioso che offriva un eccesso di fantastico non del tutto sottomesso a fini di potere e di controllo. «Io ero anche una bambina ribelle, e sapevo molto bene che lì proprio nel centro dell'orrore, potevano anche starci meraviglia e gioco. Del tutto insignificante

mi pareva la ragione, etica e immediata, per cui la bambina della storia doveva essere punita dalla Gatacorgna in quel modo terribile – il che dimostra come il «meraviglioso» della favola la vinca sulla ragion pedagogica della sua “morale”. Ed «è per questo che a noi bambine piaceva moltissimo riprodurre scenicamente proprio il personaggio della Gatacorgna, colle sue varie voci e i suoi gesti, fino al gran balzo e alla sgrinfata finale».

Come non rintracciare in questa apertura al fantastico, al meraviglioso, questa torsione precocemente esperita verso la sempre possibile ulteriorità di usi e di interpretazioni, come una costante ermeneutica esplorata da Clara, in alternativa a letture cupe e a senso unico dei fatti sociali (si pensi alla contrapposizione esegetica della Ballerina Variopinta, carnevale di donne rispetto al tarantismo delle Terre del Rimorso). Clara anticipando i *cultural studies* riesce cogliere negli usi di fenomeni culturali di matrice egemonica la *sgrinfata* del ribelle: ricercare anche nel negativo le possibili vie di uscita significa rendere l'immaginario, il potere di chi non ha potere, il contro controllo dei deboli, la resistenza attiva, mai del tutto sopprimibile.

Concludo con un omaggio allo stile complesso e pragmatico a cui Clara è rimasta nel tempo fedele: un riferimento al posizionamento che Palumbo direbbe dissemico. In *Da Crema a Cagliari* scritto per *L'uomo* Clara afferma: «la mia posizione è sempre stata più pragmatica e relativamente diversa e isolata rispetto agli altri. Non so quanti se ne siano accorti e non so quante ragioni di conoscenza e quante di potere abbiano influito sul plasmarsi di una carriera che fu anche una relativa esclusione da un mondo che sentivo solo in parte mio». Una rivendicazione di differenza che segnala un suo modo sorvegliato e riflessivo di vivere le appartenenze, che tanto contano nell'università. Prudenza? No, piuttosto un invito a ritrovarsi non in astratto sui valori ma ad accertare nella condivisione proclamata la loro messa in atto nelle pratiche.

Bibliografia

- Angelini P., *L'immaginario malato*, in «La ricerca folklorica», 13 (1986), pp. 39-56.
- De Martino E., *La fine del mondo*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Torino, Einaudi, 1977
- De Martino E., *Note di campo*, a cura di C. Gallini, Lecce, Argo, 1995
- Gallini C., *Cyberspiders. Un'etnologa nella rete*, Roma, Manifestolibri, 2004
- Gallini C., *Da Crema a Cagliari*, in «L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo» 1-2 (2012), pp. 43-49
- Gallini C., *Incidenti di percorso. Autobiografia di una malattia*, Roma, Nottetempo, 2016.
- Massenzio M., *La bizzarre meravigliosa*, in «Nostos», 2 (2017), pp. 13-24.

UN FILONE SPECIFICO DI STUDI NELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE ITALIANA

Non intendiamo qui ripercorrere la storia degli studi demo-etno-antropologici italiani, che è complessa e caratterizzata da un intrecciarsi di varie metodologie. Vogliamo limitare il campo all'analisi di un unico complesso, relativamente unitario, di metodi e di ricerche. Cercheremo infatti di cercare di individuare se all'interno della nostra eterogenea tradizione di studi esista una qualche sorta di specificità, che possa essere utilmente utilizzata per un ulteriore avanzamento della disciplina¹.

Questa specificità esiste, ed è individuabile entro un preciso filone di ricerca, a mio avviso estremamente propositivo, fortemente radicato nella nostra realtà sociale e culturale ed anche, sotto certi aspetti, innovativo rispetto alle tendenze di un contesto internazionale, che talvolta è giunto anche dopo di noi (e spesso ignorandoci)

¹ Tra i contributi più recenti: M. Squillacciotti, *Per una storia dell'antropologia culturale italiana* (bibliografia), in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Stampatori Ed., 1975; B. Bernardi, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, VI edizione, Milano, Angeli, 1978; *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, (2 voll. di interventi a carattere storico e teorico), Milano, Angeli, 1980.

ad affrontare problematiche affini. Detto in breve ed in prima approssimazione, è un filone di ricerca che privilegia lo studio delle dinamiche culturali nel quadro di un'ottica di classe, che tiene conto dell'esistenza di dislivelli di potere materiale e culturale – e che rivolge particolare interesse allo studio delle espressioni culturali delle classi subalterne. Come ho detto, questo filone non esaurisce certo il complesso quadro della nostra produzione antropologica, specie di quest'ultimo decennio. Ma ha indubbiamente segnato il risveglio – sorta di nuova nascita – dell'antropologia italiana nel primo dopoguerra, e negli anni seguenti si è vigorosamente affermato non nel senso della creazione di una “scuola” specifica, ma in quello più reale di una proposta cui diversi settori della nostra cultura avrebbero fatto riferimento. Ed è di esso che soprattutto parlerò in questa relazione.

Le origini culturali di questo indirizzo di studi sono riconducibili a una nostra specifica tradizione politica, più che ad imprevisti dalle antropologie di altre nazioni. In particolare, il problema delle dinamiche culturali, dei dislivelli di classe e dei rapporti città-campagna è del tutto indipendente (ed anche politicamente meno revisionista) dai discorsi di un Redfield. Il riferimento primario è invece ad Antonio Gramsci, il nostro grande pensatore ed uomo politico, la cui importanza nella storia del marxismo comincia da qualche anno ad essere riconosciuta anche all'estero. Tempestivamente Gramsci si pose il problema dei rapporti tra cultura dominante e cultura subalterna, nel quadro di una visione politica che assegnava un ruolo di non secondaria importanza agli intellettuali e al problema della coscienza di classe. Quella parte dei nostri studi che ripensò in chiave antropologica il pensiero gramsciano si trovò quindi da subito – e, va riconosciuto, in notevole anticipo rispetto a quanto sarebbe più tardi avvenuto in Francia o in Inghilterra e infine negli Stati Uniti – ad affrontare il problema dei rapporti tra antropologia e marxismo.

Sono costretta qui ad accennare in breve a quanto richiederebbe una analisi ben più approfondita: la questione delle origini (che fu politica e filosofica, nel quadro dei grandi movimenti sociali che si verificarono in Italia nel dopoguerra) di questo nostro specifico filone di studi antropologici, e la questione, dibattutissima ed ancora aperta, di che cosa si debba intendere per marxismo e per antropologia: se si debba riconoscere a ciascun campo una sua autonomia di metodo o se entrambi debbano essere ricondotti a un'ipotesi di lettura globalistica del fatto sociale, che finalmente riassuma in sé le diversità dei due approcci. Quanto mi importa qui sottolineare è la ricchezza propositiva di tutta questa problematica, che caratterizza ormai un trentennio di storia di una parte dei nostri studi antropologici, e che proprio in virtù di una sua aspirazione ad agganciarsi a una realtà pratica e attuale, è stata in grado di suscitare dibattiti e interessi anche al di fuori del ristretto campo degli studi specialistici.

Per capire origine e forma di questo filone di studi bisognerebbe anche ripercorrere criticamente l'evolversi delle nostre scienze umane, a partire dall'epoca positivistica fino agli anni tra le due guerre. A parte un'importante eccezione – il manuale di Cirese sulla storia dei nostri studi di folclore – è questo un lavoro che comincia ad essere fatto solo in questi ultimissimi anni, segnati anche da un generale affacciarsi della necessità di un ripensamento delle origini storiche della nostra cultura. Rimando a questi lavori chi desideri una maggiore informazione su argomenti, che peraltro non sono ancora giunti a un completo livello di sistematizzazione.

Come indicazione molto approssimativa, dirò che tra le due guerre i settori di studi da noi maggiormente coltivati furono due: il folclore – con attenzione prevalente, anche se non esclusiva, allo studio della letteratura e della poesia popolare – e l'etnologia – con stretti agganci all'antropologia fisica e ricerche sul campo soprattutto nelle colonie italiane. Ma in particolare questi ultimi studi, per quanto abbiano anche dato dei risultati onesti sul piano di un buon

descrittivismo, non raggiunsero quasi mai un carattere di propositività problematica. È stato giustamente attribuito alla limitatezza della nostra esperienza coloniale il fatto che in Italia la tradizione etnoantropologica sia stata così debole e in ritardo. Fu comunque un'etnologia non priva di compromissioni con la pratica politica (adesione formale al fascismo) e quanto ai metodi prevalentemente dipendente dagli studi tedeschi, specie quanto all'accettazione delle teorie diffusioniste e dei cicli culturali.

In questo quadro, si distingue una grossa personalità di rilievo, senza la quale sarebbe impensabile l'ulteriore revival dei nostri studi antropologici: Raffaele Pettazzoni che condusse una lunga e isolata battaglia per indirizzare in modo diverso i nostri studi etnologici. In un certo senso erede della grande tradizione evoluzionistica degli "etnologi da tavolino", univa a una grande conoscenza del mondo classico un'altrettanto ricca informazione sulla cultura dei popoli primitivi. Il suo fu un evoluzionismo molto aggiornato, nel senso che il metodo comparativo – cui faceva ricorso e che sempre sostenne come importante necessità metodologica – diventava duttile strumento per la comprensione di somiglianze e differenze culturali che dovevano essere ricondotte al complesso variare dei processi storici.

Suo campo preferenziale fu la storia delle religioni, laicamente intesa, nel senso che per lui le forme delle credenze e dei rituali variavano strettamente in rapporto al variare delle condizioni materiali di una società data. Questa potrà sembrare una tesi abbastanza ovvia se contestualizzata rispetto ai risultati allora raggiunti dall'etnologia francese o dall'antropologia sociale britannica circa il problema dell'origine sociale del fatto religioso. Ma non era neppure così scontato nel campo degli studi storico-religiosi, specie quando si toccava il problema delle cosiddette religioni superiori e dell'origine del monoteismo. A maggior ragione blocchi e difficoltà di ordine teologico intervenivano in Italia, nel senso che la politica culturale del Vaticano appoggiò fortemente la presenza di un gruppo di seguaci della

“scuola di Vienna” (il cui leader era Padre Schmidt), che tentava di dimostrare, sulla scorta di una di storta documentazione etnografica, l’esistenza di un “monoteismo primordiale”. La battaglia di Pettazzoni per sostenere l’origine storica del monoteismo – da contestualizzarsi nel quadro della storia nazionale di Israele – fu lunga e dura, comunque caratterizzata, da parte sua, da un livello di erudizione particolarmente alto.

Su un piano culturale più generale, l’influsso di Pettazzoni può essere valutato in diverse direzioni. Anzitutto, vennero poste le basi per uno studio e un insegnamento di storia delle religioni di tipo aconfessionale e fondato su un metodo comparativo che implicitamente sottraeva al cristianesimo il primato dell’unica “vera” religione. Inoltre, va riconosciuta anche – seppure non esclusivamente – a un’eredità pettazzoniana la predilezione dei nostri ulteriori studi antropologici per la tematica della religione, della magia, del sacro.

Quest’ultima caratteristica non va però ricondotta solo a tale matrice. Giocò su di essa – e in misura forse ancor più determinante – la particolare origine dei nostri studi antropologici del primo dopoguerra, che fu essenzialmente filosofica. Fu insomma la storia delle idee quella che avrebbe soprattutto interessato e sarebbe diventata punto di riferimento problematico nel quadro dello studio dei rapporti tra cultura e classe sociale. È sintomatico infatti che, specie nei nostri studi di folklore, sia stato a lungo quasi totalmente assente l’interesse per quella “cultura materiale” che in molte altre nazioni europee costituisce un’importantissima, e talvolta esclusiva, branca di ricerca. Ma sarebbe anche semplicistico tacciare, per questo, i nostri studi di idealismo. Magia e religione, credenze e rituali, furono considerati punti di “répère” significativi per due scopi diversi ma interrelati da un lato: mettere in causa le pretese etnocentriche della cultura borghese occidentale e dall’altro accedere alla conoscenza di mondi culturali diversi, dotati di ragioni proprie, che si confrontavano anche in modo antagonistico con i tratti essenziali delle culture

dominanti.

Il primo antecedente degno di rilievo della rinascita, in senso problematico e propositivo, dei nostri studi antropologici è rappresentato dalla quasi contemporanea pubblicazione, nel 1941, di due libri: *Naturalismo e Storicismo* di Ernesto De Martino e *I primitivi* di Remo Cantoni². Il loro approccio allo studio dell'orizzonte magico-religioso delle culture primitive è molto diverso, come molto diverse sono le matrici culturali di questi studiosi. Comune a entrambi è però una tensione etico-politica di tipo nuovo, che li porta a considerare la conoscenza della cultura dei primitivi come elemento di scandalo e di denuncia dei limiti etnocentrici del pensiero occidentale, non per rifugiarsi in un primitivismo di evasione, ma per rivedere entro termini critici la nostra cultura. Cassirer e Lévy Bruhl vengono rivisitati secondo angolazioni diverse, più o meno critiche.

All'approccio più espositivo di Cantoni si contrappone la forte e discussa originalità di De Martino, filosofo crociano eterodosso, che si manifesterà soprattutto nel secondo libro, *Il Mondo Magico*³ (1948). In esso si pone il problema della realtà dei poteri magici nell'ambito di contesti culturali storicamente determinati. Egli non denega questa realtà, che riconduce all'esistenza di un particolare tipo di rapporto tra uomo e natura, che ancora non conoscerebbe il porsi di un "io" strutturato: tale strutturazione si realizzerebbe solo quando, sul piano sociale ed economico, siano state raggiunte condizioni di una minore precarietà esistenziali. I poteri magici dunque esisterebbero, ma sarebbero parte di un determinato "mondo magico" storicamente condizionato, mentre la cultura occidentale, con la sua proposta di un altro tipo di ragione, li avrebbe marginalizzati nel

2 Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941 (ms 1940); Remo Cantoni, *I primitivi*, Milano, Garzanti, 1941.

3 Ernesto De Martino. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948; successivamente ristampato da Boringhieri, Torino.

corso di una più che millenaria battaglia a favore di un approccio più scientifico al reale.

Il libro di De Martino fu molto discusso in quegli anni, più per le sue implicazioni filosofiche che per la documentazione etnografica di riferimento. Fu importante perché segnò un primo momento di revisione critica, e anche dissacrante, dei presupposti della filosofia di Benedetto Croce, che a lungo avevano dominato i nostri studi e che, con la sua impostazione idealistica, aveva tra l'altro comportato la chiusura, da parte della nostra cultura, agli studi antropologici e sociologici. È vero che i termini del contendere ebbero solo risonanza interna alla nostra nazione, perché interni erano i principali interlocutori teorici. Ma fu per noi una tappa fondamentale. Né possiamo dire secondario il problema toccato, che probabilmente potrebbe essere rimeditato anche oggi, quando le ricerche sui poteri extra-sensoriali sembrano acquistare sempre più rilievo anche pratico.

In questo libro, De Martino introduce per la prima volta il concetto di "crisi della presenza". Crisi della presenza sarebbe il rischio di perdere il rapporto tra se stessi e il mondo, in una fine che metta radicalmente in causa sia il proprio io strutturato sia il suo nesso con la realtà oggettuale, sociale e pratica esterna ad esso. Questo rischio sarebbe più forte in situazione di scarso controllo tecnico della natura (come tra i popoli primitivi) o di forte oppressione sociale (come può anche verificarsi nelle società moderne). Il simbolismo magico-religioso costituirebbe un orizzonte di riscatto da questo rischio, assicurando la presenza individuale e collettiva e consentendole di aprirsi al mondo della prassi. De Martino si muoveva nel quadro di riferimenti culturali assai complessi, cui faceva riferimento per problematizzare l'insieme della documentazione etnografica da lui raccolta: simpatie per la psichiatria e l'analisi esistenzialistica (con particolare riferimento a Heidegger), un ripensamento critico delle tesi di Lévy Bruhl e dello stesso Malinowski relative ai rapporti tra pensiero magico e società primitive, sono alcuni tra i molti elementi

che volle rivisitare per la costruzione di questa sua originale creazione teorica. Anche negli anni successivi De Martino avrebbe tenuto fede a questa sua teoria fondamentale in modo fortemente coerente anche se sempre più arricchito da ulteriori apporti teorico-conoscitivi. Questa sua scelta però avrebbe comportato come limite il rifiuto – insufficientemente esplicitato in sede teorica – di confrontarsi sino in fondo con quei settori degli studi antropologici (in specie della antropologia sociale britannica) che ebbero il merito di studiare il nesso tra quadro ideologico e norma sociale soggiacente, riferendosi così piuttosto all'analisi della norma sociale che non all'indicazione dei suoi eventuali rischi di crisi. In questo senso il processo di De Martino fu relativamente isolato dal contesto di alcune delle principali direzioni della ricerca etno-antropologica europea. Fu semmai più attento, e più criticamente vigile, nei confronti di quei diversi studi sul "sacro" (Rudolph Otto, Mircea Eliade, ecc.) di cui riconobbe l'importanza ma rispetto ai quali ebbe a lungo a polemizzare accusandoli giustamente di un irrazionalismo che postulava l'esistenza extrastorica della categoria del sacro.

Ma le teorie demartiniane trovarono un importante settore di verifica nella ricerca sul campo, che egli cominciò a condurre nel mezzogiorno d'Italia (Puglia, Lucania) a partire dalla fine degli anni '40. Anche su questo punto gli va riconosciuto il merito di una grande capacità di innovazione, nel senso che assunse come problema centrale della nostra prassi antropologica la ricerca nel territorio stesso della nostra nazione. Veniva così rotta una duplice tradizione: da un lato, quella che affermava che per fare etnologia bisognasse per lo meno andare in Africa (opinione ancora oggi sostenuta da molti etnologi), l'altra che nel nostro mezzogiorno si dovesse studiare solo il folclore con un descrittivismo formale da cui fosse assente qualsiasi riferimento all'analisi di quelle condizioni, che noi oggi chiameremo sociali ed economiche e che De Martino a quei tempi indicava come "esistenziali". Particolare forza innovativa ebbe soprattutto la sua

tesi che i dislivelli tra Nord e Sud e la relativa “questione meridionale” non fossero soltanto di tipo economico, ma anche culturale e che una rinascita del mezzogiorno, in quanto problema centrale del nostro assetto nazionale, doveva proporsi degli obiettivi di tipo non soltanto economico ma anche culturale. In lui fu dunque destinato a diventare sempre più esplicito il problema dei raccordi tra storia culturale e storia di classe. Per questo punto, fu per lui fondamentale il raccordo con Gramsci.

Nel 1948 cominciarono ad essere pubblicati in Italia quei *Quaderni del carcere* che Gramsci redasse durante la prigionia sotto la dittatura fascista. I *Quaderni* sono appunti estremamente vari e complessi, una sorta di centone di letture e meditazioni apparentemente eterogenee, ma sostanzialmente ruotanti tutte attorno a un problema: quello della coscienza di classe. Tra le ragioni della sconfitta della classe operaia da parte del fascismo Gramsci individuava una sorta di limitatezza culturale, per cui il partito comunista non sarebbe riuscito a fare avanzare la classe operaia verso una chiara presa di coscienza della propria forza e dei propri diritti. Di lui, per lui, l'importanza primaria del problema culturale e dell'analisi di quei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna, che nel carcere sarebbe diventato il centro delle sue meditazioni.

La corretta affermazione marxiana che “la cultura delle classi dominanti è la cultura dominante” veniva così ripresa e rielaborata in senso più complessivo, che teneva anche conto della presenza di una “visione del mondo” propria delle classi subalterne, da conoscersi, analizzare e conseguentemente sottoporre a una valutazione politica. Di qui anche l'interesse di Gramsci per il ruolo degli intellettuali e, per converso, anche per quelle forme di cultura popolare da lui indicate col nome di “folklore” e di “senso comune”, che si rivelavano come segno di contraddizione rispetto alla cultura borghese.

La pubblicazione di quella parte dei *Quaderni* che porta il titolo di *Note sul folklore* provocò una fortissima reazione nell'ambito

della nostra intelligenza democratica. Tra il 1949 e il 1954 si aprì un dibattito sul folclore⁴, destinato a porre le basi per ulteriori impostazioni teoriche e di ricerca sul campo. Anzitutto il folclore venne ricondotto alla dignità di una formazione culturale che doveva essere sottratta a quelle caratteristiche di curiosità erudita che, nei migliori dei casi, avevano segnato la storia dei suoi studi. Il folclore era strettamente connesso alle condizioni materiali di esistenza, in quanto cultura delle classi subalterne. Per classi subalterne si intesero soprattutto le masse contadine che in quegli anni ancora costituivano la prevalenza della nostra forza-lavoro, di cui il mezzogiorno d'Italia costituiva il serbatoio più grande. Tenendo conto di questo riferimento di classe, si discussero le possibili interpretazioni da dare a quelle affermazioni gramsciane, secondo cui il folclore si situava in "contrapposizione implicita" rispetto alla cultura delle classi dominanti, rimanendo come massa amorfa e disomogenea che non poteva avere ulteriori sbocchi politici positivi al di fuori di quegli elementi progressivi che pure in qualche misura conteneva. Come si vede, il dibattito fu assieme politico e culturale e rappresentò un importante esordio sulla scena pubblica (giornali, riviste) da parte di discipline che sino ad allora erano rimaste costrette non solo entro i limiti dell'accademia, ma anche troppo spesso entro le forme di una pallida acquiescenza alla cultura dominante.

Le nuove ricerche di De Martino – che nel 1949 aprì in questi termini il dibattito sul folclore – avrebbero cercato di verificare questi presupposti. Per lui, il divario tra Nord industrializzato e Sud agricolo non è solo un divario economico, ma anche culturale. A sua volta, a costituire la subalternità di una cultura non è solo la povertà in sé, ma la specifica relazione che si instaura tra dominato e dominante.

4 Un'ampia scelta di interventi relativi al primo decennio del dopoguerra si trova in *Il dibattito sul folklore in Italia* cit.

Ci fu perfino un'epoca storica in cui ceti egemoni e ceti subalterni condivisero analoghe forme culturali, ma poi si sarebbe prodotta una frattura, per cui i ceti subalterni sarebbero rimasti marginalizzati rispetto alle ulteriori scelte culturali dei ceti dominanti, apparentemente attardandosi in un ritardo che, più che come un ritardo storico o come la conservazione di "relitti" del passato va considerato come necessaria risposta alla persistenza di forme di precarietà esistenziale. Forme culturali specifiche del nostro mezzogiorno sarebbero magia e religione, entrambe da non considerarsi come prodotti autogeni, ma come forme particolari dialettica mente e contraddittoriamente prodottesi all'interno del nostro cattolicesimo.

Le principali opere di De Martino sul folclore religioso del Sud sono: *Morte e pianto rituale nel mondo antico*⁵ (1958), *Sud e Magia*⁶ (1959) e *La terra del rimorso*⁷ (1961).

Nel primo, si documenta il lamento funebre lucano, inserendolo nel quadro dell'ideologia della morte propria dei ceti subalterni, che "non hanno speranza", come al contrario sembra proporre il cristianesimo. L'analisi di un "relikto folcloristico" viene così ad ampliarsi in due direzioni: da un lato lo studio del documento etnografico come strumento di ricostruzione del lamento funebre del mondo antico, dall'altro, il sorgere e l'affermarsi, non senza contrasti, dell'ideologia cristiana della morte. Tema, come si vede, di grande attualità e spessore nell'analisi.

Analogo tipo di struttura ritroviamo in *Sud e Magia*, in cui si esaminano le principali tecniche magiche cui le masse contadine meridionali fanno riferimento per tutelarsi psicologicamente dai diversi momenti critici che ne punteggiano l'esistenza. Riferimento particolare è alla credenza nel malocchio, che fino al '700 era condivisa an-

5 Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1958.

6 Ernesto De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

7 Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

che dagli intellettuali napoletani, proprio per le caratteristiche tipicamente precapitalistiche di questo ceto.

Ben più complesso, *La terra del rimorso* descrive un rituale presente in Puglia, secondo il quale mediante la musica e la danza si esorcizzerebbero delle persone (prevalentemente donne) che si ritengono morse da un ragno velenoso, la tarantola, e quindi da essa possedute. La ricerca fu interdisciplinare, comportando la presenza tra gli altri di un etnomusicologo, di un etnopsichiatra e di un'assistente sociale. Ma è soprattutto arricchita da un importante apparato storico che, pur connettendo il tarantismo ad antecedenti classici (culti di possessione), ne individua la specificità storica e culturale come neo-formazione medievale. Anche in questo caso, la documentazione storiografica percorre la fortuna del rito nei secoli, constatando anche il momento del distacco da parte dei ceti intellettuali, che vennero a considerare la possessione come una malattia organica.

Molto ci sarebbe da dire sul valore assegnato da De Martino alle nuove ideologie prodotte dalla borghesia in ascesa in questi secoli: per lui, proprio il perdurare a livello folclorico dei più complessi simbolismi magico-religiosi era segno dei limiti di penetrazione, e quindi delle capacità di penetrazione, della cultura borghese stessa. Fede nell'occidente, ma anche acuta – ai limiti del patologico – sensibilità per i mali oscuri che si nascondono dietro la nostra cultura borghese: questa contrastante sensibilità lo avrebbe portato, nei suoi ultimi anni di vita (morì nel 1965) a lasciare lo studio delle culture subalterne per entrare nel vivo della cultura dominante e denunciarne i lati notturni e rischiosi⁸. Confidente nella ragione e sinceramente democratico (a differenza di un Ortega Y Gasset) fu comunque attratto dal tema del disagio della civiltà, che andò esplorando assieme

8 Ernesto De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962, è una raccolta di saggi editi e inediti; lo stesso anno esce a cura di De Martino una storia antologica del concetto di magia nella civiltà occidentale: *Magia e Civiltà*, Milano, Garzanti.

col rifiuto e il fascino degli abissi. *La fine del mondo*⁹ – dei cui appunti inediti ho recentemente curato la pubblicazione – voleva appunto essere una denuncia di come la nostra civiltà andasse incontro a quel “rischio della presenza” che a suo tempo aveva individuato come pericolo sempre soggiacente ad ogni forma culturale, e contro il quale – assieme come difesa e come affermazione – la cultura si andrebbe costituendo in quanto tale.

De Martino operò in un contesto particolarmente vivo, proprio in quel settore di studi antropologici di cui ho più sopra indicato la specificità. Della sua stessa pionieristica generazione fanno parte altri due studiosi, definibili – secondo le dominazioni tradizionali – rispettivamente come etnologo e come folclorista: Alberto Mario Cirese e Vittorio Lanternari.

Cirese si discosta meno dalla vecchia tradizione di studi folcloristici, dal momento che si è occupato di prevalenza di poesia popolare. Ma il suo interesse per l'analisi delle forme del verso – che ultimamente si è aperta a sempre più ampie suggestioni strutturalistiche – tenacemente si inquadra entro un orizzonte teorico generale, che lo riconduce alla problematica dei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna¹⁰.

Quanto a Lanternari, il suo percorso è indubbiamente più articolato. Allievo di Pettazzoni, parte da interessi etnologici e storico-religiosi, che tempestivamente si aprono al confronto con le teorie funzionalistiche. *La grande festa* (1959) è una cospicua opera di sistematizzazione ed analisi delle più diverse forme di feste di capodanno pre-

9 Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

10 Alberto M. Cirese, *La poesia popolare*, Palermo, Palumbo, 1958; id., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare subalterno*, Palermo, Palumbo, 1971; id., *Folklore e Antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo, 1972; id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976.

senti entro un'area etnografica¹¹. La comparazione gli consente di situare questo tipo di feste nel preciso contesto sociale ed economico delle culture agricole, contestualizzazione che nel contempo gli consente di proporre alcune osservazioni circa la percezione ciclica del tempo presso questi tipi di civiltà.

Ma il suo libro indubbiamente più importante è *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960), scritto negli anni in cui il vecchio assetto colonialistico era violentemente squassato dai movimenti di liberazione nazionale, che assumevano spesso la forma di culti profetici e millenaristici¹². Anche Lanternari aveva partecipato a suo tempo al dibattito sul folklore. Qui, l'ottica si sposta verso lo studio delle popolazioni subalterne, in lotta contro il dominio occidentale. L'interesse dell'autore – che opera sempre in un quadro comparativistico, mediante l'enumerazione di tutti i diversi movimenti sino ad allora conosciuti – verte prevalentemente sugli aspetti ideologico-culturali di questi movimenti, di cui individua le matrici nelle diverse culture locali, ma di cui segnala anche gli elementi di rottura e di innovazione. Sono gli anni in cui Peter Worsley in *La tromba suonerà* esaminava i culti melanesiani del Cargo sottoponendoli a una valutazione politica, che indicava la possibilità di evoluzione positiva dei culti millenaristici solo nella misura in cui avessero abbandonato le primitive forme religiose per volgersi verso approcci più laici alla realtà. L'ottica di Lanternari è diversa. Da un lato, evita qualsiasi valutazione politica che vada oltre una generica adesione, direi quasi del cuore, ai vari movimenti di liberazione nazionale. E questo è certamente discutibile, anche se le tesi di Worsley ci appaiono oggi troppo drastiche ed etnocentriche. Dall'altro lato,

11 Vittorio Lanternari, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1959; ristampato in ed. accresciuta da Dedalo, Bari, 1976, col titolo *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*.

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

l'importante apporto di Lanternari alla conoscenza dei movimenti di decolonizzazione fu la loro contestualizzazione culturale, approccio utile e necessario per una comprensione, anche politica, di un fenomeno storico in divenire.

Anche attualmente gli interessi di Lanternari gravitano in area tezomondista, con particolare attenzione ai culti profetici e alle nuove chiese nell'Africa nera. Ma è anche interessato ai movimenti religiosi dell'Occidente euro-americano, forme misticheggianti, spesso di ispirazione esotica, sorta di nuovi millenarismi che – al contrario dei movimenti di liberazione dei popoli oppressi – non sembrano segni di libertà e di riscatto, ma sconcertanti sintomi della crisi dei valori occidentali¹³.

De Martino, Cirese, Lanternari appartengono a quella generazione “pionieristica” che, specie negli anni '50 seppe rendere l'antropologia una disciplina capace di suscitare dibattiti significativi e problematiche di ordine generale.

Forse oggi a una più precisa specializzazione nel campo delle diverse discipline e ad una più precisa professionalizzazione nell'uso degli strumenti del proprio mestiere non corrisponde però un analogo livello di carica propositiva. C'è stata comunque un'evoluzione, che cercherò di tratteggiare brevemente.

Rispetto alla prima generazione di studi, all'incirca altri due periodi ne sono susseguiti. Sarebbe eccessivo schematizzarli rigidamente, e le datazioni che proporrò sono di massima.

La trasformazione degli studi antropologici – mi riferisco sempre al filone che ha per oggetto centrale l'analisi dei dislivelli culturali – ha dovuto necessariamente tener conto dei grandi cambiamenti sociali intervenuti in Italia, a partire dalla metà degli anni '50. L'accelerato processo di industrializzazione, concentrato quasi esclu-

13 Vittorio Lanternari, *Occidente e Terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967; id., *Antropologia e Imperialismo*, e altri saggi, Torino, Einaudi, 1974; id., *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori, 1976.

sivamente in tre grandi città del settentrione (Milano, Torino, Genova) aveva comportato come riflesso la messa in crisi di un vasto entroterra agricolo, specie nel mezzogiorno. L'emigrazione aveva spopolato le campagne, lasciandovi solo vecchi e bambini. Si erano gonfiate le città terziarie, caratterizzate dalla presenza di larghe fasce di sottoproletariato.

Alla imponente trasformazione sotto il profilo sociale si accompagnava una trasformazione culturale caratterizzata dall'ormai onnipervasiva presenza dei mezzi di comunicazione di massa ed anche dalla scolarizzazione di nuove generazioni, che si sostituivano alle precedenti analfabete. Eppure, in questo quadro persistevano (come tuttora persistono) ideologie e comportamenti collettivi tradizionali, almeno per quanto ne concerneva l'origine: ad esempio, le feste. Che cosa spingeva folle di persone a riunirsi e a compiere assieme azioni simboliche in periodi dell'anno che corrispondevano a vecchie scadenze dell'annata agricola, mentre ormai l'economia agricola era in crisi? Quel lo della cultura popolare era un problema che tornava ad affacciarsi, come qualche anno prima, ma con connotazioni assai diverse. C'è anzi da rilevare, per questi anni (che all'incirca corrispondono agli anni del cosiddetto boom economico) un certo calo nell'attenzione generale a questi problemi, che pur erano evidenti: le ricerche che allora si condussero sulla cultura popolare – per quanto note a livello universitario – finivano così per cadere entro un'opinione pubblica più distratta di quanto non fosse stata in passato e di quanto sarebbe stata in futuro.

Le mie ricerche sono state condotte in Sardegna a partire dalla fine degli anni '60, e – su una scia demartiniana – continuarono a toccare forme di cultura popolare di tipo magico-religioso¹⁴. Rispetto a De Martino mi differenziavo nel senso di una maggiore attenzione ai raccordi che esistono tra livello economico, sociale, ideolo-

14 Clara Gallini, *I rituali dell'argia*, Padova, Cedam, 1967 (una ricerca che si pose come continuazione e ulteriore verifica sul territorio sardo dell'analisi del tarantismo pugliese condotta da Ernesto De Martino).

gico. Mi son sempre più discostata dalla tesi che magia e religione siano una risposta culturale ai rischi di una “crisi della presenza”, nel senso di una lettura più materialistica del dato sociale. Si trattava di riesaminare con nuovi strumenti (che tenessero conto dello stato delle ricerche antropologiche, specie anglo-francesi) la vecchia tesi che le ideologie fossero puramente il “riflesso” di dati rapporti sociali di produzione, e di mettere in luce il complesso dialettico legame tra i diversi piani, strutturale e sovrastrutturale. Ad esempio, in *Dono malocchio* (1973) esamino la credenza nel malocchio, cioè nelle catastrofiche conseguenze che comporterebbe uno sguardo di ammirazione o di invidia posato su un essere o una situazione in pieno rigoglio¹⁵. De Martino l'avrebbe ricondotta ai rischi di crisi della presenza, cui andrebbe incontro chi vive in un regime di non meglio definita precarietà economica. Un antropologo sociale inglese avrebbe descritto la qualità dei rapporti sociali conflittuali che si sottendono al fatto che un determinato individuo ritiene di essere magicamente aggredito da un altro. A me, quello del malocchio è sembrato un complesso ideologico normativo di ogni possibile forma di “eccesso” economico e sociale, impedente quindi al subalterno la scalata al rango superiore. In questo senso, studiai il malocchio in rapporto alle specifiche forme di organizzazione sociale ed economica proprie dei villaggi sardi in età precapitalistica, e connettevo la credenza che il malocchio dovesse riportare tutti “alla pari” alla esistenza di una società gerarchizzata su due livelli e alla prassi sociale dello scambio di forza-lavoro e di beni cerimoniali. Mi ponevo quindi il problema della rifunzionalizzazione della credenza del malocchio e dell'istituto del dono entro il contesto economico e sociale di oggi.

Quest'ultimo problema appariva più evidente nell'esame del sistema delle feste. In *Feste lunghe di Sardegna* (1971) documento etnograficamente e storicamente le forme di cultura espresse nell'ambito del sistema delle grandi feste sarde, che durano nove

15 Clara Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

giorni, con relativo soggiorno attorno al santuario¹⁶. I sociogrammi sono serviti per documentare le particolari costellazioni familiari e i gruppi di villaggio presenti in queste forme di temporanea convivenza. Ma, una volta stabilita la realtà sociologica dei partecipanti alla festa (che venivano pure individuati come appartenenti al proletariato agro-pastorale, ma anche al sottoproletariato e alla piccola borghesia terziaria) rimaneva il problema di fondo: il rapporto tra il festivo e il quotidiano, il significato della festa. Ma ancora: che significava “quotidiano”? Non doveva questo termine elusivo essere meglio disvelato? Quali strumenti poteva offrire un’analisi materialistica alla comprensione del dato sociale? Posta dunque la necessità teorica di ricostruire tutta una catena che parte dal momento produttivo, ecco allora emergere all’analisi un’altra, più oggettiva, serie di opposizioni: l’opposizione famiglia-comunità, produzione-consumo. La famiglia, in quanto nucleo produttivo autosufficiente (così almeno nel vecchio sistema precapitalistico) si opponeva alla comunità in quanto nucleo sociale e normativo; parallelamente, produzione e consumo di prevalenza basati su una privata economia di autosussistenza si opponevano al grande consumo delle feste, inteso come momento di consumo sociale. Schematizzo in breve una tematica che oggi è più familiare – dopo il recente successo in Italia degli studi di antropologia economica (in particolare di Godelier e Meillassoux), ma che rispetto ad essi comporta in più la presenza di una maggior attenzione alla struttura e alla funzione del piano ideologico. La grande festa – che pretende di mettere tutti “alla pari” – può essere così considerata come un apparato ideologico che favorisce determinate relazioni sociali ed economiche: momento di consumo collettivo, consente solo a livello di consumo quanto non è consentito a livello di produzione e cioè il raggiungimento di una coesione sociale interclassista. D’altra parte, è proprio questa enfasi sulla funzione so-

16 Clara Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Bari, Laterza, 1971.

ziale del con sumo che rende possibile il perdurare delle feste oggi, in piena “società dei consumi”. Perché le feste, una volta rotta l’unità dell’autosussistenza della famiglia agricola e messa in crisi la già precaria solidarietà di villaggio? Per ch  buona parte degli antichi rituali propri della nostra fase storica precapitalistica sono scomparsi (ad esempio, il lamento funebre), mentre le feste perfino si rilanciano e rivivono di una vitalit  inattesa? La risposta che mi sembr  di dare allora fu all’incirca questa: la festa   un momento di consumo e come tale pu  essere rifunzionalizzata dalla moderna economia, che da momento sociale essenziale la trasforma in uno dei tanti possibili momenti di consumo, che poteva essere “goduto” ancora dai nuovi ceti, marginali e no. Ne risultava implicitamente che il sistema delle feste fa parte di una subalternit  non antagonista. Il problema della cultura popolare si poneva cos  in termini drammatici e non risolti¹⁷.

Problemi analoghi, ma da punti di vista assai diversi, si poneva in quegli anni Luigi Lombardi Satriani, in saggi che peraltro han pi  l’aspetto di libri a tesi che di presentazione di risultati di ricerche sul campo¹⁸. La tesi di Lombardi Satriani, variamente ripresa e riproposta,   all’incirca questa: la cultura popolare si “contrappone” drasticamente, in quanto alterit  oppositiva, alla cultura dominante. In questa contrapposizione dobbiamo vedere i segni di una opposizione al sistema dei valori dominanti, di cui pi  o meno consapevolmente   avvertita l’oppressione. L’intera cultura popolare deve anzi – sempre secondo Lombardi Satriani – essere letta in chiave oppositiva. L’autore riconosce e denuncia l’esistenza di una tendenza alla folclorizzazione di dati culturali (balli, musiche, feste) un tempo funziona-

17 Clara Gallini, *Tradizioni sarde e miti d’oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Cagliari, Edes, 1977; id., (a cura di) *Diario di un parroco di villaggio: lotte di potere e tecniche del consenso in una comunit  sarda*, Cagliari, Edes, 1978.

18 Luigi M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina, Peloritana, 1968 (successivamente ristampato da Mondadori); id., *Folklore e profitto*, Firenze, Guarnaldi, 1971.

li alla società che li esprime ed ora sottoposti alla logica del profitto. Ma, al di là di questi esiti negativi, vivrebbe e perdurerebbe una cultura popolare che continua a portare i segni di una radicale, oppositiva alterità rispetto alla cultura dominante.

Dobbiamo riconoscere a Lombardi Satriani il merito di aver aperto un dibattito su una questione destinata a diventare di attualità nel giro di pochi anni. Ma le sue tesi – al di là della qualità della verifica mediante la ricerca – ci appaiono estremamente pericolose, generatrici di un equivoco populista che è pieno di rischi. Ci chiediamo soprattutto se contrapposizione significhi realmente opposizione. È vero che le masse popolari sono radicalmente altre rispetto alle dominanti? Sottolinearne l'alterità significa eludere l'analisi dei meccanismi di circolazione culturale, che esso comporta anche la accettazione dei messaggi della cultura dominante e il sottostare a precisi meccanismi di potere (ad es. la mafia). Significa fare del popolo un'entità astratta, trascurando i problemi dei limiti e delle strozzature entro cui è costretta quotidianamente una cultura subalterna, proprio in quanto denegata ed oppressa. E significa anche non cercare assieme ad essa gli strumenti più validi per la presa di coscienza della propria oppressione.

Come ho accennato, furono comunque queste tematiche che si affacciarono alla fine degli anni '60 e sarebbero state destinate ad essere più largamente dibattute e popolarizzate nel giro di pochi anni.

Quale oggi la situazione, quali le tendenze? Va riconosciuto anzitutto che la ricerca antropologica si è notevolmente espansa, e in diverse direzioni specialistiche, come si diceva prima. Su un piano culturale più generale, vanno inoltre segnalati due fatti nuovi: il sempre crescente interesse da parte delle nuove generazioni studentesche per le discipline socio-antropologiche, intese (spesso un po' ingenuamente) come una chiave passe-partout per la comprensione della realtà che ci circonda; dall'altro lato, il sorgere di centri di ricerca,

anche extrauniversi, particolarmente connessi alla costituzione di musei della civiltà contadina.

A sua volta, il complesso panorama della ricerca va commisurato anche entro il quadro di queste trasformazioni sociali e di costume, cui qui si può appena accennare ma che richiederebbero una più attenta riflessione.

Anzitutto, la constatazione della fine della “cultura contadina” ha condotto un certo numero di ricercatori ad arrendersi all’evidenza che fare della ricerca folclorica oggi significa prevalentemente operare una ricostruzione storica. L’antropologia storica ha già da noi un illustre precedente nelle ricerche di Carlo Ginzburg¹⁹, iniziate già verso la metà degli anni ’60, e che hanno per oggetto la storia della cultura popolare specie in età della controriforma. Attualmente, numerosi folcloristi di professione (Angioni, Clemente, ecc.)²⁰ si sono indirizzati verso l’esame delle strutture economiche, sociali e culturali di determinate zone in un passato abbastanza recente, ricostruibili anche – seppure non esclusivamente – mediante le tecniche della storia orale. Com’è noto, in questi ultimi anni è stata grande la fortuna – negli USA e in Europa – della cosiddetta “storia orale”, che utilizza il documento orale non solo come fonte di informazione per la ricostruzione del passato, ma anche come documento particolarissimo, nel senso che mediante esso si esprimerebbe, con proprie specifiche modalità, la visione del mondo di determinati ceti sociali, la cui cultura sarebbe prevalentemente caratterizzata dall’oralità. I recenti interessi italiani alla storia orale si sono inseriti entro

19 Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Torino, Einaudi, 1966; id., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1970; id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1975; id; (a cura di) *Religioni delle classi popolari*, “Quaderni storici”, 41, 1979.

20 Giulio Angioni, *Sa laurera. Il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, Edes, 1975; Pietro Clemente, Gianna Fineschi, Mariano Fresta, Vera Pietrelli, *Mezzadri, letterati e padroni*, Palermo, Sellerio, 1980.

una ben più antica tradizione di ricerca antropologica, che, almeno a partire da De Martino, ha sempre concesso larghissimo spazio alla documentazione orale. Ora la strumentazione si è forse più affinata, anche se forse troppo spesso concede eccessivo spazio alla libera espressione di testimonianza, che comunque richiedono di essere interpretate, se si vuol fare della scienza. Tra le molte opere di storia orale di cui attualmente disponiamo citerò, per la qualità delle voci raccolte, almeno quella di Nuto Revelli, *Il mondo dei vinti*,²¹ che fa parlare in prima persona i vecchi contadini delle montagne piemontesi, ormai emarginati dai grossi processi storici, di cui peraltro hanno acuta e sofferta coscienza.

La fortuna delle ricerche di storia orale si va sempre più estendendo, spesso connettendosi, al di fuori della ricerca universitaria, ad iniziative culturali locali: da qualche anno in qua, comuni e regioni specie del centro-Nord favoriscono il sorgere di ricerche di questo genere, che spesso vanno parallele alla promozione di musei della "civiltà contadina". Molto ci sarebbe da dire sulla esplosiva fortuna di questo tipo di interessi, indubbiamente connessi al bisogno di ricercare le proprie radici, convalidandole, da parte di ceti che troppo rapidamente e inconsapevolmente hanno compiuto il salto di classe. Il rischio di seguire con approssimazione e senza rigore una moda culturale, che può essere effimera, potrà essere superato solo nella misura in cui la nostalgia si tradurrà in reale desiderio di conoscenza. In questo senso, la ricerca antropologico-storica ha un importante ruolo da assolvere²².

Sempre rimanendo entro un quadro storico-ricostruttivo, va segnalata la recentissima "scoperta" dell'universo della cultura mate-

21 Nuto Revelli, *Il mondo dei vinti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1977.

22 Tra i principali studi sulla storia orale: *Oral History: fra antropologia e storia*, "Quaderni storici", 35, 1977; J. Vansina, *La tradizione orale*, Roma, Officina, 1977; L. Passerini (a cura di) *La storia orale*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1979; B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi (a cura di), *Fonti orali*, Milano, Angeli, 1978.

riale²³. Lo studio dei rapporti di produzione, strettamente connesso a quello delle tecniche produttive, nelle vecchie società rurali entra finalmente nel campo della nostra ricerca antropologica, troppo a lungo legata a una attenzione alle idee, più che alle cose. In questo campo c'è un'enorme mancanza di informazione da coprire e tutta una tradizione di studi da costruire. Ma le premesse che si stanno ponendo sono abbastanza serie, nel senso che (come si è accennato) si avverte come lo studio di un elemento materiale (le tecniche produttive) non sia drasticamente scindibile da quello dell'elemento economico-sociale (i rapporti di produzione).

Un altro campo di interessi che continua con vigorosa espansione è quello dello studio delle forme di religiosità popolare. In questo settore, stanno convergendo studi di diversa provenienza: antropologica, storico-religiosa, diversità che si spiega anche col fatto che differenti sono gli oggetti studiati. Il quadro attuale della cultura popolare è in effetti oggi alquanto variato, e comprende sia la continuazione di vecchi culti di origine agraria ora rifunzionalizzati, sia l'emergere di nuove forme nell'ambito del cattolicesimo che al di fuori di esso. Revival di vecchi culti agrari (si vedano in particolare gli studi di Alfonso Di Nola)²⁴ e insorgenze di nuove forme di culto e di associazionismo religioso (cfr. Ferrarotti, Cipriani, ecc.)²⁵ sembrano smentire le vecchie tesi relative a un processo di secolarizzazione, senza ritorno, presente nelle società industrializzate, e pongo una serie di interrogativi sul loro significato e la loro direzione,

23 Tra i più recenti studi sulla cultura materiale si vedano: P. Clemente, *Mezzadri letterati e padroni nella Toscana dell'800*, cit. e *La cultura materiale in Sicilia* (Atti del I congresso internazionale di studi antropologici siciliani, Palermo, 1978), "Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano", 12-13, 1980.

24 Alfonso Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1976: id., (a cura di) *Inchiesta sul diavolo*, Bari, Laterza, 1978.

25 Roberto Cipriani (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979.

attorno ai quali il dibattito è del tutto aperto. A merito di questi ultimi studi – che peraltro appaiono ancora più descrittivi che dotati di rigorose forme di approfondimento – va riconosciuto il fatto che prendono atto, in misura più lucida dei precedenti, dell'esistenza delle profonde trasformazioni sociali e culturali che sono avvenute, a livello di massa, in questi ultimi anni.

Sta comunque di fatto che tutti i filoni di studi – nel complesso abbastanza unitari – che abbiamo fin qui individuati hanno affinato le proprie armi di ricerca su due oggetti la cultura dei contadini, e in particolare la cultura magico-religiosa. Il che positivo, in quanto a coerenza, ma assai limitante. L'unico elemento culturale attuale entro il quale il nostro filone di studi si è sperimentato è l'analisi delle varie forme di religiosità: studio certamente importante, ma entro cui non si esaurisce certo l'analisi della cultura delle classi subalterne, soprattutto una volta che si sia riconosciuta la formazione di nuovi ceti sociali e si tenga conto che i scuola e mezzi di comunicazione di massa sono forse oggi apparati ideologici molto più determinanti ed attivi che non la chiesa cattolica. Il cambiamento è stato forse troppo rapido per permetterci sufficienti riflessioni, ma forse anche la nostra intellettualità non è stata del tutto in grado di percepirlo – ed anche di questo bisognerebbe chiedersi le ragioni. Certo è che bisogna reinventarsi strumenti di analisi, che vanno provati e riprovati. Personalmente mi vado sempre più interessando ai processi di produzione e circolazione ideologica, peraltro utilizzando ancora il riferimento alla storia delle culture contadine come strumento di confronto per la comprensione di più moderni processi, che richiedono ulteriore esplicitazione.

Maggiormente rivolto alla attualità sociale e culturale è il lavoro di Amalia Signorelli, che ha per oggetto la cultura dell'emigrazione. Per la Signorelli, la subalternità (non certo oppositiva!) di buona parte dei gruppi dei nostri ri-immigrati si manifesta in forme di scelte economico-culturali dettate da leggi di mercato più vaste e incon-

trollabili (*Scelte senza potere*²⁶ è il titolo del libro) che spingono ad esempio le famiglie degli emigrati a immobilizzare tutti i risparmi di anni di lavoro in una casa al paese, che sarà pochissimo utilizzata e darà reddito nullo non solo a titolo individuale ma anche a titolo collettivo, nel senso di una crescita economica comune alle zone povere del mezzo giorno. Attorno alla “cultura della casa” si vanno dunque elaborando valori e relazioni sociali in un complesso nodo di risposte alle spinte economiche dominanti, che sono comunque risposte subalterne e – almeno sotto questo profilo – non propulsive.

Per concludere questa breve rassegna del filone di studi che ha per oggetto la dinamica egemonia-subalternità culturale, non ci resta che constatarne la fertilità e l’ampiezza di spazi che ancora restano aperti alla ricerca, entro una società così complessa e rapidamente trasformata come la nostra.

26 Amalia Signorelli, Maria Clara Tiriticco, Sara Rossi, *Scelte senza potere. Il ritorno degli emigranti nelle zone dell’esodo*, Roma, Officina ed., 1977.

LO PSICHIATRA E IL METALLIZZATORE: GENIO E FOLLIA NEL SECOLO DELLE MERAVIGLIE

L'Ottocento italiano ed europeo rappresenta il secolo in cui scienza e arte si avvicinano vertiginosamente all'inconscio, vivendo però il tormento di questa scoperta. L'Africa interiore¹ spaventa ben più di quella geografica, e lo scontro tra positivismo e meraviglioso si trascina per decenni con una strenua resistenza da parte del secondo.

Gli artisti, per natura più sensibili, sanno trovare le parole per testimoniare questo dissidio. La loro scrittura si muove tra un'ansia di meraviglioso e una fiducia nella scienza, sempre messa alla prova e problematizzata. Figura centrale di tanti racconti è il medico, rappresentante appassionato e nobile di un credo secolare. Così lo fa parlare Camillo Boito in *Un corpo*:

Chi avrebbe mai indovinato che un piccolo prisma di vetro potesse bastare pochi anni addietro ad un uomo per iscoprire che nel sole bruciano alcuni corpi semplici, ignoti a lui e a tutti sulla ter-

1 Vedi: L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore. L'inconscio nella cultura tedesca dell'Ottocento* (1989), trad. it. di A. Marinelli, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2015.

ra? (...) Noi, ch'è tutto dire! Sperimentiamo il sole. Innanzi ad una unica figura dobbiamo inchinarci e adorare: innanzi alla figura della Scienza". Così dicendo, il volto di Carlo Gulz aveva assunto una espressione solenne e mistica. I suoi occhi scintillavano, e la sua fronte pareva enorme. Nel pronunciare la parola *Scienza* s'era rizzato in piedi, e, cavandosi il cappello, aveva sollevato lo sguardo al cielo. – In quell'uomo, pensavo, c'è un sacerdote – e abbassai con rispetto la testa².

Gulz, di fronte al bellissimo volto di una donna, aspirerà solo a poterne sezionare il corpo, per cercare tra visceri e nervi il segreto di quel fascino. Lo scontro che qui si gioca è quello tra l'artista romantico, compagno della ragazza, e il medico positivista:

- La vanità dell'uomo ha voluto crearsi dentro un certo non so che, diverso dalle molecole e dalle forze della natura. L'idea di un così fatto privilegio ripugna, perché rompe le leggi dell'universo (...). Non pare a lei più naturale il credere che i pensieri e i sentimenti non sieno altra cosa che le infinite e rapidissime combinazioni di atomi (...)? E così vengono facilmente spiegati il sonno, i sogni, la memoria, il rammentarsi improvviso, le bizzarrie della immaginazione (...).
- Ma le passioni, ma il genio dell'uomo? (...) La donna che abbraccia l'amante, Goethe che scrive il *Faust*, l'Allighieri che detta la *Divina Commedia*...
- Cristallizzazioni, per così dire, singolari e molteplici; fenomeni, de' quali non si è ancora trovato il modo e il perché. Si troverà³.

Al materialismo e al facile scientismo, lo scapigliato romantico oppone la forza dell'immaginazione, «l'esaltazione della libera fantasia creativa, l'appello alle risorse irrefrenabili dell'ispirazione, l'elogio dell'estro emotivamente sbrigliato, lo sfoggio delle "stranezze"

2 C. Boito, *Un corpo*, in R. Carnero (a cura di), *Racconti scapigliati*, Bur, Milano 2011, pp. 68-69.

3 Ivi, p. 67.

inspiegabili con i criteri del buon senso»⁴. Ma è una battaglia di cui si sente tutto il peso.

Alla fine del racconto, il destino realizza il sogno di Gulz consegnandogli la giovane, morta annegata. Di fronte a quel corpo freddo il medico sacerdote pronuncia la sua sentenza finale: «la sola cosa reale, è la scienza. Il resto è illusione e fantasmagoria»⁵. Al pittore romantico non restano che la sua disperazione e un fiore di gelsomino raccolto in montagna, da far cadere tra i flutti impetuosi del fiume in un finale patetico, che non lascia dubbi circa il giudizio di Boito su questa nuova umanità nutrita di scienza.

Ma il senso di impotenza, di opposizione senza forza di questo racconto può aprire una riflessione più profonda. Gulz cercava all'interno della donna la sua parte nascosta, scoperta la quale si potessero spiegare tutti i suoi meccanismi⁶. Ma Boito insinua il dubbio che il percorso fosse sbagliato, che l'anatomista avesse frainteso la ricerca da compiere: non l'interno bensì l'interiore, non il fisico ma lo psichico. Questo tema ritorna in tutte le opere più importanti dei narratori scapigliati, con toni che si muovono tra la seduzione «delle nuove discipline scientifiche (magnetismo, mesmerismo, ipnotismo)» e la «fascinazione artistica per i misteri insondabili»⁷.

L'Ottocento è il secolo di affermazione della modernità. Modernità che è tecnica, scientifica e industriale, che rivoluziona il vivere quotidiano⁸ e porta ad una antropizzazione mai vista del paesag-

4 G. Rosa, *La narrativa degli Scapigliati* (1997), versione Epub, LiberLibri, 2002, p. 65.

5 C. Boito, *Un corpo*, cit., p. 99.

6 R. Carnero, *Introduzione*, in Id., *Racconti scapigliati*, cit., p. XV.

7 G. Rosa, *La narrativa degli Scapigliati*, cit., p. 172.

8 Uno studio di caso illuminante su questo passaggio è ancora: P. La-
slett, *Il mondo che abbiamo perduto. L'Inghilterra prima dell'era industriale*
(1965), trad. it. di G. Vola, Jaca Book, Milano 1997.

gio⁹. Non solo lo spazio urbano, ma anche quello personale scopre una nuova dimensione: l'*intérieur*¹⁰. Un mutamento antropologico di enorme portata, studiato in modo particolare per il contesto francese, e di cui si possono vedere le tracce nell'enorme mole di corrispondenza privata scambiata¹¹ così come nella nuova fortuna della scrittura autobiografica¹².

Ma anche modernità come pensiero nuovo, come primi accenni di una ricerca sull'inconscio¹³. Come affievolimento dell'afflato religioso¹⁴ e lotta serrata tra meraviglioso e scientifico, tra due sguardi divergenti sul mondo. Alla fine dell'Ottocento, il concetto di inconscio elaborato dai filosofi tedeschi, soprattutto Schopenhauer e Hartmann¹⁵, era ormai «divenuto estremamente popolare, e la maggior parte dei filosofi contemporanei ammetteva l'esistenza di una vita psichica inconscia»¹⁶. Ma la sfida era stata colta anche da medici,

9 Sui fenomeni di urbanizzazione nella prima età contemporanea vedi: C. Sjöberg, *Le città dei padri. Re, pastori, ladri e prostitute nelle civiltà preindustriali* (1960), trad. it. di G. Viale, Feltrinelli, Milano 1980; C. De Seta (a cura di), *Le città capitali*, Laterza, Roma 1985.

10 Vedi: P. Ariès – G. Duby (a cura di), *La vita privata*, vol. 4, *L'Ottocento* (1987), Laterza, Roma-Bari 2001.

11 R. Chartier (a cura di), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*, Fayard, Parigi 1991.

12 Per un breve ma efficace studio di caso vedi: D. Fabre, *Corrispondenti: scritture di donne e cosmologie della modernità*, in A. Iuso (a cura di), *Scritture di donne. Uno sguardo europeo*, Protagon, Siena 1999, pp. 79-102. Vedi inoltre: Q. Antonelli – A. Iuso, *Vite di carta*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2000; A. Iuso, *La svolta autobiografica. Infanzia e memoria nell'Ottocento italiano*, CISU, Roma 2018.

13 D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile... Metamorfosi di una parola*, in L. Lütkehaus, *L'Africa interiore...*, cit., pp. 271-316.

14 E. J. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia. 1848-1875* (1975), trad. it. di B. Maffi, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 333-340.

15 L. Lütkehaus, *L'Africa interiore...*, cit., pp. 97-135, 182-214.

16 H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica* (1970), trad. it. di W. Bertola et alii, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino

psichiatri e psicologi, che si stavano adoperando per individuarne le prove scientifiche: con il metodo sperimentale e l'esperienza clinica si tentava di andare oltre la pura speculazione¹⁷. I tentativi di indagine sperimentale di Fechner e Chevreul, o quelli clinici di Richet, Charcot e Bernheim furono tutti momenti di un progressivo approfondimento della conoscenza, che sarebbe culminato alla fine del secolo con le ricerche di Pierre Janet¹⁸.

Questo ampio dibattito europeo ebbe notevole risonanza anche in Italia. Le proposte della filosofia hartmanniana generarono una discussione di grande portata tra gli psicologi della penisola¹⁹. Nel 1870 Roberto Ardigò diede alle stampe il volume *La psicologia come scienza positiva*. Rifiutando nettamente le posizioni metafisiche, lo studioso cremonese propose uno studio scientifico e non puramente statistico della mente umana. Criticò quindi l'idea di «inconscio inconoscibile», parlando piuttosto di un «ignoto nel qui e ora, un indistinto che il progresso della conoscenza può rendere distinto e che diventa a sua volta indistinto rispetto al passo conoscitivo successivo»²⁰. Questo inconscio mantiene però, per Ardigò, una natura biologica e organica, studiabile in laboratorio. Su suo impulso vennero infatti istituiti i primi laboratori di psicologia sperimentale²¹.

L'attenzione alle problematiche dell'inconscio si evidenziò anche tra gli psichiatri, particolarmente attenti agli «sviluppi del magnetismo animale e dell'ipnotismo e all'opera di Janet»²². Colui che forse si spinse più in là fu Sancte De Sanctis, il quale individuò i so-

2011, p. 366.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, pp. 366-370, 387-481.

19 D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile...*, cit., pp. 301-311.

20 M. Dario – G. Del Missier – E. Stocco – L. Testa, *Psichiatria e psicoterapia in Italia dall'unità a oggi*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2016, p. 59.

21 *Ibidem*.

22 D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile...*, cit., p. 306.

gni e la loro interpretazione come porta principale per il mondo inconscio, dando vita a partire dal 1896 ad una serie di studi molto originali²³. Accanto a lui molti altri, come Francesco De Sarlo e Luigi Ambrosi²⁴.

Queste ricerche che miravano ad una comprensione più ampia dell'umano sono però solo uno degli aspetti di una scienza medica in grande fermento. L'Ottocento è anche l'uomo automa di cui si studiano i meccanismi per incrementarne l'efficienza. È il modello sociale borghese che si andava costruendo. Il dinamismo, il successo individuale, il pieno dominio di sé, l'importanza della riproduzione della stirpe, l'eterosessualità, l'unitarietà e la solidità della persona erano tutti elementi di questo nuovo edificio, che caratterizzavano l'ideale vittoriano di mascolinità e per converso la sua emanazione femminile²⁵.

La gran parte della medicina positivista, arte borghese, non poteva che prestare i suoi servizi al "giusto mezzo" e al "giusto luogo", condannando le isteriche e gli anormali, come anche gli artisti, che violano «l'unità del soggetto dotato di una autonoma coscienza e capace di tenere sotto controllo il proprio corpo, le proprie idee e i propri movimenti»²⁶. Dunque in gioco c'è anche

una partita, tutta moderna (...), tra due diverse concezioni del corpo. Un corpo che si vuole euclideo, conchiuso nelle sue definizioni spaziali e temporali, perché centro e simbolo di una società razionale e ben ordinata. Ma anche un corpo reale che – oggetto di

23 M. Dario – G. Del Missier – E. Stocco – L. Testa, *Psichiatria e psicoterapia in Italia...*, cit., pp. 98-99.

24 D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile...*, cit., pp. 307-308.

25 R. Romanelli, *Ottocento. Lezioni di storia contemporanea, I*, il Mulino, Bologna 2011, p. 59.

26 V. Fiorino, *Matti, indemoniate e vagabondi. Dinamiche di internamento manicomiale tra Otto e Novecento*, Marsilio, Venezia 2002, p. 165.

continuo confronto con un impossibile ideale – viene denegato e svilto a livello di deformità e malattia.²⁷

Clara Gallini come pochi altri studiosi ha saputo indagare la ricerca nuova che si è mossa in questo secolo, con le sue contraddizioni, i suoi resti, i suoi scontri. Sonnambulismo e magnetismo²⁸, miracolo e scienza medica²⁹, spiritismo³⁰. Una virtuale trilogia di ricerca che illumina in modo inaspettato: si apre un mondo, di vita, di ricerca, di esistenze ricostruite con uno sguardo sensibile, profondo, che a tratti sembra ritrarsi, per rispetto. Con le pagine splendide che concludono *La sonnambula meravigliosa*, la studiosa cremasca ha gettato i pilastri di una proposta epistemologica di enorme portata.

Tornare quindi oggi ad interrogare quel periodo, facendo tesoro delle sue intuizioni, permette di svelare trame e problematiche irrisolte nella cultura dell'occidente europeo. È ancora utile seguire i passi delle sonnambule.

1. Tra ipnosi e pratiche di scrittura. Giuseppe Amadei, un lombrosiano particolare

Il nome che maggiormente in Italia, a torto o a ragione, è stato associato al positivismo è quello di Cesare Lombroso. La figura del professore veronese è divenuta più di altre simbolica di quella pretesa di penetrazione totale della realtà e di controllo della società che costituiva il programma della nuova scienza, al servizio dello Stato borghese³¹.

27 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2013, pp. 318-319.

28 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa...*, cit.

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

30 Diversi scritti, ma in particolare vedi: C. Gallini, "Eusapia e il professore. Lo spiritismo nella Napoli di fine '800", *Quaderni. Istituto universitario orientale. Dipartimento di scienze sociali*, n. 3/4 (1989), pp. 17-54.

31 La bibliografia su Lombroso è sterminata. Nel mio lavoro di ricerca ho tenuto presenti in particolar modo: P. Baima Bollone, *Cesare Lombroso e la scoperta dell'uomo*

Ma gli studi ormai dimostrano³² che l'immagine granitica del positivismo evoluzionistico andrebbe rimodulata. Di fronte alla mancanza di teorie unificanti, quella che dominava era piuttosto una molteplicità di rimandi, stimoli, suggestioni, che a volte tracciavano percorsi di ricerca e di vita inediti. In molti giovani psichiatri era evidente una curiosità assoluta verso ogni novità e sperimentazione, anche proveniente dall'estero. Sintomo di questa propensione furono tutta quella serie di ricerche indirizzate verso la dimensione non razionale: «i temi dell'inconscio, dell'immaginazione, del sogno, come pure (...) spiritismo e occultismo»³³. La schiera dei lombrosiani non era dunque così solida.

Giuseppe Amadei³⁴ fu da Lombroso stesso riconosciuto come uno dei suoi allievi più promettenti in campo psichiatrico³⁵. E in effetti il medico di Cavriana consacrò la sua intera esistenza ad approfondire gli studi del maestro, pur mostrando autonomia di giudizio. Inizialmente la sua attività

delinquente, Priuli & Verlucca, Scarmagno 2009; P. Mazzaello, *Il genio e l'alienista. La strana visita di Lombroso a Tolstoj*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; S. Montaldo - P. Tapperio (a cura di), *Cesare Lombroso cento anni dopo*, UTET, Torino 2009.

32 Vedi: M. Dario - G. Del Missier - E. Stocco - L. Testa, *Psichiatria e psicoterapia in Italia...*, cit., pp. 90-101.

33 Ivi, p. 93.

34 Medico e psichiatra, nacque a Cavriana nel 1851. A Padova conseguì la laurea in medicina e chirurgia, divenendo allievo di Paolo Mantegazza e Cesare Lombroso; dopo un soggiorno di perfezionamento parigino, cominciò ad interessarsi di craniologia e di psichiatria, entrando nel 1878 nella Società italiana d'antropologia ed etnologia. Ben presto intraprese la carriera di dirigente manicomiale: assistente nel Manicomio di San Lazzaro a Reggio Emilia (1880), in breve tempo divenne aiuto presso il Manicomio di Macerata (1881), primario ad Imola (1882) e infine direttore del Manicomio di Cremona (1884). Rimase al suo posto fino al 1916, quando fu invitato a dimettersi. Morì a Brescia nel 1919. Per una biografia più ampia, vedi: S. Manente - A. Scartabellati, "Giuseppe Amadei", *ASPI - Archivio storico della psicologia italiana. Protagonisti*, <https://goo.gl/yo9MJ2>, [ultima cons. 07/08/2017].

35 A. Boschi, "Il Manicomio di Cremona", *La Provincia*, 21-22 giugno 1903, citato in A. Scartabellati, *L'umanità inutile. La "questione follia" in Italia tra fine Ottocento ed inizio Novecento ed il caso del Manicomio Provinciale di Cremona*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 201.

scientifica si diresse verso la craniometria³⁶, ma con un approccio certo più cauto di quello lombrosiano. Nel 1881, nel testo *Delle migliori misure craniometriche da prendere sugli alienati*, ricordò infatti che «la craniometria nei casi ordinari non può mai acquistare un valore diagnostico distintivo e patognomico di certezza»³⁷.

Anche nella gestione quotidiana del Manicomio di Cremona, di cui fu direttore dal 1884 al 1916, al di là delle formulazioni teoriche, Amadei mostrò la contraddizione presente in gran parte della psichiatria dell'Ottocento italiano, divisa «tra una spiegazione della follia in termini organici e una pratica terapeutica che continua a modellarsi sulla cura morale»³⁸.

È testimonianza della sua ricettività per i nuovi metodi una cauta apertura verso i sistemi di *open door* e *no-restraint*. Avvenne così «l'abbandono dei legacci e l'abbattimento dei muri divisorii verso l'esterno che circondavano i reparti dei pazienti definiti *tranquilli*»³⁹. Tuttavia, queste sue iniziali attenzioni si esaurirono con il passare degli anni e con l'aggravamento dell'affollamento dell'ospedale⁴⁰.

36 Vedi: G. Amadei, *Delle migliori misure craniometriche da prendere sugli alienati*, F.lli Rechidei, Milano 1881; Id., *Sulle anomalie delle circonvoluzioni frontali nei cervelli dei delinquenti*, Stefano Calderini e figlio, Reggio-Emilia 1881; Id., *La microcéphalie au point de vue de l'atavisme del Dr. Ducatte*, Stefano Calderini e figlio, Reggio-Emilia 1881; Id., *Anomalie numeriche del sistema dentale nell'uomo*, Tipografia dell'arte della stampa, Firenze 1881; Id., *Sopra un cranio di ladro. Nota*, Stefano Calderini e figlio, Reggio Emilia 1886.

37 G. Amadei, *Delle migliori misure craniometriche...*, cit., p. 8.

38 A. Santucci, *Introduzione. Senso psichiatrico e cura positivista*, in V. P. Babini – M. Cotti et alii, *Tra sapere e potere. La psichiatria italiana nella seconda metà dell'800*, il Mulino, Bologna 1982, p. 16.

39 C. Foschini, *Il fondo Amadei: un catalogo di saggistica e testi del secolo XIX sulla figura del mattoide*, Tesi di laurea in Conservazione dei Beni Culturali discussa presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali, Università di Bologna "Alma Mater Studiorum", a.a. 1998/1999, p. 3.

40 Per le vicende dell'ospedale psichiatrico di Cremona sotto la direzione di Amadei vedi: A. Scartabellati, *L'umanità inutile...*, cit.

Gli studi fino ad ora condotti, rappresentano Amadei come

partecipe di un «concetto essenzialmente naturalistico dell'uomo», per cui "l'altro", il diverso, era avvicinato con un approccio (...) che ricordava le metodologie anatomico-comparativistiche in uso per la descrizione delle specie animali (...). Il sostrato culturale socialdarwinistico (...) si raccordava quindi con una visione che ricercava «sempre una correlazione tra malattia e innata organica morfologia». Proprio sulla base di questa convinzione (...) si accingeva alla formulazione di una convinzione personale frutto finale di anni di studio (...) per cui la genesi della follia trovava spiegazione e conclusione nell'idea di una degenerazione trasmissibile per via ereditaria⁴¹.

Questo organicismo⁴² si sfrangiava però in una gestione manicomiale che dava spazio a pratiche terapeutiche basate sulla scrittura, la convivialità⁴³, il lavoro⁴⁴, le quali sembrano suggerire invece l'idea di una dimensione relazionale e ambientale dell'eziologia della malattia mentale e della sua possibile cura.

In particolare, quello che fino ad ora non è stato messo adeguatamente in risalto, e che potrebbe essere determinante per evidenziare le ambiguità teoriche di Amadei, è il suo riferimento all'ipnosi. A quanto risulta, questa pratica fu sperimentata dallo psichiatra per appena un anno⁴⁵, ma ha segnato comunque un deciso sviluppo rispet-

41 *Ivi*, pp. 201-202.

42 Nel 1885 curò tra l'altro, con Silvio Tonnini, l'edizione italiana del *Trattato clinico pratico delle malattie mentali* di Krafft-Ebing, rafforzando la sua convinzione dell'influenza determinante dei fattori ereditari nella malattia mentale.

43 Vedi la documentazione contenuta in: Istituzione Biblioteca Classense, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 4, "Feste nei manicomi".

44 Vedi: Archivio di Stato di Cremona, *Amministrazione provinciale di Cremona (1900-1935)*. Carteggio, parte II, busta n. 298, "Lavoro dei ricoverati".

45 G. Amadei, *Vomito nervoso abituale guarito per suggestione ipnotica. Nota del dottor Giuseppe Amadei*, Tipografia Ronzi e Signori, Cremona 1887; Id., *Mutismo isterico guarito dalla suggestione ipnotica*, Vallardi, Milano 1887; G.

to ai primi studi, di più stretta osservanza lombrosiana. Forse, si può ipotizzare, di fronte alla responsabilità di gestire, giovane medico trentenne, un ospedale complesso e in trasformazione, di fronte alla domanda di sanità di quelle decine di pazienti che vedeva come «vittime della lotta per la vita»⁴⁶, Amadei si sarà proposto di andare oltre l'immagine della malattia mentale come «un peccato originale che non ha battesimo»⁴⁷. E l'ipnosi sembrava offrire nuove promesse di guarigione.

La terapia per suggestione ipnotica è stata messa in atto in tre casi di patologia di tipo “isterico”. In ciò i riferimenti presi a modello sono elencati esplicitamente: Charcot, Bernheim, Cartaz e Kussmaul. Quello che è più interessante notare, però, è che Amadei dichiara di voler ricorrere all'ipnotismo «secondo il metodo usato dalla scuola di Nancy, della suggestione»⁴⁸.

Questo riferimento ha forse un significato preciso: l'approccio di Bernheim, dal 1879 docente di medicina interna presso l'università di Nancy⁴⁹, si potrebbe definire anti-organicista. Riconoscendo la natura nervosa, o meglio psichica, dell'isteria, pur senza formulare una teoria eziologica precisa, presentò l'ipnosi come un metodo efficace perché agente tramite suggestione. «Definiva la suggestionabilità come “la disposizione a trasformare un'idea in un'azione”, disposizione presente in ogni essere umano, in gradi diversi. L'ipnosi – egli diceva – era uno stato di accentuazione della suggestionabilità indotto da suggestione»⁵⁰. Col passare degli anni arrivò infatti a sperimen-

Amadei – I. Monteverdi, *Paralisi contrattura e anestesia in uomo isterico cessate per suggestione ipnotica*, s.n., Cremona 1887.

46 G. Amadei, “Note statistiche sui pazzi pellagrosi entrati nel Manicomio di Cremona dal 1845 al 1886”, *Bollettino medico cremonese*, anno VII, novembre-dicembre 1887, p. 234.

47 G. Amadei – I. Monteverdi, *Paralisi contrattura e anestesia...*, cit., p. 10.

48 G. Amadei, *Mutismo isterico...*, cit., p. 3.

49 H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio...*, cit., p. 101.

50 Ivi, p. 102.

tare gli effetti della suggestione anche in stato di veglia, dando avvio a quella che lui stesso definì “psicoterapia”⁵¹.

Secondo Zilboorg, il suo è il primo tentativo di «sviluppare una comprensione generale del comportamento umano e della sua motivazione sulla base dello studio della psicopatologia, piuttosto che sulla base dei sistemi filosofici»⁵². Per questo suo rigore entrò nettamente in contrasto con la scuola della Salpêtrière e Charcot⁵³, accusati di non tenere in debito conto il fenomeno suggestivo, o peggio di sfruttarlo per indurre artificialmente i sintomi voluti nelle pazienti isteriche⁵⁴.

Questo approfondimento permette di aggiungere un tassello importante alla personalità e all'acume clinico di Amadei. L'interesse per una cura di tipo psicoterapico, pur non trovando formulazione in un discorso eziologico generale, suggerisce un distacco dalle tesi strettamente atavistiche. È interessante riproporre l'idea che proprio il *pastiche* teorico riscontrabile nella psichiatria italiana di fine Ottocento abbia permesso una libertà e una ricchezza di sperimentazioni. Così un lombrosiano poteva senza problemi dedicarsi ai primi ritrovati della nascente psichiatria dinamica.

Amadei mostra inoltre una sua interiorizzazione della pratica ipnotica, in particolare nel caso di cura del mutismo di una donna isterica. Dopo aver descritto le fasi del trattamento, il medico mette in evidenza «come la natura di questa malattia sia veramente centrale e psichica», escludendo una qualsiasi causa organica (laringe, ecc.)⁵⁵. E già questo sembra sconfessare un suo rigido organicismo.

51 *Ibidem*.

52 G. Zilboorg - G. W. Henry, *Storia della psichiatria* (1941), trad. it. di M. Edwards, Feltrinelli, Milano 1973, p. 325.

53 Vedi: G. Didi-Huberman, *L'invenzione dell'isteria. Charcot e l'iconografia fotografica della Salpêtrière* (1982), trad. it. di E. Manfredotti, Marietti 1820, Genova-Milano 2008.

54 G. Zilboorg - G. W. Henry, *Storia della psichiatria*, cit., p. 325.

55 G. Amadei, *Mutismo isterico...*, cit., p. 5.

Parlando poi della guarigione fa un'osservazione interessante. Questa si è avverata, dice,

nel modo con cui avviene il primo acquisto dell'infante. «Il bambino quando comincia a parlare emette da principio de' semplici suoni, poi delle sillabe semplicissime, poi dei frammenti di parole, combinando talora con le sillabe che più facilmente può pronunciare (...)». Questo riacquisto poi aveva la parvenza come di un risovvenire. La mia malata nei primi giorni degli esperimenti, diventava padrona di un dato suono, quando nelle prove imposte riusciva con tentativi molti a riprodurlo quasi casualmente (...); allora lo riacquistava, come se di riflesso le rientrasse nella coscienza la perduta immagine motrice, riproduttrice di quella lettera⁵⁶.

La sua proposta di adottare la suggestione ipnotica come «rimedio trionfale»⁵⁷ resta di fatto relegata alla cura dei soli sintomi isterici, e non sembra trovare seguito nelle sperimentazioni successive al 1887. Di certo però questa sua fuggevole esperienza di “psicoterapia” non può averlo lasciato indifferente⁵⁸. Ha scalfito l'idea di un'origine unica, ereditaria ed organica, della malattia mentale. Ma soprattutto ha proposto una posizione di dialogo, di incontro con un paziente cui si riconosce un attivismo, nonostante l'asimmetria della relazione. È la posizione del magnetista, risignificata dalla medicina, ma che mantiene un portato nuovo di ascolto intimistico, di attenzione insieme per il corpo e per la psiche⁵⁹.

⁵⁶ Ivi, p. 6.

⁵⁷ Ivi, p. 7.

⁵⁸ Un'altra traccia di questo interesse, ma difficile da indagare, si ritrova nell'archivio privato di Amadei, dove sono presenti alcuni appunti manoscritti, che originariamente dovevano accompagnare un testo dal titolo: “Tredici anni di ipnotismo imposto a Boselli Achille in conseguenza di una accusa lanciatagli dal camorrista falsario Guido Raffaele. Memorie scritte dallo ipnotizzato stesso”. Purtroppo la memoria sembra essere irrimediabilmente perduta. Vedi: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 77, doc. 15.

⁵⁹ C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa...*, cit., pp. 27-30.

Questo aspetto non sarà sviluppato dal punto di vista teorico da Amadei, ma lo si può intravedere nella pratica clinica e nella stessa attenzione prestata alle scritture dei folli⁶⁰. Un ascolto, il riconoscimento all'altro di una parola, di un rapporto possibile⁶¹.

In linea con questa ricerca, è interessante indagare anche un'altra pratica terapeutica proposta dallo psichiatra: la scrittura di "giornali" interni all'istituto. Una sperimentazione di questo genere era già stata messa in atto da Lombroso nel 1871, durante la sua esperienza come direttore del manicomio provinciale "San Benedetto" di Pesaro⁶². Qui l'intellettuale veronese aveva voluto «creare ai ricoverati un ambiente» in grado di «consolarne e renderne dolce la vita»⁶³. Al suo arrivo aveva predisposto un efficace sistema di aerazione degli ambienti, il totale rinnovo dei letti, e soprattutto esperimenti di lavoro in laboratori di vario genere o nei campi⁶⁴.

Alla base dell'esperienza del *Diario dell'ospizio di San Benedetto*, c'era quindi l'idea che il "lavoro", manuale o intellettuale che fosse, con l'impegno, la concentrazione, le possibilità di interazione che comportava, permettesse un possibile riadattamento dell'individuo malato alla società⁶⁵. Nella pratica di Lombroso non sembra insom-

60 Il tema della scrittura dei folli sarà al centro del dibattito psichiatrico del secondo Ottocento, soprattutto in Francia. Vedi: P. Artières, *Clinique de l'écriture. Une histoire du regard médical sur l'écriture*, La Découverte, Parigi 2013.

61 Quanto Amadei fosse attento ad ascoltare e seguire, anche dopo l'uscita dall'ospedale, alcuni suoi pazienti, è testimoniato dalla fitta corrispondenza tenuta con Ugo Fellini. Vedi: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 45.

62 G. Armocida, "LOMBROSO, Cesare", *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 65 (2005), <https://goo.gl/fUMCBk>, [ultima cons. 01/10/2017].

63 G. Lombroso Ferraro, *Cesare Lombroso. Storia della vita e delle opere narrata dalla figlia*, F.lli Bocca Editori, Torino 1915, p. 139.

64 *Ibidem*.

65 Vedi: R. Vecchiarelli, *Cronache dal manicomio. Cesare Lombroso e il giornale dei pazzi del manicomio di Pesaro*, Oltre, Sestri Levante 2017.

ma essere presa in considerazione la specificità del «lavoro di scrittura».

Anche in questo caso la posizione di Amadei appare divergente rispetto a quella del maestro. Nelle buste del fondo “Giuseppe Amadei” sono conservati almeno sei giornali manoscritti redatti da internati in manicomio⁶⁶. La provenienza è incerta, ma almeno tre (“Il solitario”, presente in due numeri; “L’unione”, di cui resta un unico numero; “La verità”, uscito in quattro numeri) sono stati scritti da degenti del manicomio di Cremona, nel periodo della direzione Amadei. Anche la concentrazione temporale (1890-1892) potrebbe far pensare ad una sperimentazione voluta dal direttore stesso. Dunque, in mancanza di ulteriori dati, e la lettura dei giornali non aiuta in tal senso, si può comunque dire che con buona probabilità la redazione di questi testi rientrasse in una progettualità terapeutica ben precisa.

Alcune lettere scambiate da Amadei con un ex-internato aiutano ad approfondire la questione. Nel corso del 1910, o nei mesi immediatamente successivi, Ugo Fellini invia al medico un quaderno dal titolo: «Sei temi svolti dal frate Cesario Maria nel secolo Ugo Fellini nel Convento dei Cappuccini di Sovere (Prov. Di Bergamo) nell’anno 1910»⁶⁷. Il contenuto del testo non è di grande interesse, in quanto si limita ad uno svolgimento scolastico di temi come “Scrivete ad un amico esortandolo a studiare” o “La suora e il savoiardo”. Ma quello che si può azzardare è che Amadei avesse cominciato a suggerire al suo paziente di tenere in allenamento la scrittura, forse come pratica terapeutica. L’attenzione riservata da Fellini a questo esercizio è d’altronde suggerita anche dal tipo di grafia: un corsivo da manuale, estremamente curato e preciso. Degno di essere letto da un illustre professore.

⁶⁶ IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, buste nn. 40, 41, 42, 43, 44, 53.

⁶⁷ IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 45, doc. 11.

Particolarmente interessante è una lettera di Fellini datata 19 maggio 1914⁶⁸:

In questi giorni di ozio forzato, empìi un quaderno da due punti svolgendo questo tema: «Come e perché, per la quarta volta, andai e fuggii dal convento» diviso in questi capitoli: la decisione – la partenza – l'arrivo in convento – la fuga – l'amnesia – all'ospitale ritorno – Mi curai molto di descrivere in questi fatti, lo stato mio mentale, tutti i piccoli disturbi psichici, tutti i desideri, le passioni; quello insomma che a Lei son certo interesserà⁶⁹.

E più avanti:

Eppure con tutto ciò non dispero di guarire e conducendo una vita diversa dall'attuale sarei contento di scrivere la mia storia, per puro passatempo e per fare a Lei un piacere⁷⁰.

L'ultima frase sembra suggerire che la richiesta di raccontare la propria vita provenisse direttamente dal medico. Non è possibile stabilire se il tema fosse stato fornito dallo psichiatra, o fosse una libera invenzione del paziente, ma da quanto scritto propenderei per la seconda ipotesi. Quello in cui sembra invece di intravedere delle istruzioni udite è l'elenco degli ambiti da toccare: «lo stato mio mentale, tutti i piccoli disturbi psichici, tutti i desideri, le passioni; quello che insomma a lei son certo interesserà». Questi pochi indizi, uniti alla pratica dei giornali interni al manicomio, suggeriscono che la scrittura, soprattutto autobiografica, fosse stimolata dallo psichiatra stesso. Ma con quale funzione resta dubbio. Sicuramente per arricchire di elementi il suo studio sugli scrittori mattoidi; con tutta probabilità anche per ricavare notizie utili alla diagnosi, per occupare gli inter-

68 A questa altezza cronologica Fellini era già stato internato più volte sotto le cure di Amadei.

69 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 45, doc. 9.

70 *Ibidem*.

nati, per aiutarli a riordinare la propria mente e ritrovare un senso di sé.

Leggendo le carte conservate dal medico, la figura di Amadei si è quindi approfondita. Da un lato quello che appare è un lombrosiano che ha seguito le tracce del maestro, attenendosi strettamente ai suoi campi di indagine. Dall'altro l'esperienza dell'ipnosi, la cura posta nel raccogliere gli scritti dei folli, addirittura nel curarne la pubblicazione in alcuni casi⁷¹, lascia intravedere uno sguardo più sensibile. È negli appunti a margine, nella pratica quotidiana, nell'immagine che rimandano le scritture e le lettere di alcuni internati, che si riesce ad andare oltre.

Alla luce di questi pochi accenni, l'immagine di Amadei risulta complessa e sfaccettata. Lo studio di questo personaggio non fa che confermare l'idea che il positivismo italiano non fosse tanto rigido da impedire un certo eclettismo tra gli studiosi della psiche. Quanto fino ad ora detto non deve però portare a disconoscere che, nella discussione scientifica pubblica, lo psichiatra si trovò per lo più schierato al fianco di Lombroso. Il fulcro della sua intera attività di ricerca fu l'approfondimento della categoria nosografica del mattoide⁷².

2. I "mattoidi" di Lombroso e Amadei: controllare l'eccedente

L'Ottocento vide un fiorire di studi che appuntavano l'attenzione sui prodotti artistici degli internati in manicomio. In diversi paesi europei prese piede l'interesse per la cosiddetta *art des fous*, che diede impulso a pubblicazioni e collezioni⁷³. Particolarmente ricca su

71 Vedi: G. Amadei (a cura di), *Versi d'amore di alienati*, Tip. Ronzi e Signori, Cremona 1889.

72 Su questo argomento il testo più compiuto dello psichiatra è: G. Amadei, *I mattoidi*, in AA. VV., *L'opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni*, Bocca, Torino 1908, pp. 82-100.

73 Vedi: G. Mangiapane – A. M. Pecci – V. Porcellana, *Arte dei margini. Collezioni di Art Brut, creatività relazionale, educazione alla differenza*, Franco Angeli, Milano 2013.

questo tema fu l'elaborazione di scuola francese. Ambroise Tardieu, medico legale e criminologo, pubblicò un primo saggio nel 1872⁷⁴. Altre ricerche di rilievo furono compiute da Paul-Max Simon⁷⁵ e Jules Séglas⁷⁶. Ma questi studi avranno grande seguito e fortuna anche nel Novecento⁷⁷.

Indagini di questo genere si legavano a quelle, più generali, sull'origine del processo creativo. Per tentare di individuare il «tipo

74 A. Tardieu, *Étude médico-légale sur la folie*, J.-B. Baillière et fils, Parigi 1872.

75 P.-M. Simon, *L'Imagination dans la folie, étude sur les dessins, plans, descriptions et costumes des aliénés*, E. Donnaud, Parigi 1876; Id., *Les Écrits et les dessins des aliénés*, G. Steinheil, Parigi 1888.

76 J. Séglas, *Des troubles du langage chez les aliénés*, J. Rueff, Parigi 1892, pp. 197-269.

77 Il fondamentale saggio di Hans Prinzhorn del 1922, *L'arte dei folli*, servirà da stimolo anche ad artisti e scrittori. L'avanzare degli studi ha reso necessario il superamento della dizione *art des fous*, per ricomprendere quei prodotti artistici all'interno di categorie più generali e meno giudicanti (arte irregolare, *art brut*, *outsider art*). La bibliografia oggi disponibile sul tema è sterminata, sia in campo psichiatrico che nella critica d'arte. Mi limito a segnalare le principali pubblicazioni italiane degli ultimi anni: G. Bedoni, *Visionari. Arte, sogno, follia in Europa*, Selene, Milano 2004; G. Bedoni – G. Mazzotta – C. Spadoni, *Borderline. Artisti tra normalità e follia*, Mazzotta, Milano 2013; G. Bedoni – B. Tosatti, *Arte e psichiatria. Uno sguardo sottile*, Mazzotta, Milano 2000; S. Ferrari – B. Tosatti (a cura di), *Quaderni di PsicoArt. Inquietudine delle intelligenze. Contributi e riflessioni sull'Arte Irregolare*, vol. 6 (2015); S. Marsicano, *Psiche, arte e territori di cura*, Franco Angeli, Milano 2010; G. Rovasino – B. Tosatti (a cura di), *La normalità dell'arte*, UTET, Milano-Torino 1993; B. Tosatti (a cura di), *Figure dell'anima. Arte irregolare in Europa*, Mazzotta, Milano 1998; Ead. (a cura di), *Outsider Art in Italia. Arte irregolare nei luoghi della cura*, Skira, Milano 2003; Ead. (a cura di), *Oltre la ragione. Le figure, le storie, i maestri dell'arte irregolare*, Skira, Milano 2006. Per una critica ben documentata a questo genere di studi vedi: A. Homberg, "Forse Orfeo non deve morire. Considerazioni sul rapporto tra arte, follia e pazzia", *Il sogno della farfalla*, n. 2 (2007), pp. 41-54; P. Bisconti – F. Fagnoli, "Psichiatria e arte", *Il sogno della farfalla*, n. 2 (2007), pp. 55-78.

dell'artista», si proponeva un confronto serrato tra le opere degli «uomini di genio» e quelle degli internati, in modo da evidenziare differenze ma soprattutto somiglianze⁷⁸. Verso la metà dell'Ottocento, «l'autoimmagine byroniana e bohème del tardo Romanticismo veniva trasformata dagli psichiatri nella categoria diagnostica del decadentismo degenerato (...). Anche il genio fu infine visto dai medici non solo come un demone, ma anche (...) come qualcosa di patologico»⁷⁹.

Studi in questo senso vennero compiuti da Franz Richarz, che ebbe nel proprio istituto Robert Schumann, e Paul Möbius⁸⁰. In Italia l'associazione tra genio e follia fu proposta a più riprese e con forza da Lombroso, sulla scia degli studi d'oltralpe⁸¹.

Amadei condivise questo indirizzo di ricerca, concentrando la sua attenzione in modo specifico sulla categoria del “mattoide”. Questa la sintetica definizione fornita da Lombroso:

s'avvicina all'imbecillità da un lato, e alla monomania dall'altro, ma ha caratteri suoi ben spiccati (...). Il mattoide ha, in genere, pochissime forme degenerative, poche anomalie della fisionomia e del corpo. (...) L'intelligenza non offre notevoli anomalie; possono essere di una notevole furberia e abilità nella vita pratica, per

Sul versante antropologico vedi inoltre: M. Centini, *Arte folle. Pazzi, sociopatici e geni*, Yume, Torino 2018; G. Mina, *Ossessioni. Un antropologo e un artista nel Manicomio di Collegno*, Besa Editrice, Nardò 2009; Id. (a cura di), *Costruttori di Babele. Sulle tracce di architetture fantastiche e universi irregolari in Italia*, Eléuthera, Milano 2011.

78 M. Wittkower - R. Wittkower, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese* (1963), trad. it. di F. Salvatorelli, Einaudi, Torino 1996, pp. 310-312.

79 R. Porter, *Storia sociale della follia* (1987), trad. it. di M. Papi, Garzanti, Milano 1991, pp. 80-81.

80 Ivi, pp. 81-99.

81 Per uno studio comparativo delle opere di Lombroso e Simon vedi: J. M. MacGregor, “Paul-Max Simon. The Father of Art and Psychiatry”, *Art Therapy*, vol. 1 (1983), pp. 8-20.

cui alcuni riescono medici, deputati, militari, professori, consiglieri di Stato; ma hanno di particolare e di morboso una laboriosità esagerata in materie estranee alla loro professione e sproporzionata alla loro non elevatissima intelligenza; laboriosità, insomma, pari a quella del genio, ma senza averne l'attitudine né darne i risultati; per cui un cuoco, Passanante, si fa legislatore; Lazzaretti⁸², un carrettiere, si fa profeta e teologo (...). Ma ancora il carattere prevalente sta nella singolare abbondanza degli scritti. (...) In questi scritti (...) si nota che lo scopo è o futile, o assurdo, o in perfetta opposizione col loro grado sociale e coltura (...). E non sarebbero mattoidi se insieme all'apparenza della serietà e alla tenacia costante in una data idea, che li fa simili al monomane ed all'uomo di genio, non s'accompagnasse spesso negli scritti la ricerca dell'assurdo e la continua contraddizione e la prolissità e la futilità pazza; ed una tendenza che supera tutte le altre, la vanità personale⁸³.

Amadei lavorerà per almeno due decenni su questa definizione, collezionando scritti editi e inediti di mattoidi scientifici, politici, letterari e artistici. Se le sue critiche alla craniometria e la sperimentazione dell'ipnosi problematizzano la sudditanza nei confronti del pensiero del maestro, gli studi sul "mattoidismo" sembrano invece non lasciare dubbi.

È questo un punto assolutamente cruciale anche del pensiero lombrosiano, in quanto legato strettamente al discorso iniziato nel 1864 con la pubblicazione di *Genio e follia*. Lì lo studioso parte da una formulazione della "fisiologia" del genio e della sua vicinanza con i caratteri della pazzia. E, nel suo procedere, unisce tratti chimici e fisici, con aspetti più psichici, senza reale distinzione.

82 Su questo personaggio, che ebbe notevole risonanza, vedi: F. Pitocco, *Il Messia David Lazzaretti*, Centro di Ricerca, Roma 2005.

83 C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza e alle discipline carcerarie*, vol. 2, Fratelli Bocca Editori, Torino 1889, pp. 352-356.

Nota la somiglianza per quanto riguarda tic, gesti «smodati e coreici»⁸⁴, ma anche per elementi meno visibili (aumento dei fosfati nell'urina, «iperemia del cervello», propensione «alle malattie acute del cervello», «minore sensibilità agli stimoli della fame e del freddo»⁸⁵). Fino ad affermare: «essi dividono coi monomaniaci la strana abitudine d'inventare delle parole speciali o delle frasi a cui annettono un tutto loro significato, come certo era vezzo di Vico, Marzolo, Bacone»⁸⁶.

Non riesce a vedere l'immagine diversa tra un pazzo imbrattatele e un Blake. In effetti, a ben guardarli, i gesti sono simili. In entrambi ci può essere un'impulsività, una furia. Ma una crea arte, l'altra messaggi solipsistici in cui il senso si perde. Per Lombroso, invece, questa differenza non ha un valore scientifico.

I concetti più grandi, dunque, dei pensatori preparati, per dire così, dalle già ricevute sensazioni e dallo squisitamente sensibile organismo, scoppiano d'un tratto, - svolgonsi quasi involontari, come gli atti impulsivi dei maniaci⁸⁷.

Chi ebbe la rara fortuna di convivere con uomini di genio è colpito subito dalla facilità che essi hanno d'interpretare, male, ogni azione degli altri, di credersi perseguitati e di trovare, dappertutto, cause profonde, infinite, di dolore e di malinconia⁸⁸.

Di tutto questo il professore dà ampi saggi, parlando di geni riconosciuti, delle loro manie e bizzarrie. E poi, per dar forza alla propria tesi, presenta un'ampia casistica di "pazzi di genio", i mattoidi geniali appunto.

84 C. Lombroso, *Genio e follia*, II edizione, Brigola, Milano 1872, p. 7.

85 Ivi, pp. 8-9.

86 Ivi, p. 9.

87 Ivi, p. 13.

88 Ivi, p. 17.

Coloro che opinano venir meno nei folli la potenza intellettuale, versano in grave errore, mentre, anzi, questa spesso si esalta in essi ed in singolare maniera. (...) Un esempio straordinario del grado di intelligenza che può provocar la pazzia mi fu offerto da un povero calzolaio; era certo Farina, figlio, nipote e cugino di pazzi e di cretini, che, alienato fin dalla giovinezza, ma in apparenza tranquillo e sereno, freddò con un coltello una donna di null'altro colpevole se non d'essere madre ad una bella ragazza, di cui egli in un delirio erotico si credeva amante (...). Tratto finalmente alla mia clinica, vi scrisse la seguente memoria⁸⁹.

Dopo aver riportato lo scritto del calzolaio, aggiunge:

Questa autobiografia del Farina (...) mi sembra uno dei più preziosi frammenti della anatomia patologica del pensiero. Essa prova, con tutta evidenza, potervi esistere allucinazioni con la conservazione di tutte le altre facoltà psichiche, istinto irresistibile colla coscienza della gravità dell'atto (...). È singolare, poi, che un uomo, non avvezzo alla coltura letteraria, abbia potuto esprimersi con tanta chiarezza e spesso con tanta eloquenza, e che vi mostri tanta tenacità ed esattezza di memoria. (...) Chi alla lettura di queste strane pagine può dubitare, più, che vi sieno casi in cui la pazzia dà agli intelletti volgari un lievito sublime che li solleva dal livello comune?⁹⁰

L'operazione di Lombroso è quasi completa. Folle e genio sono associati in base a caratteri comportamentali, biologici, psichici. Ai geni riconosciuti si affiancano altrettanti folli in grado, secondo Lombroso, di fare arte solo in virtù della loro pazzia. E di questi Farina è l'esempio più importante.

Sulla questione di come un uomo incolto possa riuscire ad esprimersi con tanta efficacia e sicurezza per iscritto, viene in mente l'approccio analitico di Clara Gallini rispetto alle storie delle sonnambule contadine, ritenute incapaci non solo di conoscenze medi-

⁸⁹ Ivi, pp. 58, 62-63.

⁹⁰ Ivi, pp. 93-95.

che, ma perfino di un eloquio corretto e non dialettale. Qui la straordinaria autrice pone il problema in termini di circolazione culturale:

Sono subalterne perché donne, perché contadine, perché serve, perché parlano solo il dialetto e quasi certamente non sanno neppure scrivere. Sonnambule, recitano tutta la loro dipendenza accettando di diventare «schiava o soggetto» del loro magnetizzatore. E amano questa dipendenza, la sollecitano, la ricercano (...). Accedono al mondo dei signori, parlano la loro lingua, si sostituiscono ai detentori dei ruoli più importanti (...). Puro e semplice scimmiettamento? Pura e semplice evasione? O non piuttosto anche espressione di conoscenze – una lingua, un sapere medico – in qualche modo realmente apprese ma socialmente interdette?⁹¹

La storia è diversa, diversissima, certo. Ma l'assurdo di un medico che attribuisce alla follia il fatto che un paziente abbia una cultura più elevata della media della sua classe sociale induce questo paragone. La donna, come il matto, come il povero, come l'artista, tende a sottrarsi alla rigida regolamentazione sociale del nazionalismo igienista. Mettono in crisi l'immagine granitica dell'uomo borghese ottocentesco. Si potrebbe spiegare così quello che a Lombroso sembrava un assurdo, che un calzolaio, insano di mente, potesse scrivere con la sua stessa precisione? E a sconcertare il professore veronese, era più il folle o il povero calzolaio? Domande che restano aperte, come suggestione per altre ricerche.

Ma torniamo ora ad Amadei e al suo approfondimento della figura del mattoide geniale. Il discorso si colloca subito in maniera chiara: nella «vasta e multiforme zona grigia» tra la pazzia e la sanità, si troverebbe «una particolare e precisabile categoria di anomali, quella (...) dei *mattoidi*»⁹². Il principale elemento di distinzione tra il mattoide e il pazzo conclamato starebbe nel fatto che il primo riesce

91 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa...*, cit., p. 112.

92 G. Amadei, *I mattoidi*, cit., p. 82.

a vivere in società, anzi spesso è da questa riconosciuto⁹³. I suoi deliri sono scambiati per saggezza, e su questa base di autorevolezza si costruisce il suo personaggio pubblico.

Ma difficilmente si può ritenere questo un elemento discriminante dal punto di vista diagnostico, e neanche Amadei a ben guardare lo riteneva tale, avendo raccolto moltissimi scritti di “mattoidi” internati in diversi manicomi. Forse questo approccio ha più l'utilità di mettere subito a fuoco la questione genio-follia, di legittimare lo sguardo medico nel suo attaccare e indagare la patologia anche dove nessun'altro si sognerebbe di cercarla. Un'arma politica, dunque, per il controllo dell'eccedente. E in effetti il percorso è esplicitato:

Lombroso ha derivato i suoi studi sui mattoidi da quelli suoi sugli uomini di genio; infatti quegli studi sono in gran parte come una appendice e un complemento di questi. (...) Ha necessariamente inciampato in quei tipi che si credono geni, che geni sono talora reputati da un ambiente più o meno vasto e normale, che dei geni hanno le deficienze e le malattie e la parvenza e la posa, o, com'egli dice, la livrea, e rappresentano in qualche loro aspetto e carattere il ponte tra il genio e la follia⁹⁴.

Qui Amadei appare però più cauto del maestro. D'altronde, tra lo scritto di Lombroso citato poco sopra e questo, sono trascorsi quasi quarant'anni. L'immagine dell'artista romantico non era più quella dominante, le acrobazie logiche lombrosiane avevano ricevuto consistenti critiche.

Ciò risulta evidente nel momento in cui Amadei passa ad illustrare i caratteri comuni tra il genio e il mattoide geniale: paranoia; idee fisse e improvvisi impulsi della mente; eccentricità; deficienza del senso morale⁹⁵. Rispetto all'elenco fatto da Lombroso nella cele-

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ivi, p. 83.

⁹⁵ *Ibidem*.

bre opera, questo è decisamente più esiguo e più incentrato sugli aspetti prettamente psichici e comportamentali.

Chiarito il quadro teorico, lo psichiatra di Cavriana comincia a presentare un profilo più preciso del mattoide, sempre rifacendosi agli scritti del maestro:

Sono più rari, dice, nelle campagne e nei paesi incolti, dove, infatti, manca loro l'alimento ideale ed il modo di manifestarsi. Sono quasi tutti maschi. Mancano solitamente di caratteri somatici degenerativi: hanno anzi cranio e fisionomia normale. Nella mia collezione ho delle belle teste scultorie da Platone e delle magnifiche barbe: non pochi sono, però, gracili e macilenti, in istato di palese sofferenza: e frequenti sono in essi le nevropatie. Mancano di ereditarietà morbosa. (...) I mattoidi conducono vita regolata e castigata. Talora, specie tra gli apostoli riformatori, la sobrietà arriva anche all'eccesso, come in Bosisio, Lazzaretti, Cianchettini, Passanante. Ciò li avvicina a certi geni del bene, agli asceti, ai grandi pensatori, e guadagna loro la simpatia delle folle. Sono ordinati, anzi veramente pedanti. Negli atti della vita mostransi pieni di buon senso, di abilità e di furberia: cosicchè accade loro il rovescio dei veri ingegni superiori (...). Solitamente è conservato l'amore per la famiglia, ed è spesso ricambiato con affetto misto ad ammirazione dagli ingenui parenti.

Per loro conto, in generale, non fanno famiglia: la donna nella loro esistenza non ha alcuna importanza.

Si rivelano in maggioranza intorno ai 40 anni, ma i letterati e gli inventori sono molto più precoci. Un carattere essenziale dei mattoidi lombrosiani è l'altruismo⁹⁶.

Altro carattere fondamentale è, ovviamente, la grafomania. Se nella vita sono «pressoché normali», è nelle «opere scritte» che «si palesa intiera la morbosità della mente»⁹⁷. Questo è deducibile, secondo Amadei, dallo stile stesso degli scritti: «solenne, cattedratico, enfatico, come si conviene alla posa che assumono. V'ha una diffe-

⁹⁶ Ivi, pp. 83-85.

⁹⁷ Ivi, p. 87.

renza essenziale fra gli scritti dei pazzi comuni e quelli dei mattoidi lombrosiani. Quelli scrivono sempre e solo per sé e di sé: questi per gli altri e di cose che mirano all'interesse pubblico»⁹⁸.

Qui comunque lo psichiatra opera dei distinguo. Se la sobrietà li accumuna ad alcuni geni, l'abilità e la furberia li distinguono da altri. Poi però si lascia andare a delle immagini che fanno molto di un certo romanticismo volgare:

L'uomo primitivo sente ancora l'amore prepotente del meraviglioso e la istintiva brama di conoscere per rivelazione immediata le forze naturali e di conquistarle; spera sempre di agire direttamente sul mondo esteriore, sul mondo morale e sociale: ha la folle illusione di poter raggiungere di botto il benessere proprio e l'altrui e l'esaudimento di tutti i desideri e delle aspirazioni e dei sogni. (...) È atavismo o infantilismo che è dentro di noi e rimane più o meno allo scoperto secondo la costituzione mentale individuale e l'educazione subita. (...) In questa smania della ricerca, in questa ambizione di uscire da ciò che è comune e terra terra, richiamano gli ingegni superiori. Soltanto manca loro un piccolo arnese, l'ala per distaccarsi dal suolo!⁹⁹

Amadei differenzia poi le varie tipologie di mattoidi: i letterati e artisti, gli umanitari¹⁰⁰ e gli scienziati¹⁰¹. Su questi ultimi concentra in modo particolare il suo studio, elaborando una bibliografia complessiva delle opere edite¹⁰², e raccogliendone personalmente diversi esempi¹⁰³.

La lettura di questo testo teorico non aggiunge però molto al tema rispetto a quanto già sostenuto da Lombroso. L'impressione,

98 *Ibidem*.

99 Ivi, pp. 92-93.

100 Vedi: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 82.

101 G. Amadei, *I mattoidi*, cit., p. 90.

102 G. Amadei, *I mattoidi scienziati. Studi bibliografici*, s.n., Cremona 1890.

103 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 81.

soprattutto nello scorrere le ultime righe, è che queste conclusioni derivino ad Amadei da un clima culturale generale, più che da un approfondimento scientifico e medico. E in effetti sono numerosissime all'interno delle carte private di Amadei¹⁰⁴ le testimonianze del dibattito del periodo, nel quale il medico si inserisce in modo tutto sommato conformista.

Nei suoi appunti privati approfondisce il tema della letteratura decadente come letteratura patologica, e occasionalmente anche patogena, annotando e studiando diversi autori: D'Annunzio, Bruno, Goethe, Donizetti, Hugo, Rossini, Nietzsche, Leopardi e molti altri¹⁰⁵. Li inserì tutti sotto la dizione di "genio discusso". Non a caso si interessò¹⁰⁶ molto anche alle conferenze di Antonio Fradeletto su "Patologia ed estetica dei decadenti"¹⁰⁷. Vale la pena leggere uno stralcio di un resoconto, per farsi un'idea di quale fosse lo spirito:

Egli tratteggiò in seguito la patologia del decadente, con straordinaria precisione di diagnosi. L'egoismo, caratteristica di questi eterni nemici del cosiddetto borghese; il sentire la vita attraverso all'arte, tanto che alcuni di essi rinnegano l'emozioni della natura; l'accumulamento delle sensazioni in causa dei loro sforzi per raggruppare nella parola, oltreché il significato, la musicalità, il colore e perfino l'odore, furono dal Fradeletto lumeggiati con vera potenza di parola, rendendo vivo il quadro di questa grande nevrosi letteraria che ha invaso la Francia.¹⁰⁸

104 L'archivio privato di Amadei è confluito senza subire grandi mutilazioni all'interno del fondo "Giuseppe Amadei", conservato presso la Biblioteca Classense di Ravenna. Per il catalogo del fondo vedi: C. Foschini, *Il fondo Amadei...*, cit.

105 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, buste nn. 20-29, 95.

106 L'interesse è testimoniato dai numerosi ritagli di giornale conservati. Vedi: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 96, docc. 1-8.

107 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 96, doc. 1.

108 *Ibidem*.

Questa era la temperie culturale nella quale Amadei si muoveva con confidenza e autorevolezza. Abbiamo testimonianza dei suoi scambi con Augusto Guido Bianchi, giornalista del *Corriere della Sera*, allo scopo di aggiornarsi reciprocamente sulle pubblicazioni mattoidi¹⁰⁹, ma moltissimi altri esempi potrebbero essere fatti. Il fondo “Amadei” restituisce un grande spaccato del dibattito che si è svolto sul tema del “genio folle”, attraverso ritagli di giornale e riviste¹¹⁰.

In questa attitudine di Amadei possiamo davvero cogliere quanto aderì all’utopia di un positivismo di Stato. Partendo dalle elaborazioni lombrosiane su “genio e follia” e dalla categoria del “mattoide geniale”, sembra voler concludere in un orizzonte di senso razionale tutto quanto appare eccedente, dai pazzi conclamati ai poeti. L’operazione, sebbene carente da un punto di vista scientifico e logico, trova il suo pubblico disposto ad accoglierla. È la promessa della medicina di forgiare una società senza delitto né malattia, un mondo reso uniforme ed efficiente. È il sogno mantegazziano del romanzo *L’anno 3000*.

Nel suo mondo di fantasia, la medicina ha nuove e sorprendenti specializzazioni:

quella degli *Igei*, che studiano gli organismi sani, per spiare prima dello sviluppo della malattia la disposizione ad ammalare; e sono essi che visitano i neonati per verificare se sono atti alla vita. Anche fra essi si è formata una sottospecialità, che è quella dei *Psicoigei*, che (...) constatano nel neonato le future attitudini al delitto, onde sopprimere i delinquenti, prima ch’essi possano recar danno alla società in cui son nati. (...) In quel momento fu chiamato il bambino del numero 17. - Avanti il 17. Una mamma giovane, robusta e bella si alzò da sedere col proprio bambino in braccio. Si vedeva nel suo volto, che nessuna trepidazione la tormentava e

109 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 106, doc. 4.

110 Tra i più interessanti, vedi: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, buste nn. 81, doc. 13; 85, doc. 6.

che era troppo sicura di ritornare a casa colla sua creaturina. L'Igeo prese il bambino, che era già quasi svestito e lo mise nudo affatto sopra una specie di trespolo. Immediatamente un fascio di luce lo inondò (*sic*), rendendolo trasparente, come se fosse di vetro e il medico, dopo averlo mutato di posizione, guardandolo con un cannocchiale, disse ad alta voce: - *Numero 17: Bambino sano, robusto, atto alla vita*. E poi si ritirò, mentre un altro medico, un *Psicoigeo* (...) diresse una luce più penetrante sul suo cranio, guardandolo lungamente con un altro cannocchiale, che ingrandiva centinaia di volte le cellule cerebrali. L'esame durò una buona mezz'ora, poi il medico disse: - *Cervello normale, nessuna tendenza a delinquere*. I due verdeti dei due medici furono ripetuti per iscritto da un segretario, poi firmati (...) e consegnati alla madre, che lieta e orgogliosa se ne partì, ringraziando i dottori e gettando intorno a sé nel circolo affollato dalle mamme uno sguardo di trionfatrice e di donna felice. Essa aveva dato al mondo un cittadino sano, robusto e incapace al delitto¹¹¹.

La ricerca di Amadei sul mattoidismo si nutrì degli scritti di internati, editi e inediti, che il medico riuscì a raccogliere. Il materiale, ora conservato all'interno del fondo "Giuseppe Amadei", ha provenienza eterogenea da un punto di vista geografico.

È certo che i mezzi attraverso i quali il medico di Cavriana arricchiva la sua raccolta erano sostanzialmente tre: i giornali, i colleghi e i pazienti, propri o altrui. Buona parte delle poesie di internati raccolte nel fondo sono ritagli di giornale¹¹². In molti casi, data la natura del documento, non è agevole risalire al contesto in cui furono pubblicate. Tuttavia è comunque possibile ricostruire una casistica abbastanza ampia, che mostra come una parte dei testi sia stata pubblicata su giornali manicomiali (*Diario del San Benedetto in Pesaro*¹¹³,

111 P. Mantegazza, *L'anno 3000. Sogno* (1897), versione Epub, LiberLiber, 2002, pp. 119, 128-129.

112 Vedi: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, buste nn. 84, 85, 87, 88, 89, 91.

113 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 85.

*Gazzetta del Manicomio di Macerata*¹¹⁴, *Cronaca del Manicomio di Siena*¹¹⁵) ma un buon numero ha trovato spazio su periodici di ampia diffusione, letterari o meno (*La Democrazia*, il *Don Chisciotte*, la *Fanfulla della Domenica*¹¹⁶, *L'Illustrazione popolare*¹¹⁷). Nel secolo della scoperta dell'inconscio, della lotta scientifica al meraviglioso, queste tracce di un interesse collettivo (o di una proposta da parte delle élite più colte) per la scrittura dei folli vanno senz'altro rilevate. La tentazione immediata è di leggerli come documenti atti a diffondere l'associazione tra genio e follia. Ma forse vi si può anche scorgere dell'altro. Nel linguaggio poetico, nelle sue immagini di fantasia, l'umano vede se stesso nell'altro malato. Forse attraverso la poesia si riusciva meglio a vedere la sofferenza del folle, senza scappare inorriditi, giungendo ad affacciarsi cautamente sull'abisso sconosciuto della malattia mentale¹¹⁸.

Un'altra parte consistente del materiale arrivava ad Amadei da colleghi ed amici, informati del suo interesse. Le provenienze degli scritti sono infatti estremamente differenziate: Perugia, Siena, Bergamo, Reggio-Emilia, ecc. Sfogliando le lettere si ha l'idea di una vera e propria rete che il medico si era costruito. Tra i suoi riferimenti principali vi erano Giuseppe Seppilli¹¹⁹, che raccolse alcune raccolte

114 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 88.

115 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 91.

116 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 84.

117 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 87.

118 Questa suggestione mi viene dal modo in cui Amadei presenta le poesie di internati raccolte nel volume del 1889. Vedi: G. Amadei (a cura di), *Versi d'amore di alienati*, cit., pp. 5-8.

119 Nato nel 1851, fu membro rispettato del personale medico del Manicomio di Imola, sotto la direzione di Luigi Lolli (che durò dal 1862 al 1899). Vedi: L. Gamberini, *Folli alle porte della città alla fine dell'800*, in M. P. Casalena (a cura di), *Luoghi d'Europa. Spazio, Genere, Memoria*, ArchetipoLibri, 2011, pp. 55-58.

poetiche di grande interesse¹²⁰, e Silvio Tonnini¹²¹, che gli inviò centinaia di documenti¹²² provenienti dall'istituto diretto da Roncati¹²³.

Il tutto avveniva sotto diretta pressione di Amadei; pressione che veniva esercitata, e presumibilmente con molta più facilità, anche nei confronti dei pazienti, propri o altrui. Un caso interessante è la corrispondenza con un certo Giuseppe Tarzia, degente presso il manicomio di Bergamo¹²⁴. Questo scambio testimonia come Amadei fosse particolarmente insistente nel richiedere gli scritti, in questo caso poesie, al punto che si dimostra anche disposto a pagare. Cito un messaggio che Tarzia scrive ad Amadei, in margine a un ampio foglio manoscritto nel quale riporta la sua poesia "Per mia madre":

Rispettabile Signore,
È forse una indelicatezza il vendere ciò che non si vorrebbe aver scritto che per sua madre, ma possa la mia povertà unita al mio passato perdonare un errore che non posso e non vorrei scusare, se non col desiderio di stampare colle proprie mani, ciò ch'è il voto del mio cuore che non inganna, e regalarne a Lei (mia madre) una bella copia adorata.

Un povero pazzo!¹²⁵

120 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 104.

121 Nato a Modena nel 1858, si laureò in medicina nella sua città nel 1883. Fu insieme ad Amadei ad Imola e nel dicembre 1884 vinse il concorso per il posto di direttore nel manicomio di Catanzaro. Fece poi ritorno ad Imola, e nel 1890 conseguì la libera docenza. Successivamente fu docente presso le università di Messina, Cagliari e Bologna. Vedi: *Cenno biografico – Annuario 1928-29*, <https://goo.gl/W7hpNG> [ultima cons. 19/02/2018].

122 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 87, doc. 6.

123 Francesco Roncati (1832-1906), psichiatra, docente, fu direttore del reparto dementi dell'ospedale "S. Orsola" di Bologna.

124 Di lui Amadei annota: "Giuseppe Tarzia di Bergamo. III elementare. (...) Si crede figlio di Garibaldi, essendone la madre stata la ganza. È compositore litografo". Da: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 86, doc. 2.

125 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 86, doc. 2.

Il medico di Cavriana proseguì fino alla fine della sua esistenza a raccogliere gli scritti di questi “folli geniali”. E questa attitudine va necessariamente interrogata per chiarire lo spessore del personaggio, a maggior ragione dal momento che la produzione scientifica di Amadei risulta ridotta.

Come visto nel precedente paragrafo, l’attenzione dello psichiatra per la scrittura dei folli non è riducibile soltanto ad un uso strumentale all’approfondimento della categoria del “mattoide geniale”. In controluce riesce a leggersi qualcosa di più, probabilmente anche il tentativo di impiegare la scrittura come pratica terapeutica. È quindi innegabile lo sforzo di Amadei, scientifico e umano, di porsi in ascolto, se non di capire.

Forse il mancato sviluppo delle sue intuizioni cliniche e terapeutiche è riconducibile ad una personalità che deficitava del coraggio e della solidità necessarie per andare in controtendenza rispetto al consesso scientifico nazionale. Immancabilmente il ruolo, la professione, gli domandavano di rindossare i panni dell’alfiere della sua scienza. Di rimettere l’elmo con cimiero del positivismo e tornare a scontrarsi con quei residui sconosciuti in nome del bene della nazione. A questa missione Amadei non volle mai sottrarsi, rinnegando quanto di innovativo poteva esserci nella sua pratica medica.

Una di queste vicende è particolarmente interessante.

3. Angelo Motta il “metallizzatore”

Tra i mattoidi geniali studiati da Amadei, uno sicuramente più degli altri balzò agli onori della cronaca. Nel suo saggio del 1908 il medico lo liquida in poche righe, senza neanche dirne il nome:

Intorno ad alcuni (...) si forma addirittura una piccola scuola. Un esempio mi fu offerto dal mattoide metallizzatore di cadaveri, le cui ricerche, che derivava dal Segato, erano difese dal Gorini, dallo

Stampacchia e da altri minori, formanti tutti insieme una scuola di mattoidi affannati nella lotta contro la putrefazione¹²⁶.

Parla inequivocabilmente di Angelo Motta, mattoide scienziato, sedicente inventore di un metodo inusitato per la metallizzazione dei corpi che non volle confidare mai a nessuno, neanche prossimo alla morte. Questa figura continua ad esercitare fascino al giorno d'oggi, tanto che ne ha recentemente scritto anche l'artista Paolo Albani¹²⁷.

Ma la sua "invenzione" si rivestiva, nell'Ottocento, di una serie di significati articolati. Le questioni riguardanti la pubblica igiene saranno per tutto il secolo terreno di scontro acceso e appassionato. Particolarmente problematica, per complessità e risvolti etici, era la discussione riguardante il trattamento dei defunti; a partire dagli anni '70 la lotta tra cremazionisti e anticremazionisti fu al centro di un dibattito culturale di enorme dimensione, che non rimase relegato alle riviste scientifiche¹²⁸. Ancora nel 1904 Luigi Pagliani sosteneva la legittimità dell'incenerimento delle salme attraverso una retorica che andava oltre l'argomentazione scientifica:

Della putrefazione sotterranea (...) effigiava il lento lavoro di microrganismi, larve di mosche, vermi e muffe. Con abile stratagemma letterario, rendeva sensibile l'odore della putredine, il cui incendere recava a quel nulla – destino del corpo – tanto paventato dagli avversari della cremazione¹²⁹.

126 G. Amadei, *I mattoidi*, cit., p. 97.

127 P. Albani, "Cercatori di Babele", <https://goo.gl/K8JCJW> [ultima cons. 15/03/2018].

128 Per una trattazione generale vedi: F. Conti - A. M. Isastia - F. Tarozzi, *La morte laica*, vol. 1, *Storia della cremazione in Italia (1880-1920)*, Scriptorium, Torino 1998.

129 C. Pogliano, *L'utopia igienista (1870-1920)*, in F. Della Peruta (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, vol. 7, *Malattia e medicina*, Einaudi, Torino 1984, pp. 623-624.

Tra le file degli oppositori, in gran parte esponenti del pensiero cattolico¹³⁰, si fece leva su ragioni storiche e spirituali. Ma argomenti di questo tenore trovarono accoglienza anche tra pensatori insospettabili. Uno scritto del 1874 di Paolo Mantegazza riassume bene quale fosse la vera posta in gioco:

L'uomo è l'unica creatura che sappia di morire e che meno delle altre vi si rassegni. Egli ha protestato contro la morte in cento maniere diverse: egli protesta coll'imbalsamare i suoi cadaveri, coll'incidere il nome del morto in lastre di bronzo, in monumenti di pietra o sul dorso dei monti; protesta coll'assegnare a se stesso una seconda vita, ch'egli si foggia in diverse maniere secondo i tempi e i luoghi e l'organismo del suo cervello, ma che presso quasi tutti i popoli ha questo carattere comune, di essere eterna; di non darci più questa suprema umiliazione di dover morire una seconda volta. (...) Dinanzi al cadavere umano l'uomo si turba profondamente: si direbbe che tutti i suoi sentimenti, tutte le sue idee si agitano, si rimescolino e si confondono: amore e odio, dolore e paura, fantasmi del mondo ideale e pietose memorie, e orrori e ribrezzi senza fine; tutti gli elementi del mondo psichico escono dalle loro sedi, si accavallano, suscitano procelle e ridde scapigliate; tutto un pandemonio di dolore. Da questo caos, che è l'espressione dell'ultima battaglia dell'individuo contro il fato inesorabile delle leggi di natura, nascono molte energie diverse¹³¹.

Lo scontro è tra un pensiero tradizionale, cattolico ma non solo, e un altro eredità dell'illuminismo settecentesco. Anche sulla questione del corpo dopo la morte il positivismo voleva elaborare il proprio senso, reinterpretare laicamente l'aspirazione

130 A titolo d'esempio, vedi: "Pro e contro la cremazione dei cadaveri", *La Civiltà cattolica*, vol. 8, quaderno 612 (1875), pp. 674-689.

131 P. Mantegazza, "La cremazione", *Nuova antologia di scienza, lettere ed arti*, vol. 27 (1874), pp. 5-6.

all'immortalità e salvaguardare la pubblica igiene, spazzando via altri ordini di senso possibili¹³².

In questo scontro, il ruolo di Motta è assolutamente particolare. Proponendo un nuovo metodo di trattamento della materia organica¹³³ sembra inserirsi nel dibattito scientifico e politico in corso. Ma d'altronde lo fa con un profilo anomalo, quasi di artigiano esoterico. Con la sua fantasticheria, con il suo trattamento segreto, del quale va anticipato non si ebbe mai alcuna prova, sembra offrire una soluzione moderna al problema, tenendo però salva una certa aura di "meraviglia". E questa idea di bloccare il dissolvimento del corpo risvegliò l'interesse di molti. Il guanto di sfida non poteva non essere colto da Amadei.

Su Motta lo psichiatra elaborò un breve saggio nel 1889¹³⁴. Proviamo a ricostruire questa storia, partendo dalla supposta scoperta:

Consisteva in un processo, col quale oggetti del regno vegetale o animale venivano trasformati in metallo con conservazione della primitiva intima struttura e scomparsa della materia organica, un processo artificiale analogo, nell'ultimo risultato, alla pietrificazione naturale. Oggetti preparati con codesto processo non era difficile vedere, sparsi com'erano numerosi presso private famiglie e istituti, a Torino, a Roma, a Cremona, e nello studio dell'autore facilmente accessibile¹³⁵.

132 Sulla questione della cremazione, oltre al già citato *Storia della cremazione in Italia*, vedi anche: A. Dieni, *La religione delle urne: antico e moderno nella cremazione dell'Ottocento*, in M. Tartari (a cura di), *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma, Meltemi, 1996, pp. 107-129.

133 Va specificato che il trattamento dei defunti, sebbene importante, è solo uno dei possibili utilizzi ipotizzati da Motta. Vedi: IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 119, doc. 6.

134 G. Amadei, *Una scoperta mattoide. La metallizzazione dei corpi organici di Angelo Motta*, Tip. Ronzi e Signori, Cremona 1889.

135 Ivi, p. 3.

In questo constava dunque la metallizzazione, in una straordinaria trasmutazione della materia, da organica a inorganica, da tessuti biologici a metallo.

Ma chi era il geniale scopritore? Motta nacque a Cremona intorno al 1826, in una famiglia di artisti (sia il padre che il cugino lo erano)¹³⁶. Venne indirizzato alla pratica orafa, per la quale ricevette due premi durante l'Esposizione industriale. Il primo nel 1855 e il secondo nel 1863. Già intorno a questa data mostrava quindi una grande abilità nell'uso e nel trattamento dei metalli, tanto che sarebbe lecito collocare proprio in questi anni i suoi primi pensieri circa la metallizzazione¹³⁷.

In effetti, il primo articolo che celebra Motta scienziato è del 1865. L'autore dello scritto, che pure non risparmia lodi sperticate, non parla però di una nuova scoperta, bensì di "Galvanoplastica applicata al corpo umano per un Cremonese"¹³⁸. La scoperta della galvanoplastica non era però una novità, risaliva agli inizi dell'Ottocento¹³⁹; due sono a questo punto le considerazioni necessarie. La prima è che non si ebbe mai prova della sua millantata capacità di andare oltre la galvanoplastica, trasformando in metallo l'intera struttura degli oggetti organici. Di conseguenza la grandiosa scoperta di Motta

136 Ivi, p. 5.

137 *Ibidem*.

138 Ivi, p. 6.

139 «La possibilità di *formare* con grande esattezza un deposito elettrolitico fu scoperta da A.-A. de La Rive nel corso di alcune ricerche sulla deposizione del rame al polo positivo della pila di Daniell (1836). (...) Poco più tardi (1838) M. H. Jacobi pensò di sfruttare tale fenomeno al fine di riprodurre medaglie per via galvanica e comunicò i risultati delle sue prove all'Accademia delle scienze di Pietroburgo: sorgerà così la galvanoplastica. (...) Un notevole progresso si conseguì quando J. Murray (1840) ebbe dimostrato che si può rendere conduttrice la superficie di qualunque forma di materiale non conduttore, ricoprendola con polvere di grafite. Così veniva aperta la strada al più grande numero di applicazioni». Da F. Giordani, "Galvanoplastica", *Treccani - Enciclopedia italiana*, <https://goo.gl/UBDEuB> [ultima cons. 27/09/2018].

non sarebbe affatto nuova, ma tutt'al più l'aggiornamento di una pratica già esistente. La seconda è che, appurato che la sua tecnica si limitava a ciò, essa era già perfettamente adoperata nel 1865. Perciò questo articolo dimostrerebbe, secondo Amadei, «che i processi del Motta dopo il '65 non hanno progredito d'un passo; i risultati che si avevano allora sono precisamente identici a quelli di vent'anni dopo»¹⁴⁰.

La storia sarebbe potuta finire qui, con la lode per un buon artigiano. Ma così non fu. Da questo momento in poi la fama di Motta si accrebbe sempre più, costruendo un vero e proprio mito.

Se il rumore che si fa intorno a una persona o a una cosa, desse la misura del loro valore, il Motta avrebbe dovuto essere contento della commozione che la sua scoperta sembrò destare.

Le gazzette si fecero interpreti di codesta ammirazione, (...) non fu poco il chiasso che menarono. Per vent'anni esse seguitarono a testimoniare e a celebrare la grande scoperta sempre meravigliosa e sempre nuova. Conoscenti e amici, donne, poeti, giornalisti furono larghi di enfatiche lodi, di clamorose réclame, di energiche raccomandazioni pel metallizzatore; e gli articoli che ogni tanto ne nascevano, facevano poi costantemente il giro degli altri giornali¹⁴¹.

L'incoronazione avvenne per mano di due professionisti, Paolo Gorini e Gioacchino Stampacchia. Il primo era uno scienziato di fama, interessato al tema del trattamento dei cadaveri, creatore di una imponente collezione anatomica e sperimentatore del forno crematorio; il secondo era medico onorario della Real Casa, autore di alcune pubblicazioni di rilievo. I due scienziati scrissero due articoli (rispettivamente nel 1880 e nel 1877), di tenore diverso, ma che contribuirono entrambi ad avvalorare l'idea di una nuova tecnica sco-

140 G. Amadei, *Una scoperta mattoide...*, cit., p. 7.

141 Ivi, p. 8.

perta da Motta¹⁴². Questo avvenne nonostante l'atteggiamento tutt'altro che aperto del metallizzatore:

Era il suo sistema. Interrogato riguardo alle sue scoperte, egli si comportava diversamente secondo le persone, avendo per norma di vantare l'opera sua più che poteva, sino al punto di saturazione della credulità altrui. Con gente abbastanza ignorante dava per metallizzazione e scoperta sua ogni lavoro anche più evidentemente galvanoplastico (...), ma con persone meglio avvedute faceva getto di questi minori vanti e restringeva la sua invenzione in più angusto e recondito campo, dove occhio profano non doveva metter lo sguardo, riducendola alla trasformazione metallica delle cellule dei corpi organici¹⁴³.

Ammirati da tanta misteriosa scienza, anche dotti di livello non poterono far altro che guardare estasiati la mano metallizzata del generale Garibaldi¹⁴⁴.

Quale che fosse il metodo, la sua fama era ormai solidamente costruita, e Motta la favorì in ogni modo, conservando, diffondendo, sollecitando qualsiasi nuovo scritto che celebrasse il suo genio. È notevole questa abilità nella gestione della propria immagine pubblica, in un secolo in cui la stampa andava sempre più acquisendo la capacità di costruire o distruggere la credibilità di un personaggio. A metà tra mago e scienziato, fu certo molto inserito nel proprio tempo.

Gli stuoli di ammiratori ormai provenivano da tutta la penisola. Leggiamo qualche esempio, tra le lettere conservate nel fondo, per capire come avesse funzionato questo "inganno". Nicola Oranger, direttore del Giardino Ducale di Parma, così scrisse il 22 ottobre 1877:

142 Ivi, pp. 9-14.

143 Ivi, pp. 12-13.

144 Ivi, p. 10.

Illustrissimo Signor Professore Angelo Motta

Leggo nel diario Parmense N° 285 la meravigliosa e mondiale scoperta da lei fatta della Metallizzazione dei Corpi. Sorprendente ritrovato che dovrà fare il Giro del Mondo!!! (...) Se non sono troppo indiscreto vorrei pregare la di lei Bontà a volermi inviare a mezzo ferroviario una piccolissima cassetiera contenente un fiore con foglie metallizzato, onde possa conoscere questa Sua importantissima scoperta e mostrarlo ai molti miei amici¹⁴⁵.

Le creazioni di Motta sono bramate e collezionate, per farne bella mostra nel salotto buono, davanti ad amici e visitatori. Gli esempi sono molteplici, e provengono anche dall'estero, come questa lettera di R. Thomitz (?):

Parigi 23 Settembre 1878

Stimatissimo Signor Prof. Motta (...)

Scopo della presente si è di ricordarle che mio padrigno – Sig. L. de Colange da Nuova York - Le aveva scritto in merito alla splendida sua invenzione di metallizzazione. (...) La vostra invenzione potrebbe ricever molte applicazioni ed esser quindi sorgente d'un lucro non indifferente. Il Sig. de Colange, siatene persuaso, saprà tirare profitto d'un sì mirabile ritrovato ed agirà in tutta coscienza a vostri riguardo. Potete d'altronde fissare voi stesso la cifra richiesta per la vendita del vs segreto all'America – se pure non preferite rimanere solo possessore ed exploiter di concerto con mio padrigno il vs ritrovato. Occorre però che oltre ai dettagli indispensabili possiate inviarci due o tre piccoli oggetti sottoposti al vostro processo di metallizzazione, senza dei quali riesce pressoché impossibile trattare. (...) Il Sig. de Colange, quale autore di tre enciclopedie, è popolare agli Stati Uniti e la sua intromissione sarà di potente ajuto¹⁴⁶.

145 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 119, doc. 1, sottolineature nell'originale.

146 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 119, doc. 4, sottolineatura nell'originale.

Ma di fronte a profferte e allori, l'atteggiamento di Motta fu ambiguo. Da un lato seppe manipolare a suo vantaggio pubblicisti e giornalisti, integrandosi perfettamente nel clima culturale e scientifico dell'Italia di fine Ottocento, dominandone il codice. Dall'altro si mostrò sempre estremamente modesto e restio ad ogni idea di sfruttamento commerciale della propria scoperta. Basta leggere poche righe di una sua lettera al cugino, datata 23 febbraio 1878, per rendersene conto. Al suggerimento di «prendere i denari da qualunque parte essi vengano»¹⁴⁷, Motta oppone un deciso rifiuto.

Io sono ormai avvezzo ai rigori della fortuna; e, quando sudavo e provavo palpiti, e danni, e veglie prolungate, (...) facea giuramento a me stesso, che la mia prima opera, coronata da tutti i miei tormenti, sarebbe stata offerta all'Italia. E come si potrebbe ora dirmi: àbdica ad ogni nobil proposito e vendi l'opera tua (...) ad un qualunque, purché ti dia la tua satolla? Ah, mio amato cugino, perdona questo no! Meglio il nulla che la profanazione; meglio lo stento del corpo che la miseria dell'anima. Quanto lavorai e sofferisi non ti è occulto, né t'è ignota la indifferenza onde mi si vide soffrire. Soffrirò ancora: pazienza. Ma l'opera mia che provò persino il calice dello scherno e dello sprezzo, non sarà data nelle mani de' simoniaci. Soffrirò, aspettando l'ora del premio legittimo: se non viene, morirò deluso, ma non contaminato. Eccoti le mie idee. Se fossi pittore, dipingerei senza scrupolo una villa ridente o un cenobio; farei il ritratto d'un villano o d'un principe, d'un trono o d'un patibolo. Avrei obbedito alla forza d'una verità, serbando la dignità dell'Artista. Il caso mio è molto diverso. Cerco di eternar qualche cosa: la menzogna giammai.

Ed ora, àbbiti un abbraccio cordiale dal tuo sempre affezionatissimo Cugino Angelo

Ho ricevuta una lettera assai confortante dal Grande Garibaldi in data 22 scorso¹⁴⁸.

147 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 119, doc. 2.

148 *Ibidem*, sottolineature nell'originale.

Questo eroe della scienza, sacerdote della propria scoperta, venne chiamato in più occasioni a presentare le sue teorie in pubblico. Nel fondo “Amadei” resta il testo del discorso che tenne a Torino, presso l’Accademia Medica:

Signori!

Niente di nuovo sotto il sole, dice un poeta. Ma molte cose si nascondono alla luce del sole. Dio mi guardi, che con queste parole io mi presenti a voi, colti Signori, col vanto d’inventore. L’invenzione è privilegio di pochi mortali.

Sappiamo però tutti, che coll’applicazione delle forze della natura dopo severi studi, costanza e pazienza talvolta anche un uomo piccolissimo riesce più o meno a trovare qualche cosa di sconosciuto agli antichi utile anch’esso all’umanità. (...) Io posso francamente affermare, che la metallizzazione, ben diversamente dal galvanismo, è completa. La sostanza prima è appieno scomparsa. Coll’uso delle correnti elettriche, dei liquidi e dei solidi da me preparati, coll’uso delle pile, coll’apparecchio complicato di altre forze, e messo in azione col mio metodo, l’oggetto passa da una sostanza all’altra, e per dirla con un vocabolo teologico ha luogo la transustanziazione¹⁴⁹.

Dietro un’apparente modestia, Motta rivendica a pieno titolo l’assoluta novità della propria divina scoperta. Il termine impiegato non è casuale, evoca un procedimento scientifico sì, ma che affonderebbe le sue radici in una sorta di sapere iniziatico, superno.

Tuttavia, trovandosi ad esporre in un contesto di scienziati, Motta pone l’accento sulle molteplici implicazioni della metallizzazione. Quelle “pubbliche” (trattamento igienico dei cadaveri, preservazione delle parti anatomiche per lo studio universitario, trattamento di reperti archeologici deperibili, ecc.), e quelle private:

149 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 119, doc. 6, sottolineature nell’originale.

Se l'uomo aspira naturalmente all'immortalità nell'ordine morale, è pur naturale, che nell'ordine fisico e materiale esso aspiri non pure alla propria conservazione; ma a quella delle persone estinte ad esso care, e delle cose, cui ha dedicato il suo affetto. Conservandole, e vedendole ne pare di vivere ancora con esse. Perché i ritratti, le statue, le lapidi, le fotografie, se non perché l'uomo lotta contro la distruzione? Or bene; si vuol conservare tal quale la salma d'un caro rapito da morte; d'una bambina, di un bambino? Ecco la metallizzazione, che ve la eterna in famiglia¹⁵⁰.

Se da un lato infatti l'invenzione di Motta attinge al repertorio più classico dell'alchimia, proponendo la trasmutazione della materia, dall'altro sembra riprendere una fantasticheria moderna. Il tema foscoliano e canoviano dell'immortalità raggiunta tramite il sepolcro perverrebbe qui ad un compimento superiore. Il corpo che ha cessato di muoversi viene bloccato nel tempo, fissato ad eterna memoria e conforto dei cari rimasti in vita¹⁵¹. Fermare il tempo, rendere "immortale", esercitare un controllo totale sul passare delle stagioni attraverso un'elaborazione culturale del cadavere radicalmente altra rispetto a quella della cremazione, che mira a evitare, distruggendolo, il confronto con il corpo morto¹⁵². La morte metallizzata rappresenterebbe una vittoria totale della scienza sulla natura, la sconfitta della putrefazione: un'immortalità pienamente tangibile. E se il sapere scientifico non era ancora maturo per questo salto, questo non arginò la creazione ideale di Motta, nella sua ansia di modernità venata di meraviglia.

150 *Ibidem*.

151 De Martino ha evidenziato con chiarezza il ruolo del cadavere nella "crisi del cordoglio". Vedi. E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 45-48.

152 Per l'analisi delle diverse reazioni culturali alla tanato-morfosi vedi: A. Favole, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 31-71.

È necessario a questo punto notare un altro elemento. Nel suo presentarsi e autolegittimarsi Motta è ambiguo, o molto abile. Se da un lato insiste sulla scientificità della propria scoperta, sulla pubblica utilità, sulla propria appartenenza alla schiera del positivismo che penetra le particelle più piccole della materia, dall'altro rimanda ad una scoperta che ha del misterioso e del sacro. L'immagine inscalfibile del sapere scientifico è impiegata da Motta per costruire la credibilità del proprio procedimento e del proprio personaggio. Per trovare credito presso il pubblico moderno, l'alchimista non poteva più far sbuffare i propri alambicchi seguendo complesse formule cabalistiche. Il meraviglioso poteva continuare a vivere solo sotto l'apparenza della scienza.

Ma l'idillio sembra giunto alla propria conclusione. Una Commissione viene incaricata di esaminare la scoperta e presentare i risultati di questa indagine al Ministero della Pubblica Istruzione. Il 19 marzo 1880 è pronto il rapporto, firmato da Moleschott, Cannizzaro, Blaserna, Pedicina e Sella¹⁵³. Le conclusioni avrebbero dovuto chiudere la questione:

La Commissione (...) ha avuto a sua disposizione una mano ed un vaso con fiori e foglie. Questi oggetti sono accompagnati da una relazione del Sig. Motta stesso e da un rapporto non firmato. In questi due scritti non è fatta parola del sistema seguito, anzi nel secondo è estremamente detto che si crede strano il pretendere di volerlo conoscere. (...) Nello studio degli oggetti indicati la Commissione non ha creduto doversi occupare molto della mano, perocché evidentemente il Motta ha dovuto modellarla e poi gettarla in rame con un processo qualunque. (...) I rametti di albero, spezzati, mostrano nell'interno ancora il ramo spalmato di graffite e ricoperto da uno strato di rame dove più dove meno grosso (...). Dopo ciò la Commissione è di parere che i pezzi presentati dal Sig. Motta rendono con fedeltà grandissima le forme del vero. Dal punto di vista artistico-industriale, il sistema di imitazione delle

153 G. Amadei, *Una scoperta mattoide...*, cit., p. 16.

grosse forme organiche (...) può rendere degli utili servigi (...). Non trova la Commissione alcun argomento per credere che si possa in questo caso trattare di vera sostituzione di molecole inorganiche alle organiche in guisa da mantenere la struttura interna degli organismi¹⁵⁴.

D'altronde, fu Motta stesso a confermare queste conclusioni, interrogato dalla Commissione: «Il Motta che è un uomo modestissimo, con tutta franchezza ha dichiarato che egli non pretende di aver fatta nessuna scoperta». Crede piuttosto di «aver modificato profondamente i vecchi metodi per formare i corpi e per far depositare in queste forme il metallo per mezzo di correnti elettriche. Ha inoltre dichiarato che la parola metallizzazione non vuol essere intesa nel senso che da molti le si è voluto attribuire, ma solo in quello di riproduzione in metallo»¹⁵⁵.

La discussione sembrava conclusa, e i fanatici sarebbero dovuti rientrare ordinatamente nei ranghi della scienza ufficiale. Ma nel secolo dello spiritismo e del magnetismo, i miti moderni attirano e nutrono la fantasia di una nuova popolazione urbanizzata. La scienza fantastica di Motta, coi suoi misteri da alchimista, non aveva ancora detto l'ultima parola.

Rivolgendosi direttamente al Ministro, Motta protestò per le conclusioni della Commissione, ribattendo punto per punto con varie scuse. Ecco un estratto della sua lettera:

Il Motta preso alla sprovvista non poté presentare che due saggi dei suoi lavori. (...) Egli li tenne per cosa affatto secondaria intorno a cui non conveniva, finanziariamente parlando, riversare i benefici del suo processo (...). Non resta quindi al sottoscritto che il debito di affermare e di sostenere che il suo processo consiste, non già nelle varie applicazioni della galvanoplastica, fin ora conosciute ma bensì nel far assorbire dall'oggetto organico che si vuol me-

154 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 120, doc. 7, sottolineatura nell'originale.

155 *Ibidem*.

tallizzare tanta copia di metallo anche di varie qualità (...) da far subire allo stesso oggetto una completa trasformazione¹⁵⁶.

Tornato nel suo ambiente naturale, il dibattito pubblico, Motta riaffermò l'assoluta originalità del proprio procedimento. Incutenti del parere scientifico della Commissione, i suoi ammiratori si moltiplicavano, «e i giornali che avevano giovato ad accrescere la sua fama, rappresentavano ormai anche il sentimento popolare»¹⁵⁷. Il popolo, la classe media, ma anche alcuni rappresentanti dell'aristocrazia, avevano trovato un loro eroe della modernità. Sacerdotale e monastico come Lazzaretti, brillante come Faust, la sua scoperta dava il potere di cambiare la natura stessa della materia.

Con la celebrazione della scoperta continuava, già s'intende, anche lo schiamazzo contro il Governo, che non aiutava il grande scienziato, ridotto a continuare i suoi studi e la vita quasi col solo appoggio e sussidio dell'Ordine Mauriziano. In occasione della sua ultima malattia gli amici suoi e il comune natio s'interessarono perché in caso di disgrazia non dovesse portar con sé morendo il segreto della scoperta. Egli assicurò che nel testamento avrebbe rivelato il suo processo, e ne legherebbe anzi il segreto alla sua diletta Cremona. Se non che, apertosi poi il testamento, che era stato fatto prima di queste dichiarazioni, vi furono trovate queste parole: «Spiacemi di non essere in tempo per trascrivere e lasciare nel dominio della scienza il segreto della trasmissione metallica, e ciò perché occorrerebbemi molto tempo a farne una dettagliata spiegazione; lo che mi manca: e quindi è indipendentemente dalla mia volontà se sono costretto a portar meco il segreto della mia scoperta»¹⁵⁸.

156 IBC, *Fondo Giuseppe Amadei*, busta n. 120, doc. 2, sottolineatura nell'originale.

157 G. Amadei, *Una scoperta mattoide...*, cit., p. 19.

158 *Ibidem*.

Con la morte e la perdita del segreto, la costruzione dell'immagine del mago-scientziato alchemico è completa. La metallizzazione è lasciata da riscoprire, come una nuova pietra filosofale.

A questo punto, occorre mettere in scena lo scontro. Il medico positivista, Amadei, interviene a pochi mesi dalla morte per svelare l'inganno di Motta. La scienza non tollera che si giochi sui suoi confini, richiamando alla mente streghe e stregoni, dei quali ci si era sbarazzati attraverso la loro medicalizzazione. Le questioni per Amadei sono due. La prima è liquidata in una battuta: «più semplice, più facile, che la questione dell'uomo, è quella della cosa. E alla domanda se esista codesta scoperta della *metallizzazione dei corpi organici*, la risposta è pronta e breve, monosillabica. No»¹⁵⁹.

Ma il mistero dell'uomo non è di così facile risoluzione. Amadei ricorrerà alla patologizzazione di questo fenomeno della cultura pseudo-scientifica, classificherà Motta come un mattoide, nel senso lombrosiano. Con tutti i caratteri di paranoia che ne conseguono¹⁶⁰.

Questa specie di scopritori è rappresentata appunto da cervelli mal equilibrati, sbatocchiati continuamente tra la fede e la speranza. Son cercatori non per vedere come le cose sono, ma per far che le cose siano secondo l'idea loro, indotti ad ogni momento a credere d'aver trovato, e poi nel dubbio, che non cercan però mai di chiarire, accaniti più che mai a cercare. Sono i rappresentanti anacronistici della filosofia ermetica e delle scienze occulte¹⁶¹.

Però, come sempre, la parola di Amadei non sembra quella di condanna di Charcot. È venata di una comprensione umana più vera.

La metallizzazione del Motta non è una realtà, ma una idea; non è un fatto di fisica o di chimica, ma un fenomeno psicologico. Per

159 Ivi, p. 20, corsivo nell'originale.

160 Ivi, p. 25.

161 Ivi, p. 26.

questo bisogna studiar l'uomo. Però un uomo come il Motta, che si è compiaciuto di avvolgersi nel mistero, che per quanto si è rivelato si può prestare ai giudizi più contrari. Mostrandosi come un essere a più faccie, una contraddizione metodica, non è facilmente compreso e spiegato. Se contraddizione e doppiezza non volessero dir altro che mala fede e truffa, l'uomo sarebbe subito giudicato. Ma il fenomeno è più complesso (...). La sua scoperta data al 1860 circa. S'occupava di oreficeria e di galvanoplastica. Gli venne in mente di provare la galvano con oggetti organici (...). Si *ficcò in testa* egli allora, come dice un suo necrologo, di scoprirla; o, per l'esecuzione brillante che la incontestata abilità gli concedeva, e per gli elogi degli amici, credette addirittura di averla scoperta? Cercando di immaginar chiaramente che cosa dovrebbe essere codesta trasformazione, cominciò allora a *compiacersi d'averla intraveduta*; e probabilmente cominciò allora in lui quella strana confusione tra il fatto e l'idea¹⁶².

Amadei mette in guardia dunque: la non verità della convinzione non deve portare direttamente a dedurne la disonestà. Motta era riconosciuto da tutti come un uomo modesto, buono, generoso, mite. «Non bisogna essere troppo cattivi ne' giudizi; e, scoperto un difetto, credere d'aver giudicato un uomo»¹⁶³. La sua opera non può essere valutata come «una solenne ciurmeria»¹⁶⁴, ne vanno compresi i caratteri, va capita quella passione eccezionale, quella spinta ideale fortissima, che attrae in maniera violenta. È quella che induce gli altri a non giudicare negativamente, ma anzi ad elevare la figura del metallizzatore: «molto si perdona a chi ha molto amato e molto sofferto»¹⁶⁵.

Dopo trent'anni di ricerche il metallizzatore era ancora allo stesso punto, i suoi prodotti erano identici; eppure lottava sempre, sperava sempre di riuscire, *con severi studi, costanza, pazienza*, e i sussidi

162 Ivi, pp. 20-21, corsivi nell'originale.

163 Ivi, p. 24.

164 Ivi, p. 24.

165 *Ibidem*.

altrui, a *qualche cosa di sconosciuto ed utile all'umanità*. (...) L'errore logico della *ricerca* mottesca è nel credere, che seguitando a far della galvanoplastica con modificazioni di forme, di Sali, di pile, si dovesse riuscire ad altro che a della galvanoplastica, solo perché chi lavora alla ricerca ha in mente e in volontà di produrre dell'altro. Ma contro la cocciutaggine nevrotica dell'uomo sta la costanza serena della natura¹⁶⁶.

La parola della vera scienza ha trionfato. Nell'alternativa tra pazzo o birbante, lo psichiatra sceglie convintamente la prima opzione. Il mattoide è stato collocato nella sua giusta posizione, insieme alle sue fantasticherie. La parola di Amadei non è meno netta, seppure più calda.

Ma il medico non conclude così la sua trattazione. La questione era più grande, andava affrontata nelle sue reali dimensioni. Il vero problema, per l'igiene d'Italia, non era che un mattoide si fosse messo a proclamare le sue grandiose scoperte, ma che avesse trovato chi fosse disposto a credergli. Nel caso di Motta questo era stato possibile, secondo Amadei, per due ordini di questioni.

Da un lato «non era un volgare ciarlatano; era uno che credeva e anche che sapeva fare, e doveva parere, com'era nel fondo, veramente, onesto e ammirevole nella sua fissazione»¹⁶⁷. Inoltre, Motta con spirito di benefattore aveva offerto la sua scienza a tutti, cercando il favore del popolo. E questo ebbe un valore determinante, sembrando

opera di giustizia, una generosa protesta contro l'indifferenza di quella scienza ufficiale, aristocratica, inaccessibile, che ad esso [popolo] non è troppo simpatica. Il destar questo spirito ribelle non è difficile, sia perché contro il *misoneismo* delle accademie sta la tendenza popolare al nuovo, al meraviglioso, all'ammirazione; sia

166 Ivi, p. 28, corsivi nell'originale.

167 *Ibidem*.

perché il simile modo di intender la scienza tra giudici e giudicato li avvicina e li fa solidali¹⁶⁸.

Amadei è consapevole della battaglia culturale che si va consumando nel suo secolo. È consapevole delle forme moderne in cui si riproduce l'aspirazione al meraviglioso: il sonnambulismo, i magnetizzatori, e ora forse anche la metallizzazione. Fenomeni che turbano, con il loro collocarsi oltre i limiti della scienza, il giusto mezzo borghese e positivista.

Ma anche un altro tratto, più squisitamente psichiatrico, spiegherebbe il successo di Motta: l'incontro fortuito tra il mattoide inventore e altri suoi consimili, la cui patologia non è altrettanto scoperta, anzi godono di pubblica stima e riconoscimento. Qui Amadei fa riferimento a Gorini e Stampacchia. L'alleanza tra queste menti paranoiche, facili all'entusiasmo per le loro fissazioni, «va a finire in complicazioni del tutto pazzesche, in una specie di delirio sistematizzato scientifico»¹⁶⁹. Si forma una "scuola", che rende l'idea del singolo, che sarebbe potuta finire nel nulla, una vera invenzione mattoide.

La conclusione del giovane psichiatra è però confidente nelle mirabili doti della scienza, e nel radioso futuro della nazione. Morto Motta, non si è trovata traccia di quei suoi procedimenti misteriosi, del gabinetto segreto di cui aveva parlato. L'avventura era conclusa.

Accanto alle parecchie altre concezioni pseudoscientifiche, frutto di metodi e di cervelli sbagliati, può prendere il suo piccolo posto anche la Metallizzazione. Nella storia della psichiatria, e non in quella di altra scienza, può sopravvivere a chi l'ha vaneggiata. (...) Non è nella patria di Realdo Colombo fisiologo sperimentalista, filosofo positivista anteriore a Bacone e a Galileo, che può attecchire e fiorire la leggenda di una scoperta mattoide¹⁷⁰.

168 *Ibidem*, corsivo nell'originale.

169 Ivi, p. 29.

170 Ivi, pp. 29-30.

Lo scopritore ne usciva mattoide, ma senza che questa diagnosi gli avesse portato alcun giovamento in vita. Nessuna cura gli era stata offerta. Il riconoscimento della sua patologia aveva avuto una funzione esclusivamente sociale e politica, di riaffermazione dell'ordine. Invece per il pensiero questa fu un'altra piccola sconfitta di un meraviglioso ormai messo alle strette. Che si trattasse di Motta o Leopardi, alla scienza positivista spettava l'ultima parola. Nel suo ruolo pubblico lo psichiatra aveva accantonato l'ipnosi, e con essa ogni possibile indagine sul pensiero non cosciente. Pazzia e poesia sarebbero dovute andare incontro, per l'allievo di Lombroso, allo stesso trattamento normalizzante. Se di geni c'era bisogno, dovevano essere quieti e ben regolati nel ragionare, non c'era più spazio per maghi e artisti.

COMMENTO A
G. PIZZA, “ERNESTO DE MARTINO FUORI DI SÉ”

Proponendo la ricezione del lavoro di Ernesto de Martino come caso paradigmatico, il collega Giovanni Pizza (2017) ci fornisce in questo contributo un’analisi molto lucida e appassionata del collocamento dell’antropologia italiana all’interno del panorama internazionale della nostra disciplina. Nell’offrire un breve commento al testo, non posso che cominciare nel ringraziare Pizza per le diverse e generose espressioni di apprezzamento, all’interno dell’articolo, per il mio lavoro di traduzione in inglese di de Martino e per il mio impegno per far meglio conoscere de Martino nell’ambito anglofono, uno sforzo condiviso con altri colleghi come George Saunders o Fabrizio Ferrari, autore della prima biografia intellettuale di de Martino in lingua inglese (Ferrari 2012). Oltre ad esprimere questa riconoscenza, con il presente commento tenterò di aggiungere alcune riflessioni mirate a portare avanti il ragionamento di Pizza. Mi concentrerò principalmente su quanto riguarda l’antropologia anglosassone.

Nell’esaminare le ragioni per cui de Martino non ha ancora “sfondato” nell’antropologia anglosassone, Pizza ritiene flebile la spiegazione soventemente avanzata per questo come per altri autori,

ovvero che la mancanza di traduzioni in inglese ne ostacoli la conoscenza. La carenza di traduzioni rimane sicuramente una spiegazione, e come ho avuto modo di scoprire in prima persona, le condizioni del mercato editoriale anglofono rendono estremamente difficile la pubblicazione in traduzione di un autore non già “consacrato” in questo dominio. Seppure una spiegazione parziale, ciò rimane un dato di fatto, ma come ci suggerisce Pizza, bisogna guardare oltre. In questo senso fa benissimo Pizza ad interrogarsi sui rapporti di forza nel mondo antropologico globale, ma ritengo sia necessario collocare il suo discorso in un quadro un poco più ampio: mentre è assolutamente vero quanto osserva sulla perifericità dell’antropologia italiana e la sua difficoltà nel far conoscere alcuni dei suoi esponenti più brillanti, come per l’appunto de Martino, non si può affermare, tuttavia, che l’accademia italiana non sia affatto presente tra gli studiosi di lingua inglese, e in particolare tra gli antropologi anglofoni. In primis, pur tardivamente, Gramsci è stato da tempo assorbito dai colleghi antropologi di lingua inglese; abbondano i riferimenti ai lavori di altri pensatori, da Gianni Vattimo a Toni Negri, per esempio; e negli ultimi anni, è in voga soprattutto Giorgio Agamben. Poiché tali autori vengono inquadrati nell’area della filosofia, rimane da chiarire perché gli antropologi anglofoni non abbiano badato ai colleghi italiani della stessa loro disciplina, che presumibilmente potrebbero essere loro più vicini per tematiche e oggetti di studio, se non per quadri storici di riferimento disciplinare o epistemologico. Concordo appieno con il commento di Tullio Seppilli, citato da Pizza, sull’etnocentrismo dell’antropologia anglofona, che detiene allo stesso tempo un certo “monopolio del potere di consacrare” (Bourdieu 2005: 299). Mi permetto qui di rimandare all’ottima disamina fornita da Maria Minicuci (2003), che analizza la storia degli studi antropologici del Meridione e ci offre alcune notizie preziose sui rapporti tra gli studiosi delle due tradizioni.

Bisogna dire comunque che degli antropologi italiani, nei decenni passati, solo alcuni nomi hanno avuto una certa circolazione nell'ambito anglofono: negli anni '70 Luigi M. Lombardi Satriani e Luciano Li Causi, per esempio (quest'ultimo ricompare nelle citazioni tutt'oggi in un rinnovato filone di studi sul clientelismo), ma anche Tullio Tentori e Vittorio Lanternari. Non posso entrare qui nel merito dei tanti colleghi italiani che, come il compianto Ugo Fabietti, in anni più recenti si sono fatti apprezzare al livello internazionale, anche tra i colleghi anglofoni, o del fatto che molte tra le giovani generazioni di italiani oggi abbiano scambi regolari con il mondo anglofono, dove sono ben apprezzati. Il punto è che queste rondini, tuttavia, non sono riuscite a costituire una primavera antropologica italiana, come la premessa di Pizza sui rapporti con l'antropologia egemonica ben dimostra. Presenze ancora più sentite tra gli antropologi anglofoni, però, sono stati gli italiani oriundi, come Mariella Pandolfi, citata nel testo di Pizza, o Alessandro Duranti. Eppure ci sarebbe da chiedersi perché una Mariella Pandolfi, nonostante i suoi sforzi, non sia riuscita a far valere il pensiero di de Martino tra gli anglofoni, proprio come non è riuscito neppure Saunders. Va aggiunto per inciso che il lavoro di Saunders che utilizza in modo più diretto de Martino, mutuando il concetto di *crisi della presenza* per analizzare le conversioni pentecostali in Toscana (Saunders 1995) ha, come gli altri suoi scritti, trovato ben poco seguito tra gli anglofoni, nonostante l'ottima collocazione editoriale del saggio. E va ricordato inoltre che il manoscritto incompiuto della sua monografia sui pentecostali toscani è stato pubblicato solo in italiano (Saunders 2010), grazie agli sforzi di Vincenzo Padiglione, e non in inglese.

Bisogna domandarsi, dunque, perché soltanto *alcuni* accademici italiani vengano adottati con una certa agilità e altri no, andando oltre la questione delle traduzioni o la capacità dei singoli studiosi di pubblicare in inglese e prendere parte nelle conferenze di lingua inglese. Prendo in prestito il quadro di Bourdieu (2005) per cercare

di spiegare perché alcuni sono riusciti a “farsi un nome” nel mercato dei beni simbolici accademici, ad entrare in qualche modo a far parte del canone, e altri no, ossia in che modo de Martino potrà diventare o meno il prossimo Caravaggio da rivalutare tardivamente in campo antropologico anglofono.

Detto in modo conciso, la mia ipotesi è che nel caso di uno studioso italiano che può essere collocato come pensatore filosofico, come quelli citati sopra, si abbia maggior chance di ricezione tra l'accademia anglofona in genere, per poi farsi “consacrare” in secondo ordine in campo antropologico. Per verificare quest'ipotesi, occorre un'indagine più puntuale e approfondita dei canali di ricezione e diffusione nel mondo accademico internazionale, ma come ho notato altrove per il caso di de Martino (Zinn 2016), almeno per quanto riguarda il mondo accademico anglofono, il canale più influente sembra quello dell'*Italian Studies*. Non sarà un caso, credo, che il maggior numero di recensioni de *The Land of Remorse* fosse di studiosi provenienti proprio da questo campo eterogeneo. Per *Magic: A Theory from the South*, invece, sembra ci sia un po' più di attenzione tra antropologi, forse grazie alla solida collocazione all'interno della disciplina dell'editrice HAU, che ne ha promosso la pubblicazione in collaborazione con la University of Chicago Press.

Potrebbe ben essere, come argomenta Pizza, che un'immagine riduttiva di de Martino, principalmente come etnografo del Sud Italia, e soprattutto “folklorista”, abbia finora dominato nell'immaginario anglofono, mettendo in secondo o terzo piano le sue valenze come filosofo potenzialmente *good to think with*, come amano citare gli anglofoni da Lévi-Strauss. A conferma di quest'idea, vorrei citare un piccolo episodio a margine della pubblicazione di *Magic*. Ad appena un mese dall'uscita del libro sono stata contattata da una prestigiosa casa editrice inglese, non specificamente antropologica ma che vanta diversi titoli antropologici nel proprio catalogo, con la richiesta di preparare un rapporto esteso su alcuni libri di de Martino, di

cui stavano valutando l'opportunità di produrre una traduzione. I titoli che a loro interessavano erano *Magia e civiltà*, *Storia e metastoria*, *La fine del mondo* e *Furore, simbolo, valore*, precisando nella loro richiesta che "We are most intrigued by the following books because, at first glance, they seem the least closely tied to Italian case-studies, although we could be wrong" (email 20.07.2015). Mi pare dunque verosimile che l'associazione stretta, nella visione anglofona, di de Martino e lo studio etnografico/folkloristico del Meridione, possa ben aver contribuito alla sua marginalità, e di conseguenza una maggior enfasi in futuro su un de Martino *filosofo* – come auspica Pizza – potrebbe al contrario incoraggiare una maggior diffusione: se segue gli iter degli altri autori italici citati sopra, si tratterebbe di una diffusione prima e/o soprattutto nel campo dell'*Italian Studies*, e solo in seguito recepito tra gli antropologi. Alla luce di queste riflessioni, mi domando se non sia stato un errore mio, nella scelta delle traduzioni da intraprendere, aver voluto puntare in primis sulle monografie meridionali: può darsi che io abbia riposto troppa fiducia nella capacità del campo antropologico egemonico di voler/poter recepire il lavoro di de Martino, peccando di ingenuità nel credere che bastasse la disponibilità della traduzione in lingua inglese, pur mettendoci un ampio corredo di note scientifiche.

Nell'esaminare il rapporto di forze, a mio avviso Pizza omette di considerare un altro fattore che potrebbe aver inciso sulla ricezione di de Martino nell'antropologia mondiale: la sua collocazione all'interno dell'antropologia italiana. Nonostante un indubbio revival demartiniano dagli anni '90 in poi, il fatto che de Martino, nel corso della sua vita accademica e per molto tempo dopo la sua morte, sia stato un *outsider*, ha forse avuto un impatto negativo sulla possibilità di farlo conoscere all'estero. Rimangono impresse a tutti noi le parole amare di Clara Gallini (la cui perdita recente è stato un duro colpo per gli studi demartiniani) nella sua prefazione a *La fine del mondo*, nel descrivere la *damnatio memoriae* a cui il maestro fu

relegato. Altri colleghi italiani potrebbero senz'altro, e molto meglio di me, ricostruire e illuminare questo aspetto della storia degli studi, ma lo rilevo qui come elemento da non trascurare.

Chiudo questo commento con alcune ultime riflessioni sulle trasformazioni in atto nel campo antropologico internazionale. Come dice Pizza, nonostante il lavoro del World Anthropologies Network, rimane la disparità tra le tradizioni antropologiche dei paesi anglofoni, francofoni e il resto. Una piccola soddisfazione nel lavoro di traduzione in inglese, però, è stata quella di aver riproposto de Martino in una lingua che potesse servire da ponte tra il mondo accademico italiano e quelli delle altre antropologie periferiche. Lo stesso Pizza, mi ricordo, ha utilizzato *The Land of Remorse* nei suoi seminari all'estero diversi anni fa, laddove – come in Danimarca o in Ungheria – è poco probabile una traduzione nella lingua del posto. Quindi “fuori di sé”, la traduzione di de Martino può dare un impulso alle antropologie periferiche per favorire un dialogo tra di loro, bypassando la letteratura dominante dove questo viene sostanzialmente trascurato. A maggior ragione, data la tradizione di maggior interscambio con l'antropologia francese delineata qui da Pizza, potremmo aspettarci che, dalla pubblicazione di *La fin du monde*, altri stimoli dalle periferie vengano nel prossimo futuro. Dialoghi simili saranno pure *weapons of the weak*, ma al momento mi pare meglio di niente.

Intanto posso solo augurarmi, come ho consigliato nel mio rapporto alla casa editrice inglese, che venga pubblicata la traduzione inglese de *La fine del mondo* seguendo le tracce della pregevole nuova edizione in lingua francese. Concordo appieno con Pizza nel credere nell'importanza di far conoscere de Martino anche attraverso questo testo; e se la mia ipotesi è corretta, lo studioso potrebbe incamerare molto più successo nell'ambito anglosassone in primis come filosofo, e poi come antropologo. Rimane infine da vedere se, a lungo andare, l'antropologia anglofona rimarrà poi così egemonica: se il cam-

po accademico segue la via degli sviluppi socio-politici dominanti, potrebbe essere più lungimirante proporre delle traduzioni di de Martino in tedesco, se non in russo o mandarino. Tra la Brexit e Trump, potremmo a breve davvero essere testimoni della “fin d’un monde” (sollevo un moto di ottimismo rispetto al timore della fine *del* mondo tout court), che potrebbe avere delle ripercussioni anche in campo antropologico. Tra il rumore degli *alternative facts* e del Re Lear dei Tweets, una poetica del silenzio demartiniano, come ci indica Pizza a proposito de *La fine del mondo*, sarebbe un contributo prezioso non solo accademico, ma anche politico, per poter leggere i nostri tempi.

(revisioni dell’italiano di Odile L. Panetta)

Riferimenti bibliografici

- Bourdieu, Pierre 2005 *Le regole dell’arte. Genesi e struttura del campo letterario* [orig. ed. (1992) *Les règles de l’art*], trad. A. Boschetti – E. Bottaro, Saggiatore, Milano.
- Ferrari, Fabrizio 2012 *Ernesto de Martino on Religion: The Crisis and the Presence*. Sheffield, Equinox.
- Minicuci, Maria 2003 “Antropologia e Mezzogiorno”, *Meridiana*, XLVII-XLVIII: 139-74.
- Pizza, Giovanni 2017 “Ernesto de Martino fuori di sé”, *Nostos* 2: 193-236.
- Saunders, George 1995 “The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion”, *American Ethnologist*, 22 (2): 324-40.
- 2010 *Il linguaggio dello spirito. Il cuore e la mente nel protestantesimo evangelico*, Pacini Editore, Pisa
- Zinn, Dorothy L. 2016 “Ernesto de Martino nel mondo anglofono” *Nostos* 1: 97-111.

UNA NOTA SU “L’ETNOLOGO E IL POPOLO DI QUESTO MONDO”

Nel primo numero di *nostos* abbiamo ospitato un lungo saggio di Riccardo Ciavolella che ricostruiva, con passione e precisione, un passaggio cruciale e relativamente poco conosciuto della biografia di Ernesto de Martino: gli anni che vanno dalla caduta del fascismo alla Liberazione, che vedono de Martino sfollato con la famiglia in Romagna e partecipe delle vicende politiche della Resistenza, nonché impegnato nella stesura de *Il mondo magico*¹. Quel saggio, in una «versione corretta e arricchita» è ora pubblicato nella nuova collana “Antropologia oggi” della rinata casa editrice Meltemi, affiancato da un romanzo uscito per i tipi di Mimesis, *Non sarà mica la fine del mondo*, «che – chiarisce l’autore nell’introduzione – può essere letto in modo sia autonomo sia complementare al saggio scientifico» (p. 14), dove le vicende romagnole del “Professore” sono messe in una forma narrativa differente e più articolata, seguendo le molteplici piste consentite dal dare parola a personaggi e oggetti presenti sulla scena ricostruita nel saggio, ognuno portatore di una sua parziale ve-

1 R. Ciavolella, *L’intellettuale e il popolo dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto De Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945)*, *nostos* n° 1, dicembre 2016: 151-330; <https://goo.gl/miyA5i>.

rità, testimone di un aspetto particolare e di una diversa sfaccettatura delle vicende narrate².

Ci sembra ora importante tornare sull'argomento con qualche nostra riflessione. Non si tratta di una recensione al libro, perlomeno non nel senso classico del termine, quanto piuttosto di un invito alla lettura di un testo che crediamo contribuisca a gettare luce su una fase non solo poco conosciuta del percorso politico e intellettuale di Ernesto de Martino, ma anche – è questa la tesi portante del saggio – di notevole rilevanza per comprendere aspetti non secondari del suo pensiero antropologico.

Se l'importanza di indagare su questa fase della vita di Ernesto de Martino era già stata suggerita da diversi studiosi nel corso del tempo, e la sua prima ricostruzione aveva costituito l'oggetto di una parte importante del notevole lavoro di Giordana Charuty sulle "vite precedenti" dell'etnologo napoletano³, il risultato della ricerca di Ciavolella costituisce un salto di qualità nella sua conoscenza che permette di sottrarla definitivamente a quello statuto di parentesi tra le più note fasi baresi di prima e dopo la guerra, e di ragionare compiutamente sulla sua rilevanza nella formazione politica di de Martino e nella evoluzione del suo pensiero filosofico e antropologico.

A permettere il salto di qualità è innanzitutto un uso innovativo delle fonti, che vengono arricchite sostanzialmente rispetto a quelle già conosciute, e usate con grande sapienza in un confronto continuo che, facendole interagire, le fertilizza a vicenda: «incrocian-

2 R. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza in Romagna (1943- 1945)*, Meltemi, Milano 2018. Mimesis, la casa editrice che ha rilevato marchio, catalogo e attività di Meltemi dopo la lunga interruzione dovuta al dissesto finanziario, pubblica il romanzo in una collana di narrativa, "La vita di Sophia", con il contributo e il patrocinio del Comune di Cotignola e dell'associazione Primola. R. Ciavolella, *Non sarà mica la fine del mondo*, Mimesis, Milano 2018.

3 G. Charuty, *Ernesto De Martino : Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèses/MMSH, Marseille; trad. it. di A. Talamonti, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010.

do fonti di storia locale, scritti politici clandestini e memorie di compagni di lotta resistenziale», il saggio di Ciavolella non solo «ricostruisce l'itinerario di Ernesto de Martino in Romagna durante l'ultima fase della Seconda guerra mondiale» (p. 13) in modo più preciso e definito di quanto fosse stato possibile fino a oggi, ma disegna in maniera inedita il contesto più complessivo nel quale «de Martino si mosse alternando la ricerca di un rifugio esistenziale nella scrittura filosofica ed etnologica con alcuni ripetuti tentativi di impegno politico e di connessione con il movimento storico delle masse rappresentato dalla Resistenza» (p. 15).

A quelle già note e utilizzate da altri autori (sono citati Bermani, Severino, Cherchi, Charuty), Ciavolella aggiunge infatti diverse fonti finora non considerate, relative alla storia locale, e in particolare gli scritti autobiografici di «testimoni diretti, se non addirittura compagni politici di de Martino» (p. 36), nonché «le informazioni offerte dalla letteratura storiografica sulla Resistenza a Cotignola e più generalmente in Emilia-Romagna» (p. 37), che insieme contribuiscono a «restituire una visione più ampia e plurivocale dell'esperienza romagnola» (p. 37) di de Martino, come uno dei tanti attori della scena locale durante gli anni della guerra e della lotta di Liberazione:

Le informazioni tratte da questo insieme di fonti a proposito del soggiorno romagnolo di de Martino sono messe a complemento della ricostruzione dell'itinerario biografico, per poi essere messe in dialogo [...] con i dibattiti scientifici più larghi sull'itinerario intellettuale e ideologico (p. 37).

Nel ricostruire l'itinerario di de Martino in Romagna, Ciavolella mette a profitto le sue competenze e la sua sensibilità di etnologo militante, come si evince dal modo di analizzare i documenti, in buona parte inediti, e dallo "stile" che adotta nell'interrogare i compagni di lotta politica: qui risiede uno dei meriti principali del libro che si colloca felicemente al punto d'incrocio tra antropologia e storia. Questo carattere rende ancora più pregnante il quesito di fondo circa un possibile collegamento tra la dimensione scientifica e quella

dell'impegno politico: un collegamento che non affiora immediatamente alla superficie, ma che va ricercato scavando in profondità nei due ambiti in cui, con eguale passione, ha operato de Martino.

La domanda che poniamo [...] è questa: può essere stabilito un legame tra l'evoluzione del de Martino antropologo e la sua esperienza esistenziale e politica del periodo bellico in Romagna, che costituisce l'oggetto della nostra indagine? (pp. 13-15).

Sappiamo che de Martino arriva a Cotignola recando con sé una valigia contenente le “sudate carte” dalle quali scaturirà, dopo un intenso travaglio intellettuale, *Il mondo magico*, destinato a inaugurare il nuovo corso delle scienze umane in Italia. Libro notissimo sul quale esiste un'ampia bibliografia, rivoluzionario quanto al modo di guadagnare la sfera del magico alla cultura e alla storia, grazie alla sottile capacità dell'autore di scorgere negli istituti magici il dramma della presenza umana nel mondo, la quale si mantiene come tale nella misura in cui è in grado di fronteggiare il rischio permanente della sua dissoluzione (ci sia perdonata questa sintesi stringata, trattandosi di un tema ampiamente conosciuto). Di un simile dramma, tale da investire le radici dell'esserci, la civiltà occidentale risulta impartecipe, in quanto la storia culturale che la connota ha finito per conferire stabilità alla presenza che, non più oscillante tra crisi e reintegrazione, appare “decisa e garantita”. Nell'ottica demartiniana il confronto con il culturalmente alieno media una rinnovata consapevolezza critica dell'identità occidentale. In questo tipo di riflessioni, tese a realizzare una sintesi ardita di filosofia e antropologia, è immerso il “Professore” nei momenti in cui, nell'esilio di Cotignola, può rifugiarsi nei propri studi.

Ci si chiede, giustamente, quale nesso possa esserci mai tra il corso di questi pensieri e la realtà esterna, nella quale è in atto l'immane dramma politico, sociale, culturale in cui è in gioco il futuro della nazione italiana (e non solo di quest'ultima). De Martino non si estranea, ma partecipa in prima persona; Ciavolella è abilissimo nel ripercorrere passo per passo le tappe del suo coinvolgimento

nella lotta contro il nazifascismo, che si fa sempre più intenso e politicamente consapevole: tra i fondatori, nonché principale “ideologo” del Partito Italiano del Lavoro – una nuova formazione politica antifascista che riuniva «intellettuali e attivisti di orientamento repubblicano e socialista» (p. 52) – de Martino partecipa attivamente (per quanto non con le armi in pugno) al movimento di Liberazione romagnolo, e, quando la Romagna si trova a essere attraversata dal fronte per diversi lunghi mesi (dal novembre del 1944 all’aprile del 1945), deve sfuggire ripetutamente ai rastrellamenti nazifascisti. La sua partecipazione alla Resistenza è di tale spessore da fargli meritare la Medaglia d’argento, conferitagli nel fatidico 1965, che lo studioso non poté ritirare a causa della malattia che lo avrebbe portato alla morte di lì a poco. Cotignola, luogo storico, acquista ai nostri occhi lo statuto di luogo-simbolo, scenario della duplice, decisiva svolta sul piano politico e su quello intellettuale (in questo paesino della Romagna de Martino scrive le pagine, ancor oggi stupefacenti, che fanno luce sul “dramma storico del mondo magico”; è dalle rovine del paesino romagnolo che Anna *soror*, dedataria del *Mondo magico*, salva il manoscritto del grande capolavoro).

A quanto detto Ciavolella aggiunge un nuovo, fondamentale tassello: durante la guerra di liberazione in Romagna avviene l’incontro di de Martino con alcuni testi fondamentali del marxismo.

In parte censurate durante il periodo fascista, durante la Resistenza le opere di Marx, ma anche di Labriola, Bucharin, Lenin e Stalin, circolarono nella regione. Erano testi che uno dei massimi dirigenti comunisti del Ravennate poteva chiamare, con una terminologia che avrebbe potuto essere demartiniana, “i sacri testi del riscatto”. Un’influenza importante su de Martino nel suo avvicinamento al marxismo, possono averla avuta i resoconti del sistema sovietico offerti da Tolloy. In ogni caso, *le questioni marxiane saranno oggetto, come mai de Martino ripeterà in seguito, di una serie di scritti di quel periodo* (pp. 192-3; il corsivo è nostro).

Dunque, l'esperienza degli anni di guerra non solo entra – seppure in modo cifrato – nella individuazione storiografica della “crisi della presenza”, come aveva già lucidamente indicato Cesare Cases quando aveva scritto del *transfert* della crisi dell'Occidente operato ne *Il mondo magico*⁴, ma costituisce un preludio per quegli sviluppi che, attraverso la lettura dei *Quaderni* di Gramsci, avrebbero portato de Martino nell'immediato dopoguerra a configurare nuovi campi e programmi di ricerca etnologica destinati a “rifondare” gli studi antropologici italiani⁵.

Osserva con acume Ciavolella:

Come rilevato da Gino Satta, il finale del *Mondo magico* sorprende il lettore. Proprio nella pagina conclusiva, scritta con ogni probabilità nei periodi finali della stesura, appare un accenno alla “lotta moderna contro ogni forma di alienazione dei prodotti del lavoro umano”. Per Satta si tratta di un accenno “apparentemente incongruo”, ma che può essere spiegato con il tentativo di de Martino di ricongiungere con “inattesi colori”, la sua riflessione sulla “presenza” con il “nuovo clima d'impegno politico dell'immediato dopoguerra”⁶, quando de Martino avrà lasciato la Romagna per tornare a Bari (pp. 23-4).

In effetti in quell'accenno “incongruo” è celato il germe di una profonda riflessione critica che si dipana negli scritti teorici del de-

4 C. Cases, *Introduzione*, in E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973. A partire dalle osservazioni di Cases, Satta ha ritenuto di poter rintracciare negli appunti preparatori del *Mondo magico* un segno esplicito della consapevolezza di de Martino rispetto a ciò che lo studioso aveva definito il *transfert* della crisi dell'Occidente. Cfr. G. Satta, *Le fonti etnografiche del mondo magico*, in E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 277-299.

5 G. Satta, *Gramsci's «Prison Notebooks» and the “re-foundation” of anthropology in post-war Italy*, “International Gramsci Journal”, 2(3), 2017, 239-257 (<https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/13>). Per una più ampia ricostruzione, si veda F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il mulino, Bologna 2018.

6 G. Satta, *Le fonti etnografiche del mondo magico*, cit. p. 299.

cennio 1948-1958, culminando in *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*: de Martino mette in questione uno dei capisaldi del *Mondo magico* che verte sulla dicotomia, storicamente determinata, tra la civiltà occidentale, in cui la presenza «sta garantita in cospetto di un mondo trattenuto nei suoi cardini»⁷ e le civiltà improntate al magismo, nelle quali il binomio presenza-mondo, intrinsecamente labile, corre il rischio di dissolversi nei momenti critici del divenire. Un passo della monografia del 1958, particolarmente efficace nella sua sinteticità, ci può orientare nella comprensione della svolta che si è prodotta nel pensiero demartiniano: «La crisi del cordoglio – si legge – appartiene alla condizione umana: tuttavia la civiltà moderna l'ha di molto ridotta di intensità e di pericolosità»⁸.

La crisi del cordoglio non è che una peculiare manifestazione della crisi della presenza che si palesa nelle situazioni in cui il trascendimento della situazione nel valore subisce una soluzione di continuità: da ciò si deduce che la presenza umana, artefice di quel trascendimento che fonda la cultura, in nessun contesto può dirsi garantita, al riparo dal rischio di alienarsi a sé stessa. Nella storia della civiltà occidentale si è prodotta una contrazione dei momenti critici, un'attenuazione della loro forza d'urto, ma non si è verificata – né poteva verificarsi – la loro eliminazione: semplificando, si potrebbe sostenere a tale riguardo che la discriminante rispetto alle civiltà "primitive" sia di natura quantitativa piuttosto che qualitativa.

Da quanto si è appena osservato, sia pure per sommi capi, scaturisce un nuovo modo di guardare alla civiltà occidentale, che si concretizza nella presa d'atto dei fattori di alienazione che albergano al suo interno: qui risiede, forse, il senso più profondo della svolta in questione. In questa prospettiva appare illuminante un ulteriore passaggio tratto da *Morte e pianto rituale*, in cui è avvertibile l'eco della riflessione conclusiva del *Mondo magico*:

7 Ernesto de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, cit., p. 151.

8 Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 42.

Restano per noi in comune con le civiltà primitive e con il mondo antico l'esperienza critica della morte della persona cara e delle fasi dell'evoluzione sessuale (sulle quali è merito della psicanalisi aver richiamato l'attenzione) o l'insorgere delle grandi catastrofi naturali o delle malattie mortali; senza contare *i momenti critici che sono connaturati alla civiltà capitalistica come tale (le crisi economiche e le forme spietate di sfruttamento)*, o all'atrocità delle guerre moderne, o al crudo dispotismo degli stati dittatoriali capitalistici o socialistici che siano⁹.

Nel volume postumo¹⁰, che si misura con il problema delle apocalissi, lo sguardo di de Martino, ancor più acuto e disincantato, riuscirà a penetrare nelle pieghe più oscure e inquietanti della civiltà occidentale moderna in crisi; ci limitiamo a questo rapido cenno per non allontanarci troppo dal volume di Ciavolella, di cui ci preme segnalare un ulteriore, fondamentale fattore di merito: quello di averci fornito inediti stimoli intellettuali per rimeditare l'opera di Ernesto de Martino nella sua integrità.

9 Ivi, p. 36. Il corsivo è nostro.

10 Ernesto de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002.

Pietro Angelini ha insegnato *Storia delle religioni* e *Antropologia culturale* all'Orientale di Napoli. Proviene da studi pedagogici. Dagli anni '70 ha iniziato ad occuparsi della storia delle scienze umane in Italia, con particolare riferimento all'opera e al pensiero di Ernesto de Martino, di cui ha curato l'edizione di diversi carteggi. Tra i suoi libri: *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la "storia delle religioni"* (Bollati-Boringhieri, 2001) e *Ernesto de Martino* (Carocci, 2008). Fa parte del direttivo della Associazione Internazionale Ernesto de Martino.

Giordana Charuty, anthropologue, directrice d'études à l'École pratique des hautes études, est membre de l'Institut International d'Anthropologie du Contemporain (EHESS-CNRS, Paris). A partir de terrains en France, en Italie, en Espagne et au Portugal, ses travaux portent sur les traitements de la folie, le christianisme coutumier et ses transpositions modernistes, les pratiques d'écriture, les marginalités créatrices, le biographique en histoire de l'anthropologie. Elle est responsable du domaine italien de BEROSE, encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie et co-dirige la revue *Gradhiva* au Musée du Quai Branly. Parmi ses publications les plus récentes : *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille-Aix-en-Provence, Éditions Parenthèses/MMSH, 2009. Avec Daniel Fabre et Marcello Massenzio, elle est l'éditrice scientifique de : Ernesto De Martino, *La Fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, EHESS, coll. Translations, 2016.

Pietro Clemente, professore di *Antropologia Culturale* presso l'Università di Firenze in pensione, già docente nelle Università di Siena e di Roma, è Presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA); presiede il consiglio scientifico della *Fondazione Museo Guatelli*, è membro della giuria del Premio Saverio Tutino dell'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano e del Premio Silvia dell'Orso, membro della redazione della rivista della rivista *Lares* e della rivista *Antropologia Museale*, è autore di saggi su tematiche della cultura popolare, dei musei, della storia dell'antropologia. Ha ricevuto il Premio Cocchiara per gli studi demoetnoantropologici per il 2018. Tra gli scritti recenti: Pietro Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Pacini, 2013. È Presidente dell'Isti-

tuto Storico della Resistenza Senese e dell'Età Contemporanea ISRSEC "Vittorio Meoni".

Fabio Dei insegna Antropologia Culturale presso l'Università di Pisa. Si occupa di forme della cultura popolare e di massa in Italia. Fra le sue pubblicazioni su questo tema, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare* (Roma, 2002), *Antropologia della cultura materiale* (con P. Meloni, Roma 2015), *Antropologia culturale* (Bologna 2016, 2.a ed.), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna 2018). Con Caterina Di Pasquale, ha curato i volumi Grammatiche della violenza (Pisa 2013), *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali* (Pisa 2017), Stato, violenza, libertà (Roma 2017). È direttore della rivista «Lares» e, per le edizioni Pacini, codirige la collana «Percorsi di antropologia e cultura popolare», per la quale ha curato numerosi volumi fra i quali il recente *Cultura, scuola, educazione: la prospettiva antropologica* (Pisa, 2018).

Francesco Faeta è professore ordinario di Antropologia culturale. Ha insegnato presso l'Università della Calabria e l'Università di Messina e insegna ora, a titolo di collaborazione esterna, presso la Scuola di Specializzazione per i Beni Culturali DEA dell'Università "La Sapienza" di Roma. Docente Erasmus per diversi anni presso le Università di Valladolid e de A Coruña, in Spagna, è stato Direttore di Studi invitato all'École Pratique des Hautes Études di Parigi, nel 2004, *fellow* e *associate researcher* dell'Italian Academy for Advanced Studies in America presso la Columbia University, nel 2012. Ha effettuato ricerche etnografiche e antropologiche in ambito europeo, con particolare riferimento al Mezzogiorno d'Italia. Fa parte dei comitati scientifici di numerose riviste italiane e straniere e dirige, per l'Editore Franco Angeli, la collana *Imagines. Studi visuali e pratiche della rappresentazione*. Tra le sue ultime pubblicazioni *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2011; *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*, Victoria Gasteiz-Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones, 2016. Di prossima uscita nel 2019, *Il nascosto carattere politico. Fotografie e culture nazionali nel secolo ventesimo*, Milano, Franco Angeli e *La passione secondo Cerveno. Arte, tempo, rito*, Milano, Ledizioni.

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

mente 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*, Notetempo 2016.

Andreas Iacarella, laureato magistrale in *Scienze storiche* (Sapienza – Università di Roma), per la sua ricerca di tesi ha indagato i temi della narrazione di sé dei pazienti, della scrittura e del rapporto terapeutico in relazione ad alcune figure della psichiatria italiana di fine Ottocento (in particolare Giuseppe Amadei). Si è occupato anche di storia dei movimenti giovanili nell'Italia degli anni '70, dando alle stampe la monografia *Indiani metropolitani. Politica, cultura e rivoluzione nel '77* (Red Star Press 2018; premio Francesco Lorusso).

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.

Vincenzo Padiglione è professore ordinario all'Università di Roma "La Sapienza", dove insegna *Antropologia culturale*, *Etnografia della comunicazione* e *Antropologia museale* (nella Scuola di Specializzazione in Beni Demo Etno Antropologici) e *Museologia* (nella Scuola di Specializzazione in Beni Storico Artistici). Ha tenuto corsi in Spagna, Stati Uniti e Brasile. Ha svolto ricerche nell'area del Mediterraneo su l'identità locale e il patrimonio culturale, il brigantaggio, il familismo e la relazione uomo-paesaggio nella caccia e nella pastorizia. Ha curato il progetto e la realizzazione dei seguenti musei civici: *EtnoMuseo Monti Lepini* (Roccagorga, Lt); *Museo del Brigantaggio* (Itri, Lt); *Ludus, Museo Etnografico del Giocattolo* (Sezze, Lt); in coll. con F. Caruso il *Museo del Brigantaggio dell'Alto*

Lazio (Cellere, Vt); *Il Museo delle scritture* di Bassiano (LT); *Il Museo dell'Infiorata* di Genzano (RM); in coll. con V. Lattanzi *Il Museo delle Terre di Confine* di Sonnino (LT). È direttore dalla sua fondazione nel 2001 della rivista scientifica quadrimestrale «AM Antropologia museale». Ha realizzato video etnografici e pubblicato numerosi saggi e libri, tra i quali, *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna* (Roma 1989); *Interpretazioni e differenze. La pertinenza del contesto* (Roma 1997); *Ma chi mai aveva visto niente* (Roma 2002); in coll. con A. Riccio, *Preghiere e grazie. Per una etnografia delle forme di religiosità popolare contemporanea* (Roma 2004); *Storie contese e ragioni culturali. Catalogo del Museo del Brigantaggio* (Itri 2006); *Tra casa e bottega, Passioni da etnografo* (Roma 2007); *Poetiche dal museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza* (Imola 2008); *Villaggi di Capanne nei Lepini. Una prospettiva etnoarcheologica* (Roma 2012);

Annamaria Rivera, già docente di Etnologia e Antropologia sociale nell'Università di Bari, è antropologa, saggista, scrittrice, attivista, collaboratrice di testate quali "il manifesto" e "MicroMega", nonché di varie riviste scientifiche. Dirige la serie di studi e ricerche "Antropo-logiche", dell'editore Dedalo. In collaborazione con il COSPE, ha redatto studi sulla discriminazione, la violenza razzista e l'antisemitismo in Italia, richiesti dall'EUMC (*Europea Monitoring Centre on Racism and Xenophobia*). Ha, inoltre, collaborato ai quattro libri bianchi "Cronache di ordinario razzismo", promossi dall'associazione Lunaria. Da più di un ventennio privilegia lo studio e la ricerca intorno alle strutture, ai dispositivi e alle pratiche dell'etnocentrismo, xenofobia, razzismo e dei nessi fra quest'ultimo, il sessismo e lo specismo, ma senza trascurare altri temi, quali la transizione tunisina, il fenomeno dell'auto-immolazione di protesta e il rapporto tra umani e non umani.

Fra le sue opere: *La città dei gatti. Etnografia animalista di Essaouira* (Dedalo, 2016); *Il fuoco della rivolta. Torce umane dal Maghreb all'Europa* (Dedalo, 2012); *L'imbroglione etnico, in quattordici parole-chiave* (con R. Gallissot e M. Kilani, Dedalo, 2012); *La Bella, La Bestia e l'umano. Sessismo e razzismo, senza escludere lo specismo* (Ediesse, 2010); *Les dérives de l'universalisme. Ethnocentrisme et islamophobie en France et en Italie* (La Découverte, 2010); *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo* (Dedalo, 2009); *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'identità*, (Dedalo, 2005); *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia* (Derive Approdi, 2003). È anche autrice di un romanzo: *Spelix. Storia di gatti, di stranieri e di un delitto* (Dedalo, 2010).

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 *Storia dell'Europa* della Sapienza Università di Roma. 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.

Dorothy Louise Zinn è Professore Associato di Antropologia Culturale alla Libera Università di Bolzano, dove presiede il corso di laurea in Scienze della Comunicazione e Cultura. Proviene dagli Stati Uniti, dove ha conseguito la sua formazione accademica (B.A. Brown University, M.A. e Ph.D. University of Texas - Austin). Ha condotto lavoro etnografico in Italia meridionale, in Francia e in Alto Adige, e ha pubblicato su argomenti quali la disoccupazione giovanile, clientelismo, movimenti sociali, immigrazione e multiculturalismo. Ha una consolidata esperienza come traduttrice di opere antropologiche dall'italiano in inglese, compresa le traduzioni con note scientifiche di due monografie di Ernesto de Martino (*The Land of Remorse* [2005], *Magic: A Theory from the South* [2015]). Oltre allo studio dei fenomeni migratori, prof. Zinn presta volontariato come consulente scientifico nell'associazionismo a favore dei migranti e della convivenza interculturale.

finito di comporre e pubblicato in rete nel mese di dicembre 2018
<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos>