

Idee & parole
Ernesto de Martino

Il mondo magico di Ernesto de Martino
di Pasquale Martucci

“Presenza, esserci nel mondo, esserci nella storia sono espressioni equivalenti per designare la modalità umana in atto di distinguersi dal vitale biologico e di aprirsi alla distinzione delle (...) potenze operative creatrici di cultura e di storia: l’utile, la vita morale, l’arte, il logos”. (1)

Nel 1963 alcuni studiosi parteciparono ad una tavola rotonda, pubblicata su: “Il Giorno” del 3 aprile, per affrontare un tema importante: la frattura tra le due culture, umanistica e scientifica nel nostro Paese. Allora era molto rilevante il problema di definire teorie interdisciplinari, ma la realtà dei fatti era legata a discussioni accademiche settoriali, in cui ognuno faceva emergere l’importanza del proprio punto di vista. Il dibattito fu moderato da Andrea Barbato e vide un confronto tra de Martino, Lombardi, Perrotti e Sapegno. (2) Ernesto de Martino affermò che le distanze erano dovute alla mancanza di un approccio complessivo, non tralasciando di sottolineare che la nostra civiltà non si confronta con quelle che non fanno parte della tradizione culturale greca e romana. Concluse:

“Quando la scienza si riduce a tecnicismo e non problematizza il suo orizzonte sociale ed umano, e quando l’umanesimo coltiva un ideale letterario dell’uomo nei limiti divenuti oggi angusti delle esperienze culturali inaugurate dal mondo classico, continuano ad esercitare la loro nefasta influenza due tipi egualmente pericolosi di intellettuale, e cioè lo scienziato indifferente all’impiego antiumano delle scoperte tecniche, ma anche l’umanista disposto a perdere, per i suoi feticci, l’uomo concreto”. (3)

Le posizioni di de Martino, che credeva fossero necessari studi sistematici e complessivi per conoscere la cultura di una società, erano già presenti nel suo primo importante lavoro: “Naturalismo e storicismo nell’etnologia” (4), che segnò l’inizio di una ricca riflessione critica nel campo delle teorie etnologiche dominanti in ambito internazionale. In seguito, ne: “Il mondo magico” (5), sviluppò l’idea di una etnologia che, attraverso lo studio dell’altrui civiltà, mettesse in rilievo gli elementi di criticità della cultura del mondo cosiddetto civile. Sviluppando la sua speculazione etnologico-religiosa, indagò infine anche i vari aspetti della psicologia e delle scienze psichiatriche, che costituiranno l’ultimo periodo della sua attività di studioso, ed in particolare l’opera pubblicata postuma: “La fine del mondo”. (6)

Ernesto de Martino, antropologo, etnologo e storico delle culture, seguì la scuola di Adolfo Omodeo, con cui si laureò nel 1932 con una tesi in “Storia delle religioni”. Il suo merito fu l’allargamento della prospettiva della speculazione etnologica, attraverso una riflessione critica delle teorie dominanti in ambito internazionale: da L. Lèvy-Bruhl, ad Emile Durkheim, alla scuola di Vienna di Wilhelm Schmidt, al funzionalismo di Malinowski in Gran Bretagna. Il contatto con Raffaele Pettazzoni, che dal 1934 pubblicherà i contributi di de Martino nella rivista da lui fondata e diretta: “Studi e Materiali di Storia delle religioni”,

orientò i suoi interessi verso l'etnologia e la storia delle religioni, affrontando anche i problemi interpretativi connessi al fenomeno del magismo. Sviluppò una idea forte a proposito di etnocentrismo, da lui definito dogmatico, che sfociava nel razzismo e nel pregiudizio sociale. Al contempo, respingeva la prospettiva del relativismo culturale d'origine americana, sostituendola con quella da lui definita *etnocentrismo critico*, e proponendo un confronto con la cultura contadina meridionale: questo era l'allargamento della coscienza occidentale di fronte ad ogni cultura "altra". L'*etnocentrismo critico* mette in discussione le stesse categorie di osservazione ed indirizza la ricerca verso quell'*umanesimo etnografico*, che implica un'opera di storicizzazione di sé e della propria cultura, oltre che di autocritica in base al confronto storico-culturale, ma senza rinunciare all'idea del primato della civiltà occidentale. Sosteneva che:

“Il compito dell’etnologia storicistica consiste nella possibilità di porre problemi la cui soluzione conduca all’allargamento dell’autocoscienza della nostra civiltà. Solo così l’etnologia può concorrere, per la parte che le spetta, alla formazione di un più ampio umanesimo, e riscattarsi dalla oziosità di un sapere meramente naturalistico”. (7)

Era stato durante la sua formazione molto influenzato dalla filosofia crociana e dal suo indirizzo storicista. Quando scrisse l'opera: "Il mondo magico", e si occupò del concetto di *presenza*, l'*esserci nel mondo*, in un orizzonte storico tra il polo della memoria, quello della progettualità sociale, senza trascurare la dimensione del presente, attuò una presa di distanza dalla cultura *storicistica crociana*, incapace di aprirsi alla comprensione di ciò che è situato oltre i confini della civiltà per così dire *colta*. (8)

Il concetto di *storicismo* in filosofia era sorto in Germania; in Italia con Benedetto Croce si afferma un atteggiamento che consiste nell'integrale risoluzione della filosofia in attività di ricerca storico-culturale. In: "La storia come pensiero e come azione", Croce rileva che la storia non è una sequela di eventi, ma l'attuazione della *Ragione*, in quanto "la conoscenza storica ci illumina a proposito delle genesi dei fatti". Ed allora, il compito dello storico è di partire dalle fonti, superare ogni forma di emotività nei confronti dell'oggetto studiato e presentarlo in forma di conoscenza. In questo modo, la storia diviene visione logica della realtà, una realtà che è storia nella sua totalità, che si svolge autonomamente secondo i propri ritmi e le proprie ragioni. E' la consapevolezza del progresso storico, che si realizza se c'è l'impegno costante degli uomini in azioni i cui risultati non sono mai scontati né prevedibili. La storia diviene, allora, la libertà dei modi in cui l'uomo promuove e realizza al meglio la propria esistenza, il *liberalismo*, imprescindibile nel processo storico-politico. (9)

E' evidente che questo approccio, che vede in primo piano le istanze di progresso e di libertà dell'uomo, era molto diverso dalle visioni di coloro che ritenevano fondamentale aprire le porte della cosiddetta "*cultura*" alle classi subalterne. Di questo avviso erano soprattutto Antonio Gramsci, con le sue tesi sulle classi egemoni e la "concezione del mondo e della vita", ed Ernesto de Martino, con le sue argomentazioni relative all'importanza delle diverse e differenti culture, definite dalla nostra civiltà "primitive". (10)

Il concetto di *presenza*, che segnerà una svolta importante nell'approccio culturale complessivo della società, è un comportamento culturale, il distacco che l'umano fa dalla condizione naturale: "la vita religiosa è la mediazione tecnica di tale distacco", protegge dal rischio di perderla. Infatti, nei momenti critici dell'esistenza, la religione è una tecnica di "destorificazione del passaggio critico"; di "ripresa delle realtà psichiche alienate"; di "ritorno alla storicità dell'esistere". Ed allora, attraverso "modelli culturali" essenzialmente legati ai simboli e ai rituali religiosi, si supera il "passaggio critico". (11)

Uno dei tratti più importanti dell'opera: "Il mondo magico", riguarda il procedimento adottato per costruire l'universo culturale di stampo magico: de Martino riporta i resoconti etnografici più disparati, che spaziano dall'Australia alla Siberia, dall'Africa all'America del Sud, alla Groenlandia. I dispositivi magici, mitici e rituali sono funzionali al consolidamento della presenza umana nel mondo, che è fragile ed esposta al pericolo di dissolversi. Quando si verifica ciò, gli istituti magici approntano gli strumenti che consentono alla presenza in crisi di "resistere". Grazie all'adozione di un simile criterio interpretativo, il mondo magico, inteso come dimensione di cultura e di storia, permette di invalidare tutta una serie di valutazioni negative e di pregiudizi, che considerano il sistema di credenze e di pratiche rituali "primitive" e da superare. (12)

Partendo da queste premesse, crede che la conoscenza di "altri modi di essere uomini in società" diventa possibile a condizione di saper mettere temporaneamente tra parentesi le categorie interpretative occidentali, riconoscendone il carattere relativo. E' perciò indispensabile che l'etnologo, lungi dall'estraniarsi dalla propria civiltà, vi si radichi ancora più saldamente, ricostruendone il processo di formazione, attraverso la dialettica del confronto, senza formulare giudizi di valore. Di conseguenza, si avverte l'esigenza di approntare un insieme coerente di criteri interpretativi, in grado di rilevare il "dramma storico del mondo magico".

Sostiene de Martino:

"L'uomo magico è esposto al rischio della labilità nelle sue solitarie peregrinazioni, allorché la solitudine, la stanchezza connessa al lungo peregrinare, la fame e la sete, l'apparizione improvvisa di animali pericolosi, il prodursi di eventi inaspettati ecc., possono mettere a dura prova la resistenza del ci sono. L'anima andrebbe facilmente perduta se attraverso una creazione culturale e utilizzando una tradizione accreditata non fosse possibile risalire la china che si inabissa nell'annientamento della presenza". (13)

Nella civiltà del "mondo magico", l'esserci nel mondo non è certo garantito, ma è piuttosto una realtà esposta al rischio di avvenimenti che possono mettere a dura prova la resistenza dell'esserci, al pericolo di perdere l'anima e di non esserci più. Questo è il "dramma storico della presenza", che è sottoposta a influenze maligne, "è rubata nelle peregrinazioni solitarie, è attratta dal cadavere, cade in soggezione per l'apparizione di qualche evento nuovo, emozionante, che rompe l'abitudine, che attrae comunque l'attenzione". (14)

La presenza, che è a rischio anche nel nostro mondo, sempre "in crisi di orizzonte", presso i cosiddetti primitivi trova un rimedio per il suo superamento nel concetto di riscatto.

"La magia ... si oppone risolutamente al processo dissolutore. Essa mette a capo a una serie di istituti attraverso i quali il rischio è segnalato e combattuto. Un sistema di compensi e compromessi, di guarentigie, sorgono a rendere possibile, in forme più o meno mediate, il riscatto della presenza. In virtù di questa plasmazione culturale ... il dramma esistenziale ... si inserisce nella tradizione e si avvale delle esperienze che la tradizione conserva e tramanda. La presenza che fugge è agganciata, è trattenuta: mercé l'istituto dell'alter ego essa riprende drammaticamente se stessa nel compromesso dell'oggetto associato nel destino personale. I momenti critici ... sono riplasmati in orizzonti definiti con i quali la presenza entra in rapporti regolari". (15)

Dunque, si approda al *riscatto magico*: attraverso lo "stregone", chiamato "spirito adiutore", la labilità viene riassorbita "nella demiurgia umana" e diventa un momento del dramma culturale. E la comunità si apre al "dramma del rischio e del riscatto".

Nel capitolo: “Il dramma storico del mondo magico”, è possibile rilevare la figura dello sciamano/stregone, che permette il passaggio dal rischio della presenza al riscatto. (16)

Utilizzando contenuti acustici (tamburo, cantilena) e visivi (fissare un oggetto), lo sciamano entra in trance, ossia in quella condizione di stato abnorme di coscienza in cui la presenza risulta attenuata. Ora lo sciamano riesce a portarsi fino alle soglie del caos, acquisisce attitudini paragnomiche e la capacità di portarsi al di là dei propri limiti facendosi di conseguenza ordinatore della labilità altrui. Durante la trance, la presenza dello stregone è disfatta e poi rifatta: ogni seduta ripete e riattualizza l'esperienza della vocazione, iniziazione e morte simbolica da cui lo sciamano riemerge carico di poteri. La vocazione ha carattere traumatico e coglie il futuro sciamano in un momento in cui è particolarmente forte il rischio di crisi della presenza (solitudine, tenebre, dormiveglia, passaggio dall'adolescenza alla pubertà). La chiamata ha inizio con una tremenda crisi fisico-psichica: uno o più spiriti sono entrati nel candidato e ne possiedono l'anima e il corpo. Allora interviene un altro sciamano, più anziano, ad istruire ed aiutare il posseduto, a identificare la divinità o gli spiriti che lo possiedono. Bisogna individuare lo spirito possessore e attribuirgli il nome, chiamarlo, stringere con lui dei rapporti: solo così egli si trasformerà in spirito adiutore e la crisi sarà padroneggiata e controllata. Grazie agli spiriti amici sarà possibile in seguito operare nei rituali sciamanici. Il non esserci è pertanto plasmato dallo sciamano nella forma di spiriti identificati e padroneggiati.

Il passaggio dalla crisi della presenza al riscatto si realizza nel seguente processo: disintegrazione della persona in occasione di eventi emozionanti; visione plasmata con *toni mitici e magici* (rapporto con gli spiriti); *padroneggiamento graduale* della visione; visione chiara che si palesa con l'invito a diventare spirito; elezione di uno *spirito adiutore* e istituzione di rapporti relegati, culturalmente significativi e socialmente utili. (17)

Le nostre categorie storiche sono del tutto inappropriate a comprendere il *mondo magico*. La *crisi della presenza*, sostiene Paci, lo scatenarsi di impulsi incontrollati, rappresentano soltanto uno dei due poli del dramma magico: “l'altro polo è costituito dal momento del *riscatto della presenza* che vuole esserci nel mondo”. Ernesto de Martino interpreta “il dramma storico del mondo magico” servendosi delle categorie crociane: il rischio di perdere la personalità nell'angoscia rappresenta il momento utilitario che precede sempre il momento teoretico. La “visione”, il riscatto dall'angoscia esistenziale, è fantasia, o meglio mito: il primitivo in preda al dramma esistenziale è in preda al diabolico, e quindi alla colpa e al peccato, e la sua crisi esistenziale insorge quando ha commesso una colpa o quella che crede una colpa. Il rito magico del riscatto è un rito di salvezza morale, di rinascita che riscatta in un ordine il caos insorgente. Il mondo nel quale si rinasce dalla crisi è la situazione finale, la riconquista dell'essere e della legge morale. (18)

Attingendo dalla vasta letteratura etnografica, de Martino dimostra l'efficacia dei poteri magici, attraverso atti e tecniche utilizzate dagli stregoni di mezzo mondo: i dialoghi con i morti, le possessioni, le guarigioni, i voli magici, le affatturazioni, le lotte con gli spiriti.

Il dubbio per l'etnologo rimane: chiama in causa la psicologia paranormale, quanto meno per dimostrare che determinati poteri paranormali ci sono, sono reali ed efficaci, scientificamente riscontrabili in alcuni soggetti, anche se sottoposti ad esperimenti di tipo naturalistico. Ad ogni modo, l'atteggiamento caratteristico del mondo scientifico occidentale continua a rimanere fortemente scettico, perché è incapace di comprendere un mondo che sfugge alla capacità di individuarlo. (19)

Ne: “Il mondo magico”, de Martino sofferma le sue attenzioni sul momento del “*Così si fa!*”: nel magismo la presenza che si va riscattando è partecipe di un mondo culturale, la crisi

è plasmata e controllata attraverso la ripetizione di gesti e tecniche che costituiscono un patrimonio collettivo e storico.

“Alla domanda: *Gli spiriti ci sono?*, la risposta sarà dunque la seguente: *Se per realtà si intende il dato deciso e garantito del nostro mondo culturale, gli spiriti non ci sono. Ma se riconosciamo una forma di realtà che nel corso del dramma esistenziale magico storicamente determinato emerge come riscatto di una presenza in rischio, dobbiamo altresì raccogliere la realtà degli spiriti per entro la civiltà magica. In questo senso, gli spiriti non ci sono, ma ci sono stati, e possono tornare nella misura in cui abdichiamo al carattere della nostra civiltà, e ridiscendiamo sul piano arcaico dell’esperienza magica*”. (20)

Dunque, gli spiriti sono frutto di superstizione, di credenze arbitrarie, di mondi storici sepolti, o anche di stati psichici morbosi. Senza dubbio gli spiriti non ci sono nel mondo dato della nostra civiltà; al contrario, in un ordine culturale in cui si compie “l’istituto dello spirito adiutore fermato, raggiunto e controllato mediante la trance medianica”, gli spiriti sono una realtà che partecipa attivamente al dramma culturale nel suo complesso. (21)

Avendo la consapevolezza che non si può uscire “dalla cultura che ci appartiene” e utilizzando un approccio critico verso il nostro mondo culturale, Ernesto de Martino si propone di affermare l’*umanesimo etnografico*, attraverso: “la concezione storicistica della condizione umana”, opposta “alle concezioni naturalistiche”; “la comprensione dei mondi culturali”, come “il mondo magico”; “l’incontro con i contadini” (lucani) che “stanno nella storia come se non ci stessero” (*etnocentrismo critico*). (22)

Nelle opere successive a: “Il mondo magico”, il suo sguardo si soffermerà più diffusamente sul *processo destoricificante* degli apparati mitico-rituali, comuni sia alla religione sia al magismo. Avverte come fondamentale il tema dell’uscire fuori dalla storia di chi sta perdendo la presenza, di chi l’ha persa. Amalia Signorelli, che dello studioso napoletano è stata allieva ed ha seguito l’équipe interdisciplinare nelle spedizioni meridionali, ha evidenziato alcune questioni di un certo rilievo nella sua opera: il superamento del concetto di superstizione; il magismo da intendere come “concezione del mondo e della vita”; l’importanza di far rientrare nella storia i cosiddetti “primitivi”; l’aver reso protagonisti del “dramma storico” le plebi del sud. (23) Quando la presenza è in crisi, gli individui perdono la capacità di “significare e valorizzare il proprio agire”, in un mondo che ora sembra sfuggire al loro controllo. Piombano nel “negativo” e, per non restare prigionieri di esso, lo “destoricizzano”, astraendolo dal contesto storico per ricondurlo al mito, ad una soluzione che si può realizzare di continuo. E’ necessario dunque “presentificare” nella situazione reale ciò che si è realizzato nella condizione mitica: entrano in gioco *mito* (narrazione) e *rito* (comportamento). Utilizzando gesti, parole, canti, eventi, ricorrenze, si può “realizzare una realtà parallela all’interno della quale il controllo del negativo diventi possibile”, con il fine di costruire “un mondo accogliente e praticabile”. (24)

Una svolta decisiva nelle sue attività di studioso fu determinata dall’esperienza di militante nei partiti della sinistra e dal proprio impegno ideologico-sociale: il contatto diretto con il meridione lo portò a compiere ricerche sul campo per cogliere il problema della “cultura contadina del sud”, vista come complessa e specifica concezione del mondo e collocata sul fondo di una società storicamente determinata. Fu influenzato dall’uscita del volume: “Cristo si è fermato a Eboli” di Carlo Levi (1945) e dall’incontro con Rocco Scotellaro, poeta-contadino lucano. Infine, ci fu la pubblicazione dei “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci, nell’edizione einaudiana del 1948. Nell’elaborare la propria strategia interpretativa, de Martino ha tenuto conto della fondamentale importanza che assume il

fenomeno della circolazione culturale: il folklore magico dell'Italia meridionale riceve il suo senso storico quando comprende da un lato le vicende del cattolicesimo meridionale e dall'altro le forme e i limiti che nella società meridionale assunse la "cultura alta". (25)

Scoprì così la drammatica umanità di quel mondo subalterno, che andava analizzato e interpretato con gli strumenti storici, con le tecniche della ricerca etnologica, avvalendosi delle teorizzazioni gramsciane sul folklore meridionale.

Nel 1951, Ernesto de Martino scriveva:

“Il folklore, per la concezione borghese, è la cultura popolare nel senso tradizionale, cioè le costumanze, le credenze, le feste, i prodotti letterari che esprimono le aspirazioni tradizionali del popolo. A noi questa vita culturale del popolo orientata nel senso del passato deve certamente interessare (...) per la ragione che per modificare la tradizione bisogna conoscerla. (...) D'altra parte il folklore non è soltanto tradizione, memoria presente del passato, ma contiene anche motivi progressivi, vivaci riflessi delle aspirazioni attuali del mondo popolare, e accenni e indicazioni verso il futuro”. (26)

Le origini, il significato, il persistere di credenze e pratiche magico-religiose arcaiche tra i ceti rurali del sud lo portarono a raccogliere una quantità di documenti, relativi alle manifestazioni magico-religiose, che si concretizzarono in tre importanti opere. Oggetto delle sue ricerche furono: il complesso mitico-rituale della fascinazione in Lucania: “Sud e magia” (27); le persistenze del pianto funebre in Lucania: “Morte e pianto rituale nel mondo antico” (28); il tarantismo del Salento: “La terra del rimorso” (29).

In questa trilogia di opere, che compiono studi di storia sociale, religiosa e culturale, condotti sulla base di inchieste, interviste, osservazione partecipante, il tema del riscatto dalla “crisi della presenza” è avvertito appieno ed avviene attraverso una serie di riti che riattualizzano alcuni miti passati, espressione di una società per secoli ridotta all'isolamento ed emarginata e sfruttata dai poteri centrali e delle istituzioni ufficiali.

Con il libro: “Morte e pianto rituale nel mondo antico”, la riproduzione del lamento funebre del passato, l'antropologo mette in rilievo l'importanza del pianto rituale per elaborare il lutto e reintegrare il morto nella società. E' un rito che ha maggiore riscontro nel mondo contadino, e nasce entro la crisi del cordoglio attraverso ritornelli emotivi e gesti ritmici che mettono in scena le gesta del buon defunto. Nel mondo contadino si è convinti che poveri e ricchi hanno modalità diverse di rapportarsi alla morte.

“Nei più vecchi si conserva ancora la memoria secondo la quale i contadini, e in particolare le loro donne, erano tenuti (...) a lamentare la morte del padrone o di qualche membro della famiglia padronale. (...) In generale il lamento è reso oggi in Lucania dalle parenti del defunto senza concorso di lamentatrici prezzolate o professionali. Tuttavia il ricordo di prefiche chiamate a prestar la loro opera nei funerali è ancora vivo, e si riferisce a un passato relativamente recente”. (30)

In: “La terra del rimorso”, che può essere definita la “terra del cattivo passato”, certamente non scelto dalle popolazioni del sud, l'antropologo compie un'indagine etnografica sul campo a carattere interdisciplinare, per esplorare la “dimensione sociologica della storia religiosa” e valutare la “dimensione storico-religiosa della questione meridionale”. (31)

Il suo lavoro è una etnografia che intende utilizzare la dimensione conoscitiva della “*questione meridionale*” per sviluppare il movimento di rinascita e di trasformazione della realtà da parte degli storici, creando una nuova storia come “unità umanistica in trasformazione”, attenta alla relazione tra presente e passato. Su tali basi è indubbio che il presupposto della ricerca sul tarantismo ponga il problema della trasformazione sociale e di una partecipazione attiva del meridione allo sviluppo della civiltà moderna. (32)

Le sopravvivenze magiche sono le conseguenze di forme egemoniche imposte alla cultura contadina, a partire dall'egemonia religiosa che è il cattolicesimo con le sue accentuazioni di "esteriorità", "paganesimo" e "magia". Questo rappresenta: "Sud e magia", che indaga molto il rapporto delle varie egemonie, tra cui quella imposta dal clero, quando lasciò che le forme sincretiche pagano-cristiane fossero quanto meno controllate: gli scongiuri pagani furono coronati da segni di croce e preghiera; altri raccordi furono le preghiere extraliturghiche e il culto delle reliquie durante i pellegrinaggi. (33)

La cultura popolare, per tenere unita la comunità, entrò dunque in contatto stretto con il mondo cattolico, che aveva deciso per un compromesso con gli elementi pagani: mettendo insieme "tutte le forme più o meno sincretistiche, cioè fondate su semplici miscele pagano-cattoliche, è il caso di antichi scongiuri in cui sono invocati come operatori magici i santi cattolici", si superava la "crisi della presenza". (34)

Ernesto de Martino sosteneva che la civiltà cristiana rischiava di produrre effetti ancora più disastrosi di quelli precedenti. La vita religiosa delle comunità agricole pagane aveva concentrato il trattamento della *crisi della presenza* in alcune date festive legate a momenti critici di particolare rilievo per la vita individuale e collettiva, come il solstizio invernale, il risveglio primaverile della vegetazione, il solstizio estivo e l'epoca del raccolto. (35)

Ed allora furono fatte concessioni: furono mantenute le festività antiche, trasformate in giorni commemorativi; furono edificate chiese sulle rovine dei templi; i santi assunsero "funzioni e attributi delle divinità pagane". (36)

La cosa però che la Chiesa non poteva tollerare erano i "riti orgiastici del culto di Dionisio", che tuttavia erano i più radicati, per il loro carattere legato agli istinti più primitivi. Il divieto favoriva segretamente i rituali della danza e di tutto ciò che era ad essa collegato: agendo così tuttavia si incorreva nel peccato. Ed allora, a un certo punto il senso della danza, intesa ora come "sintomo di un morbo", si trasformò: la musica, il ballo e i comportamenti orgiastici furono giustificati e "chi si abbandonava a tali pratiche non era più un peccatore ma solo una miseranda vittima della taranta". (37)

E' evidente che, tra il cattolicesimo popolare e le manifestazioni di quelle un tempo appannaggio del "mondo magico", le differenze sono molto sfumate:

"Ho assistito personalmente in un paese lucano a un conflitto di competenze fra il parroco che voleva curare una giovinetta "spiritata" con esorcismi effettuati per mezzo di aspersioni di acqua benedetta, mentre i familiari invece inclinavano a seguire i consigli di una fattucchiera che proponeva per lo stesso scopo la solita pratica di "trattare" gli indumenti della malata (...) Particolare pericolosità presentano alcuni aspetti più vistosi del rapporto fra clero e mondo contadino, come il legame che nasce dalla somministrazione dei sacramenti, le influenze politiche che filtrano attraverso la confessione, i riflessi del tema cristiano della rassegnazione e della pazienza, la suggestione delle grandi feste canoniche e dei miracoli". (38)

Nelle aree meridionali, in cui le condizioni di vita sono precarie, la "funzione protettiva delle pratiche magiche", con tecniche *socializzate* e *tradizionalizzate*, sono importanti e si affermano in particolari momenti critici della storia, entro una particolare comunità ed in epoche ben definite. E' proprio l'insicurezza quotidiana, la presenza del negativo e la carenza di prospettive di azione per fronteggiare l'esistente che inducono a ricorrere alla magia. Si avverte il bisogno di "reintegrazione psicologica mediante tecniche che fermano la crisi in definiti orizzonti mitico rituali e occultano la storicità del divenire e la

consapevolezza delle responsabilità individuali, consentendo in tal modo di affrontare in un regime protetto la potenza del negativo della storia”. (39)

L’antropologo aveva conosciuto i contadini meridionali, alcuni per nome e cognome e storie di vita. Afferma che questi ultimi non si limitavano solo a domandare e ad informarsi presso coloro che ritenevano dotati di sapere; erano a loro volta depositari di una propria cultura.

“La società li aveva lasciati nella miseria, aveva negato loro i due potenti mezzi tecnici della cultura, il saper leggere e scrivere, ma essi come persone intere, non si erano mai rassegnati a recitare nel mondo la parte degli incolti, e sotto la spinta dei momenti critici dell’esistenza, la nascita, il cibo, la fatica, l’amore e la morte, avevano costruito un sistema di risposte, cioè una vita culturale, formando così, di fronte alla tradizione scritta della cultura egemonica, la tradizione orale del loro sapere”. (40)

Il libro: “Sud e magia”, esplicita il rapporto tra uomo e magia. Quest’ultima, insieme alla mitologia e alla religione, è una forma di protezione (metastoria), un ordine superiore che consente di non perdersi, di muoversi entro un orizzonte rappresentativo stabile (che fa trovare le soluzioni) e destoricizzare il divenire storico (quando insorge il negativo). La magia è allora il luogo della sicurezza, in cui “razionale e irrazionale” non hanno senso, in cui c’è un ordine protettivo, un insieme di regole che tengono unita la comunità. Con questa protezione il negativo è relativizzato e assorbito. (41)

“La ideologia della forza magica, della fascinazione, della possessione, della fattura e dell’esorcismo offre un quadro rappresentativo stabile, socializzato e tradizionalizzato nel quale il rischio di alienazione delle singole presenze si converte in ordine metastorico, cioè in un piano sul quale può essere effettuata la ripresa e la reintegrazione del rischio”. (42)

La “fascinazione” indica l’essere agito da una forza occulta, che intacca l’autonomia della persona e la sua capacità di fare delle scelte. La forza ostile è definita *affascino*. Quando è l’agente umano a compiere la *fascinazione* la definizione è *malocchio* (sguardo invidioso). L’influenza del *malocchio* può essere più o meno volontaria, ma esiste anche quella deliberatamente messa in atto attraverso un cerimoniale. Si ha allora la *fattura*. (43)

Dal ricchissimo materiale raccolto dallo studioso napoletano, emergono altri esempi esplicativi.

“Rinvviare una partenza perché non si sta bene in salute può essere una decisione saggia fondata su reali ragioni di opportunità. Mentre rinviare una partenza perché cade di venerdì è una superstizione in quanto i supposti rischi hanno luogo su un piano immaginario; far del male al prossimo diffamandolo pubblicamente costituisce una azione perversa il cui meccanismo è noto, ma nuocere a qualcuno trapungendo un uovo di spilli è una superstizione, almeno nella misura in cui si attribuisce un eventuale risultato ad un potere arcano, messo in movimento dalla operazione compiuta. (...) A Grottole, un villaggio lucano lungo la strada che da Matera conduce a Tricarico, una rimediante del luogo ci comunicò che per sapere se l’amato lontano sia vivo o morto, fedele o meno, prossimo a tornare oppure no, occorre procedere ad una accurata esplorazione di segni alla mezzanotte in punto di un mercoledì o di un venerdì: recitata una formula magica, ci si pone in ascolto, interpretando ciò che casualmente giunge all’orecchio. Il suono di un campanello indica che l’anima è viva e che il ritorno è prossimo, l’abbaiare di un cane assicura che l’amante si mantiene fedele, mentre il vento che passa annunzia allontanamento, e il miagolio di un gatto, tradimento. Anche qui il carattere superstizioso della pratica sta nel potere occulto attribuito a certi segni, che annunziano il futuro su

un piano soprannaturale di legami immaginari: il che contrasta nettamente con la previsione mediante la conoscenza delle leggi naturali, per esempio: la previsione di un'eclissi attraverso calcoli astronomici". (44)

Qui il soprannaturale è racchiuso nella efficacia del comportamento stesso, nella esatta cerimonia da compiere, nella parola detta con una particolare intonazione della voce, nel gesto che accompagna la recitazione della formula.

"I comportamenti superstiziosi sono sostanzialmente amorali, sia nel senso che la loro efficacia non dipende dalla disposizione morale dell'operatore del cerimoniale (...), sia nel senso che manca la subordinazione dell'operatore ad una superiore figura divina custode dell'ordine morale della società (...), sia infine nel senso che i comportamenti superstiziosi si muovono nel campo degli interessi utilitari dell'individuo e del gruppo, come la felice riuscita di un affare, la guarigione da una malattia, l'incantesimo di amore, la preservazione del raccolto dalla tempesta, il buono stato del bestiame; oppure la invidia dei beni altrui, la vendetta, e simili". (45)

La superstizione tende ad eliminare, o almeno a ridurre, gli elementi di incertezza della vita reale, e la prospettiva di incidenti e di resistenze possibili che occorrerebbe affrontare con piena responsabilità e consapevolezza individuali. Mediante i comportamenti superstiziosi, il divenire della storia è sottratto al peso della decisione individuale ed è ricondotto ad una decisione collettiva. De Martino è convinto che i comportamenti superstiziosi affondano le loro radici in una condizione di *miseria psicologica*. Allora, si rende inevitabile "il ricorso al pronto soccorso psicologico di stare nella storia come se non ci si stesse": operare cioè su un piano simbolico/rituale che permettere di decidere di rendere "fortunati tutti i viaggi, felici tutte le nozze, abbondanti tutti i raccolti, esauditi tutti i desideri, rimossi tutti gli ostacoli, vicine tutte le cose remote e presenti tutte le cose future". (46)

Elaborando questo "sistema di protezione psicologica", si supera una vera e propria paralisi dell'agire. La condizione di *miseria psicologica* aiuta a comprendere la genesi e la funzione della superstizione, che fiorisce nelle società cosiddette primitive e si mantiene e sopravvive nelle aree arretrate della civiltà moderna non ancora raggiunte dalla trasformazione industriale. Gli istituti magici sono valutati da molteplici punti di vista: come strumenti culturali funzionali al riscatto di determinate crisi; come espressione di una concezione del mondo propria degli strati sociali più deboli e avulsa dall'orizzonte cristiano; come relitti disorganici rispetto al mondo moderno, in quanto testimoniano di una sostanziale estraneità rispetto all'orientamento dominante nella civiltà occidentale, teso a negare valore alle efficacie magiche. (47)

La posizione di Gramsci sulla cultura popolare influenzò molto de Martino: il folklore era inteso come "concezione del mondo e della vita", in contrapposizione alle concezioni del mondo ufficiale. La cultura popolare è espressione delle *classi subalterne*, che devono elevarsi e liberarsi dall'arretratezza che le caratterizza, ed allora "il folklore non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco", ma va studiato prendendo come esempio "il complesso delle classi subalterne e strumentali di ogni società finora esistita", e che sta in contrapposizione con le parti colte delle società storicamente determinate. (48)

Cirese, che di Gramsci fu attento conoscitore, negli anni a venire diede valenza al concetto di cultura, da intendere come l'intero "complesso delle attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-in-società, quali che ne siano le forme e i contenuti, l'orientamento e il grado di complessità o di consapevolezza, e quale che ne sia la distanza dalle concezioni e dai comportamenti che nella nostra società vengono più o meno ufficialmente riconosciuti

come veri, giusti, buoni, e più in genere *culturali*". Sostiene che se le culture al di fuori della nostra diventano oggetto dell'etnologia, i *dislivelli* interni alla nostra cultura, oggetto di studi demologici e folclorici, sono di natura sociale: le idee, il comportamento e la conoscenza delle "élites", i ceti sociali "dominanti", "egemonici" divergono certo dalle idee, dal comportamento e dalla conoscenza del cosiddetto "popolo", i ceti sociali "dominati", "subalterni". (49)

Ernesto de Martino aveva studiato le teorie gramsciane, che saranno determinanti per sconfiggere una società in cui gli umili erano del tutto dimenticati, ed aveva rilevato che la *crisi della presenza* potesse caratterizzare anche un mondo occidentale, considerato dai più perfetto. In seguito, ci fu il contatto diretto con i contadini e i problemi del Meridione che lo portò a sollevare problematiche critiche rispetto ad una concezione del mondo finora storicamente determinata. Ed allora, avvalendosi degli strumenti offertigli dalla sua consapevolezza di storico, dalle tecniche della ricerca etnologica e dalla chiave interpretativa che Gramsci aveva delineato con le argomentazioni sul folklore meridionale, pensò di rilevare le origini, il significato, il persistere di credenze e pratiche magico-religiose arcaiche tra i ceti rurali del Sud. Raccolse una quantità di documenti relativi alle manifestazioni magico-religiose e ne studiò le origini storiche, i rapporti con le condizioni sociali, i motivi impliciti che ne giustificavano il persistere. Le sue ricerche sui territori della Puglia e della Basilicata, influenzarono molto le visioni di un mondo che, a partire dagli anni cinquanta, non trascurò i concetti di "cultura materiale", che non poteva non convivere con l'immaterialità, la superstizione e il fatalismo. Ma solo nel 2003, l'Unesco definì le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi "patrimonio culturale immateriale". Tutto ciò è riconosciuto dalle comunità, gruppi ed individui, in quanto parte del loro patrimonio che guarda soprattutto ai "processi culturali", intesi come repertori di competenze creative in costante sviluppo e mutamento.

La sua concezione del folklore aveva fatto rientrare quel mondo, da lui definito "magico", nelle categorie metodologiche della storia che, a partire dal movimento contadino, coinvolge direttamente gli strati più avanzati della popolazione rurale e rappresenta un nuovo modo di intendere i rapporti fra uomo e uomo, una nuova visione della vita e del mondo. Questa posizione permette di affrontare le sfide della società, dove il "vissuto soggettivo" dell'individuo va sempre inserito in un *ordine* che può riassorbire e relativizzare quel negativo che minaccia continuamente l'esistenza dell'uomo, permettendogli di "non perdersi" e di "continuare a fare storia". (50)

Alla produzione meridionalistica di de Martino, si è indirizzata tutta una tradizione antropologica ed etnologica italiana, che ha inteso studiare la cultura popolare, gli aspetti magico-religiosi e quelli legati alla cultura materiale. S'inaugurò dunque in Italia un importante filone di studi, destinato ad avere sviluppi crescenti dopo la sua morte, da parte di ricercatori di più giovane generazione.

Note

1. E. de Martino, 1977, "La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali", (a cura di C. Gallini), Einaudi, ed. 2002, 657.
2. A. Barbato, 1963, "Dibattito sulle due culture", Il Giorno, 3 aprile 1963.
3. Ivi.

4. E. de Martino, 1941, "Naturalismo e storicismo nell'etnologia", Argo 1997.
5. E. de Martino, 1948, "Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo", Bollati Boringhieri 2017.
6. E. de Martino, "La fine del mondo", cit.
7. E. de Martino, "Il mondo magico", cit.
8. Ivi.
9. Cfr.: B. Croce, 1938, "La Storia come pensiero e come azione", Laterza; B. Croce, 2007, "Teoria e storia della storiografia", 2 voll., (a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri), Bibliopolis.
10. A. Gramsci, 1929, "Quaderni del carcere", *Osservazione sul folklore*, in "Letteratura e vita nazionale", Einaudi 1948; Cfr.: E. de Martino, "Il mondo magico", cit.
11. E. de Martino, "La fine del mondo", cit., 663.
12. Cfr.: E. de Martino, "Il mondo magico", cit.
13. Ivi, 82.
14. Ivi, 165.
15. Ivi, 165-166.
16. Ivi, 89-102.
17. Ivi, 85.
18. E. Paci, "Il nulla e il problema dell'uomo", in: Appendice "Il mondo magico", cit., 254-262.
19. Cfr.: E. de Martino, "Il mondo magico", cit.
20. Ivi, 167.
21. Ivi, 165-167.
22. Cfr.: A. Signorelli, 2015, "Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca", L'Asino d'Oro Edizioni, X.
23. Ivi, 13-14.
24. Ivi. 85.
25. Cfr.: C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), 1997, "Ernesto De Martino nella cultura europea", Liguori; V. Lanternari, 1997, "La mia alleanza con Ernesto De Martino e altri saggi post-demartiniani", Liguori.
26. E. de Martino, 1951-3, "Il folklore", Il Calendario del Popolo.
27. E. de Martino, 1959, "Sud e magia", Feltrinelli 2001.
28. E. de Martino, 1958, "Morte e pianto rituale nel mondo antico", Einaudi.
29. E. de Martino, 1961, "La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud", Il Saggiatore 2006.
30. E. de Martino, "Morte e pianto rituale nel mondo antico", cit., 72-74.
31. E. de Martino, "La terra del rimorso", cit., 28.
32. Ivi, 24.
33. E. de Martino, "Sud e magia", cit., 118-119.
34. E. de Martino, 1955-15, "Religione e mondo contadino nel Mezzogiorno", Il Calendario del popolo.
35. E. de Martino, "La terra del rimorso", cit., 237.
36. Ivi, 257.
37. Ivi, 258.
38. E. de Martino, 1955-15, "Religione e mondo contadino nel Mezzogiorno", Il Calendario del popolo.
39. E. de Martino, "Sud e magia", cit., 181.
40. E. de Martino, 1952-18, "Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni contadine", Il Rinnovamento d'Italia.
41. U. Galimberti, "Introduzione" in "Sud e magia", cit., IX-XII.
42. E. de Martino, "Sud e magia", cit., 103.
43. Ivi, 15-16.

44. E. de Martino, 1958-5, "Fattucchiere, maghi e scongiuri", *L'illustrazione italiana*.
45. Ivi.
46. Ivi.
47. Cfr.: E. de Martino, 1962, "Furore simbolo valore", Feltrinelli 2002; E. de Martino, 1962, "Magia e civiltà", Garzanti 1984. Sulle tesi di de Martino, cfr. anche: C. Gallini (a cura di), 1995, "Note di campo. Apparato critico e documentario alla Spedizioni in Lucania (30 settembre – 31 ottobre 1952)", Argo; C. Gallini (a cura di), 1995, "L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla Spedizione Etnologica in Lucania", Argo; M. Massenzio (a cura di), 1995, "E. De Martino, Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro", Argo.
48. A. Gramsci, "Quaderni del carcere", cit.
49. A.M. Cirese, 1971, "Cultura egemonica e culture subalterne", Palumbo 1973.
50. U. Galimberti, "Introduzione" in "Sud e magia", cit., XII.