

Vittorio Lanternari
Università di Roma

Riconsiderando l'opera di Ernesto De Martino etnologo meridionalista, vien fatto di chiedersi – dopo oltre venti anni dalle sue prime ricerche e oltre undici anni dalla morte – quale sia stata la reale posizione di questo nostro studioso di fronte agli indirizzi, ai metodi e alle suggestioni provenienti dalla scienza antropologica di altri paesi, in particolare la Gran Bretagna e gli Stati Uniti. Vien fatto di chiedersi se la sua iniziativa di ricerca sul terreno in Italia meridionale da lui realizzata con consapevolezza e coerenza a un livello interdisciplinare, sia da porre in qualche rapporto, o sia da ritenersi assolutamente autonoma rispetto agli importanti suggerimenti che fin dagli anni '30, '40, '50, venivano vieppiù insistenti dall'antropologia britannica verso un metodo fondato precipuamente su ricerche dirette da compiersi sul campo. Infine, e più in generale, vien fatto di chiedersi se De Martino, verso le lezioni metodologiche e teoriche d'origine straniera e specialmente quelle che noi tutti oggi riconosciamo più efficaci e valide, avesse esercitato un adeguato lavoro di valutazione, di vaglio critico e di selezione. In altri termini, mi chiedo se dietro a quella dote di originalità creativa che nessuno ha mai negato allo studioso italiano non possa nascondersi qualche segno d'un atteggiamento che potremmo chiamare di chiusura « provincialista » verso gli apporti stranieri nel campo delle discipline etno-antropologiche. Il problema non è posto da me per primo. Con linguaggio talora più velato che esplicito è stato avanzato da alcuni giovani studiosi, e non con riferimento al solo De Martino, ma addirittura all'intera scuola di studiosi italiani di etnologia di quella generazione. Non sono, a dir vero, né numerose né analiticamente approfondite le enunciazioni critiche che si riferiscono a questo problema: almeno se ci limitiamo a raccogliere quelle scritte su carta stampata. Tuttavia mi par bene tenerne conto, perché nell'ambiente delle generazioni più o meno giovani, oggi, si fa strada una tendenza, lodevole e feconda per un verso, che mira a rifare la storia degli studi e degli interessi etnologici in Italia, con obiettività di criterio e senso della storia; ma assai meno lodevole quando ci si limita – come alcuni fanno – ad una condanna astorica e più o meno acriticamente negativa dell'etnologia che potrei chiamare tradizionale, ossia della generazione più anziana.

Del resto, l'interesse promosso dagli studi demartiniani doveva avviare un processo di critica e smantellamento di quei vecchi pregiudizi etnici, sociali, culturali già tanto radicati nella cultura delle classi medie dell'epoca

– nell'anonimo cittadino tanto quanto in un Benedetto Croce, come vedremo –, e che soltanto oggi vediamo lentamente – anche grazie a quegli studi – cadere in declino. Se antistoricamente non si tiene conto dell'ambiente e del clima nel quale De Martino, e con lui altri studiosi precedenti o contemporanei, si trovarono a lavorare, è insensato formulare giudizi, quali che siano, e tanto meno giudizi sbrigativamente negativi.

Un riesame dei rapporti fra De Martino, la cultura italiana dell'epoca e la scienza straniera, risulta tanto più significativo, in quanto che questo studioso indubitabilmente è da considerarsi come il promotore in Italia delle prime ricerche fatte fra società viventi di casa nostra con un taglio antropologico che va ben al di là dei canoni propri del folklorismo di maniera ottocentesca. Non senza ragione De Martino è considerato inauguratore di un'antropologia culturale non passivamente tributaria da altre antropologie, continuatrice per un verso della tradizione storicista tipicamente italiana, e per altro verso rinnovatrice per la sua apertura a prospettive di tendenza marxista.

Dall'epoca delle ricerche demartiniane è trascorso, nel campo delle scienze etno-antropologiche, un periodo di tempo così gravido di rivolgimenti, che ha portato all'odierna esplosione di interessi per queste discipline, specialmente fra le masse giovanili. Hanno contribuito a questo l'emergere delle nazioni di nuova indipendenza nel mondo afro-asiatico, e d'altra parte la contestazione giovanile degli anni '60. Nel campo strettamente scientifico, per chi severamente si dedichi a studi etno-antropologici, si rende più urgente che mai l'impegno di misurarsi, secondo un adeguato criterio, con gli apporti teorici e metodologici provenienti da differenti scuole nazionali, francese, inglese, russa, americana, e di prendere posizione circa il ruolo delle discipline etno-antropologiche nella cultura contemporanea. È dunque in rapporto ai fermenti che attualmente agitano il campo delle suddette discipline, che l'avvio ad una verifica storica della lezione demartiniana – dei limiti e dell'originalità riconoscibili in essa – mi sembra opportuno ed utile, specialmente con riferimento ai lavori del De Martino meridionalista.

È necessario rifarsi, pertanto, al clima culturale predominante nell'Italia fino agli anni '40: un clima che condizionava qualsiasi prodotto o iniziativa di studio riferibile a popolazioni e società « diverse », sia del Terzo Mondo, sia di zone sottosviluppate d'Italia.

Le ricerche svolte, a cavallo del secolo, da Lamberto Loria (purtroppo non pubblicate), i suoi viaggi in Turkestan e in Eritrea, e insieme i suoi interessi per il folklore – dimostrati dalla fondazione del Museo di Etnografia Italiana, della Società Italiana di Etnografia e della rivista *Lares*, fanno di questo studioso una personalità estremamente interessante e problematica. Egli, sia pure nel quadro delle tesi evoluzioniste del tempo, anticipa quegli interessi unitari, per la cultura popolare e insieme per le culture « primitive », che avrebbero trovato più tardi in De Martino un esponente particolarmente sensibile. Ma al programma del Loria, nella sua apertura verso l'etnologia,

doveva restare per molti anni (egli moriva nel 1913) sorda la scienza italiana. E se fino alla prima Guerra mondiale le nostre scienze umane – come osserva Grottanelli – erano limitate ad interessi di preistoria, di antropologia fisica, di un embrionale folklore, senza che l'etnologia avesse un proprio ruolo autonomo, il periodo fra le due guerre è contrassegnato – come lo stesso Grottanelli rileva (1968: 11) – « dall'influenza che ebbe la etnologia della scuola "storica" su alcuni studiosi italiani, e da un tardivo risveglio d'interessi per gli studi coloniali ». Fra gli esponenti della generazione più anziana basti ricordare C. Conti Rossini ed Enrico Cerulli, entrambi funzionari ministeriali nell'Africa Orientale, autori di studi eruditi a carattere storico-filologico più che etnografico. L'unico studioso, ma d'una generazione più giovane, che contribuì a fondare un'etnologia indipendente è V.L. Grottanelli, con le sue ricerche etnografiche fra le popolazioni d'Etiopia, dopo la guerra di conquista del 1935-1936 (Grottanelli 1939; 1940; 1945), e che dovevano poi riprendere con lo studio sui Baguiuni della Somalia (Grottanelli 1955), seguendo una problematica di tipo diffusionista. Dunque l'etnologia non aveva ancora, fino alla prima metà degli anni '50, un suo statuto scientifico sicuro né ufficialmente riconosciuto: specialmente a confronto con il rilievo che ufficialmente veniva assegnato, per una vecchia tradizione di origine positivista, all'antropologia intesa come « studio dell'uomo nelle sue componenti fisiche » (Pettazzoni, in Grottanelli 1968: 20).

Ma per farsi un'idea del clima culturale vigente negli anni di formazione di De Martino non si possono considerare soltanto gli aspetti della scienza ufficiale specialistica: occorre tenere conto altresì di certi importanti aspetti della cultura corrente, quali sono espressi da fonti e iniziative culturali le più varie.

Coloro i quali intendessero ricostruire questo capitolo di storia culturale italiana e che volessero cimentarsi nel sondare gli archivi, le riviste, i resoconti di convegni, le pubblicazioni d'epoca fascista, troverebbero abbondante materiale a testimonianza di ricerche, discussioni, argomentazioni svolte in quell'epoca – fra gli anni '30 e '40 – intorno alle popolazioni delle ex-colonie italiane. Troverebbero addirittura una pletora di periodici, di giornali, di organismi culturali dedicati all'« Africa Italiana » e ai suoi problemi¹. Cito, fra le numerose riviste di Africanistica, la *Rassegna sociale dell'Africa Italiana*, *Annali dell'Africa Italiana*, *Africa Italiana*, oltre alla specialistica *Rassegna di studi Etiopici* fondata dal Conti Rossini. Il Convegno « Volta » del 1939, indetto dall'Accademia d'Italia, dava occasione all'uscita degli « Atti » in cui si dava testimonianza, in modi e con criteri vari, dell'interesse per l'Africa, mentre l'« Istituto Italiano per l'Africa » fungeva da orga-

¹ Si veda: Angioni 1973:37-46; Lospinoso 1976:147-166; Rivera 1977; C. Zaghi 1973. Stanno lavorando a una raccolta metodica del materiale sui rapporti fra etnologia e cultura

ufficiale d'epoca fascista Sandra Puccini e Massimo Squillacciotti, cui debbo utili informazioni.

nismo ufficiale in cui convergevano gli interessi politici, economici, e « scientifici » attinenti all'« Africa Italiana ». Ma anche periodici d'altra natura affrontavano problemi concernenti le popolazioni africane o in genere di livello etnologico: e non solo periodici etnologici come *Annali Lateranensi*, pubblicati dal Museo Lateranense a partire dal 1937 sotto la direzione editoriale del padre Schmidt.

La Rivista della Razza raccoglieva i contributi dei più vari studiosi al servizio dell'ideologia razzista ufficiale. Anche *La Civiltà Cattolica*, organo ufficiale dei Gesuiti, abbondava di articoli e contributi su problemi etnologici.

In generale l'etnologia italiana d'epoca fascista, per un verso è rappresentata da rari cultori di livello scientifico, di massima mossi da interessi per discipline diverse, solo marginalmente per l'etnografia, e inclini a far propri gli insegnamenti della scuola di Vienna nelle sue formulazioni teoriche e perfino nella teoria teologizzante del monoteismo primordiale.

Per altro verso, una larga messe di contributi a livello della stampa corrente e periodica, e di opere di cultura media divulgativa o pseudoscientifica, fioriva dando luogo ad una etnologia tributaria dell'ideologia fascista e razzista. La quale non poteva non incidere seriamente sulla formazione della pubblica opinione nei riguardi delle popolazioni coloniali, e anche se da alcuni autori più seri (Pettazzoni, Cocchiara, Grottanelli) poteva essere perfino ignorata, da altri era condivisa (G. Landra, L. Cipriani) e direttamente alimentata, in una compenetrazione, individualmente rivissuta, di scienza e ideologia.

Quanto alla scuola di Vienna, la sua presenza da noi negli anni 1930-1940 era rimarchevole, sia attraverso le opere, in parte tradotte, del padre Wilhelm Schmidt e del padre Pinard de la Boullaye (Schmidt 1934; 1943; 1949; Pinard de la Boullaye 1929), sia per i contatti diretti del Vaticano con il fondatore della scuola, che a Roma personalmente nel 1925 partecipò alla inaugurazione del Museo Etnologico Lateranense, ordinato secondo i criteri e i principi delle tesi schmidtiane, e dirigeva il periodico *Annali Lateranensi*. Inoltre l'organo ufficiale della chiesa, *L'Osservatore Romano*, soprattutto con gli articoli assidui del padre Michele Schulien, si faceva portavoce delle tesi schmidtiane; e così pure varie riviste missionarie, quali *Nigrizia* (Verona), *Missioni Cattoliche* (Milano). La già menzionata rivista *Civiltà Cattolica*, a partire dal 1925, con il volume 76, fascicolo 2, dava il via ad una serie di note e recensioni su problemi di etnologia, cogliendo il primo spunto dall'inaugurazione della mostra etnologica lateranense, mentre la « Settimana internazionale di etnologia religiosa » tenuta a Milano nel medesimo anno 1925 alla presenza dello Schmidt raccoglieva contributi tutti improntati ai principi della scuola di Vienna. Anche di un altro esponente di questa scuola, padre Wilhelm Koppers, varie opere erano tradotte da noi (Koppers 1947; 1953). Del resto le tesi ciclo-culturali di detta scuola, sia pure in gradazioni diverse, erano condivise da studiosi quali Raffaele Corso, Raffaello Battaglia, Renato Biasutti, Lidio Cipriani: per non parlare degli epigoni che prose-

guono fino ad oggi sulla scia della scuola di Vienna, come padre Vannicelli, monsignor Guariglia, padre Scotti, Renato Boccassino ed eventuali discepoli giovani. Sotto il profilo della grande influenza della scuola di Vienna, l'Italia condivideva la sorte di un paese cattolico latino-americano come l'Argentina, dove pure questa stessa scuola imperava, specialmente per la mediazione di Osvaldo Menghin che ve la trapiantò, oppure di un altro paese cattolico come la Spagna².

E di Renato Biasutti la voce *Etnologia* dell'*Enciclopedia Italiana* (vol. XIV), pubblicata nel 1932 (e soltanto nel 1977 aggiornata da altri). Essa rispecchia, nella classificazione delle culture, i criteri della scuola di Vienna. Così anche i collaboratori del Biasutti nell'opera *Razze e popoli della terra* del 1941¹, e cioè N. Puccioni, R. Battaglia, J. Imbelloni sono orientati nel medesimo modo. Nella *Enciclopedia Cattolica* autore della voce Etnologia è R. Boccassino, il più pedissequo e tenace seguace della prima scuola di Vienna fino ai suoi ultimi giorni³. Questa scuola influenzò largamente gli orientamenti degli studi di storia delle religioni, oltretutto di etnologia. Basti pensare, oltretutto ai contributi diretti dei fondatori (Schmidt 1934; Pinard de la Boullaye 1929), ad opere come quelle di Padovani (1923), Anwander (1932), di Graneris (1935), e – per converso – alla tenace attività del Pettazzoni volta a liberare, da noi, il terreno degli studi storico-religiosi dalle ipoteche di questa scuola, con i suoi presupposti extrascientifici.

Della scuola di Vienna, che imperava in Italia in quegli anni, oggi da noi come all'estero si parla soltanto – per così dire – in sede di antiquariato accademico, cioè come di un capitolo di storia culturale ch'è passato senza lasciare tracce rilevanti, salvo per alcune istanze generali accentuate da essa, e in particolare quelle del diffusionismo, che avrebbe trovato eco nella scuola diffusionista americana di Boas, Wissler e Kroeber. Ma dobbiamo partire da questa situazione, e da questo clima culturale italiano dell'epoca, per collocare e capire il posto che De Martino come storico delle religioni e come etnologo occupa rispetto alla cultura nostrana ed europea.

Della generazione allora più anziana due nomi si distinguevano, quello di Raffaele Pettazzoni (1922, 1955), che aveva avviato fin dal 1922 un'aperta polemica con la scuola schmidtiana, egli esponente del pensiero laico e di un orientamento scientifico storicista; e nella demologia, ma con aperture ad interessi etnologici, Giuseppe Cocchiara (1952, 1961), anch'egli impegnato in un indirizzo laicista e storicista. Per il rimanente, non esisteva una etno-

² L'antropologo J. Caro Baroja, autore di una classica opera sui Baschi (1971:379-384), applica fino a tempi recenti il criterio anacronistico dei cicli culturali.

³ R. Boccassino, dopo la sua opera *Le religioni primitive*, in *Storia delle religioni* (a cura di P. Tacchi Venturi) uscita in I edizione nel

1939 e in terza edizione nel 1949, riprendeva e sviluppava le sue tesi in *Etnologia religiosa* (1958), e ne faceva oggetto del suo insegnamento universitario all'Istituto Universitario Orientale di Napoli fino al 1974. Moriva nel 1976.

logia teoricamente fondata su basi originali, anche se esisteva un fervore d'interessi intorno alle colonie e alle popolazioni coloniali.

Su un piano più vasto, e fuori dal campo degli interessi antropologici o coloniali, la cultura laica e antifascista si raccoglieva, come noto, intorno al nome di Croce, che peraltro ben rappresenta sia gli aspetti positivi, sia quelli negativi della nostra tradizione idealista, incentrata su un orientamento decisamente aristocratico, antipopolare della cultura, e perciò chiuso verso interessi e problemi concernenti tanto i mondi cosiddetti « primitivi », quanto quelli « popolari ». Si ricorderà con utilità, a questo proposito, il noto passo in cui il Croce definisce quella che, secondo la sua filosofia, è la specifica « natura » dei popoli tecnologicamente arretrati oggetto di studio dell'etnologia, allora denominati « primitivi ». Fra popoli occidentali « moderni » e popoli « primitivi » il Croce fa una distinzione netta, riportandosi ad una precisa opposizione fra le due categorie concettuali ch'egli rispettivamente indica con i termini di « umanità » e « natura ». Scrive il Croce: « Tale distinzione è la distinzione fra uomini che sono autori di storia e uomini che nella storia stanno come passivi, fra uomini che appartengono alla storia e uomini della natura (*Naturvölker*), uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci; e verso la seconda classe di esseri – continua il nostro pensatore in modo significativo –, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa contro ogni forma di vita, ma lasciando altresì che di essi si estingua la stirpe, come accadde di quelle razze americane che si ritiravano e morivano (secondo l'immagine che piacque) dinanzi alla civiltà, da loro insopportabile. Si tenta certamente dapprima – insiste il filosofo – e ci si sforza di svegliarli a uomini, mercè delle conversioni religiose, della dura disciplina, della paziente educazione e istruzione, e di stimoli e castighi politici, che è ciò che si chiama l'incivilimento dei barbari e l'inumanamento dei selvaggi. Ma se questo, e finché questo, non vien fatto, in qual modo si può avere comunanza di ricordi con loro, che si ostinano a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà? » (Croce 1949: 247 sgg.).

Questo passo tremendo dà la misura del come un intellettuale che dobbiamo pur dire « di idee avanzate » rispetto alla cultura di regime, identificasse la « storia » univocamente, e secondo un inconscio settarismo aristocratico, con il trionfo dei dominatori; identificasse la « libertà » con il sopruso a spese dei vinti, e confondesse con lo « incivilimento dei barbari » la totale ignoranza dei valori altrui, con la « incapacità di entrare nella storia » la lotta – fin allora vana – dei popoli assoggettati, e volta al riscatto dal dominio delle nazioni egemoni. Eppure quella lotta preparava i suoi frutti proprio negli anni in cui il Croce, legato ad una storiografia eurocentrica, scriveva quelle righe.

Che cosa significa, per un'attenta critica storica, questa pagina del Croce? Significa che il Croce è portatore e propagatore dell'ideologia propria d'una classe dominante, cui egli forse inconsapevolmente appartiene. Significa che, pur dissociandosi dal fascismo su un piano speculativo idealistico, egli condivide la ideologia della *Realpolitik* colonialista con il suo corollario del razzismo. Il che pone dei limiti precisi alla sua concezione etico-politica della storia: e soltanto noi oggi, con il senno del dopo e con la maturazione etico-filosofica data in gran parte dagli studi etnologici, siamo in grado di denunciare.

Infatti sappiamo, oggi, che particolarità distintiva del colonialismo e ad esso inerente, è di valutare in un modo speciale le società tradizionali sottoposte a dominio, e cioè – come acutamente scrive Gérald Berthoud (1976: 48-49) –, « naturalizzando i propri particolari sistemi d'azione con l'identificarli a categorie generali. È così – osserva Berthoud –, che il cristianesimo viene identificato con *la* religione (invece che con *una particolare* religione), la scolarizzazione viene identificata con *la* educazione (invece che con *una particolare* forma di educazione). È così pure, che lo Stato viene identificato con la politica, il mercato con l'economia, il tribunale con il giure in se stesso ». E noi aggiungiamo: così per il Croce la libertà particolare d'una nazione, o piuttosto di una classe sociale, s'identifica con « la libertà » per antonomasia. Così l'espansionismo di nazioni colonialiste s'identifica con « la storia » *tout-court*, il dominio imposto in virtù delle armi diventa *umanità*, mentre la dominazione subita si presenta come *natura*. Così l'utilità e il profitto particolare della società dominante subiscono un processo di assolutizzazione, per diventare valori eterni e universali, ben compendati nella ideologia della cosiddetta « civilizzazione dei barbari ».

Ora, il fatto che la boria etnocentrica appartenga, nel nostro caso, non già a un generale alle prese con operazioni militari in colonia, ma al rappresentante della cultura nel suo più alto livello dell'epoca, e per di più all'esponente del più prestigioso pensiero liberale, dà la misura della capacità di penetrazione propria della ideologia in quanto falsa coscienza. Tanto profondamente essa opera, attraverso automatismi psichici, fin nelle zone più occulte e inconsce della personalità individuale. Ernesto De Martino – si ricordi – era discepolo del Croce. Lo stacco fra maestro e discepolo va misurato su questo parametro.

Né la posizione del Croce verso le società e culture studiate dall'etnologia (o dalla demologia) appare sostanzialmente diversa da quella che troviamo espressa perfino da alcuni studiosi addetti, precisamente, a ricerche etnologiche. Per quanto ciò possa sembrare paradossale, è bene tenerne conto per avere una ricostruzione quanto possibile chiara – sia pure sinteticamente – del clima culturale nel quale De Martino, e la sua generazione, si trovava ad operare. L'etnologo Lidio Cipriani, noto per le sue ricerche fra gli isolani delle Andamane, studioso dei Boscimani e dei Pigmei della foresta centrale

africana⁴, esprimeva nei seguenti termini le sue convinzioni circa i caratteri psichici e mentali degli africani: « Le razze africane sono inabili a creare e sono volte ad una decisa tendenza al regresso, evitabile soltanto attraverso il rigido controllo europeo. L'origine della decadenza dei popoli va individuata nell'indiscriminato incrociarsi » (Cipriani 1936). Ne deriva la polemica contro il meticcio e il madamato, cui il Cipriani dedicò molti contributi di stampa. Anche più disinvoltamente razzista poi si dimostra il Cipriani là dove ammette (1932: 17) che « ogni sforzo per elevare i neri ad una civiltà superiore sarebbe vano, come vano sarebbe addestrare degli asini a diventare cavalli » — concetto riecheggiato, con parole poco diverse, dal Croce —, oppure dove egli definisce le « razze nere » incapaci di assorbire la civiltà bianca nonché di conservare la propria (1940: 21-24).

Ora, la pagina del Croce e i contributi del Cipriani sono documenti esemplari del clima culturale del tempo. Rare, come s'è detto, sono le voci discordi. In questo clima va collocato il De Martino come storico delle religioni, e poi come antropologo o etnologo, allievo di Omodeo e venuto dalla scuola del Croce e suo assiduo frequentatore al palazzo Filomarino di Napoli. Da quanto si è visto, i pochi richiami ad una scienza etnologica seria e scevra di pregiudizi etnocentrici così scoperti come nei casi testé indicati, provengono o dalla scuola di Vienna del padre Schmidt, peraltro compromessa nella sua validità scientifica dai presupposti teologici ed epistemologici su cui si fonda, o da pochi casi di studiosi più indipendenti.

Di De Martino ho detto, or ora, « prima come storico delle religioni, e poi antropologo o etnologo ». Questo è un punto saliente. Se ci chiediamo da quale stimolo poté venire l'iniziativa demartiniana a fare ricerca sul campo in Italia, dovremo prima capire che cosa avvenne nella sua personalità nel periodo intercorso tra il 1933-34, quando scrisse le primissime cose dopo la laurea, e la fine degli anni '40, quando diede avvio alle prime missioni antropologiche nella Lucania. In questo periodo De Martino compiva un passaggio, appunto, dalla storia delle religioni all'etnologia, attraverso una serie di tappe che brevemente cercherò di compendiare⁵.

De Martino inizia i suoi studi, sulle orme degli interessi in lui indotti da Adolfo Omodeo, nella storia delle religioni (1933-1940). In rapporto con tali studi iniziali, egli volge via via i suoi interessi particolarmente alla psicologia, alla metapsichica e al magismo, come appare da alcuni contributi da lui pubblicati a partire dal 1942, quali *Lineamenti di etnometapsichica* (1942), *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (1942), *Di alcune condizioni*

⁴ Anche nell'ultima edizione di *Razze e popoli della terra*, curata da R. Biasutti con la sovrintendenza redazionale di Ernesta Cerulli (1967, vol. III) si conservano di L. Cipriani i capitoli dedicati ai Pigmei e Pigmoidi, ai

Boscimani e agli Ottentotti.

⁵ Preziosa mi è stata, per questa ricostruzione delle fasi dell'opera demartiniana, la *Nota bibliografica* di M. Gandini (1972: 223-268).

delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico (1942-43). Sulla strada di tali interessi d'ordine psicologico e metapsicologico incontra le teorie etnologiche. Con le quali per la prima volta De Martino viene a cimentarsi in: *Naturalismo e storicismo in etnologia*, del 1941. Qui egli affronta problemi di teoria e metodo in etnologia, su un piano assolutamente speculativo e in una prospettiva filosofica ovviamente crociana.

Questa laboriosa fase preliminare del pensiero e della personalità di De Martino, che rappresenta in certo modo una « preistoria » rispetto agli sviluppi ulteriori, si svolge lungo una linea di sviluppo coerente e ininterrotta attraverso tre momenti che chiamerei distintamente « storico-religioso », « psicologico » ed « etnologico-teorico ». È dal 1948 che si entra nella fase ulteriore che chiamerei di vera « storia » della personalità demartiniana, quando il suo iter intellettuale, etico e culturale lo porta ad attuare una fusione fra scienza e impegno ideologico, fra storia e prassi. Si pensi ai titoli dei contributi di questa sua fase: *Cultura e classe operaia* (1948), *Amore cristiano e collera operaia* (1948), e soprattutto *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (1949).

Che cosa era avvenuto, dalla prima tappa dell'iter demartiniano a questa quarta tappa del suo cammino, che lo immette – per così dire – nella vera « storia » come antropologo impegnato nello studio della cultura meridionale contadina d'Italia? Erano avvenute quattro cose decisive per la maturazione e il destino di De Martino. La prima è la sua esperienza d'impegno socio-politico svolta « negli anni che seguirono la Resistenza e la Liberazione, nella qualità di segretario della Federazione socialista di Bari e come commissario di quella di Lecce [per cui gli] accadde di incontrarsi con una umanità che fin'allora aveva avuto per [lui] un'esistenza sostanzialmente convenzionale quale poteva offrir[glie]lla la letteratura meridionalistica » (De Martino 1953: 8). Cioè era avvenuto il primo contatto diretto con la realtà contadina meridionale, e non in veste di professionista etnologo, bensì in veste di uomo impegnato nei problemi sociali del meridione. Il secondo avvenimento è dato dall'uscita del *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi nel 1945, e il conseguente incontro con Levi. Terzo evento, l'incontro con Rocco Scotellaro, il poeta-contadino lucano (Levi 1966). Quarto e decisivo avvenimento: l'uscita dei *Quaderni dal carcere* di Antonio Gramsci, del 1948. La decisione di De Martino di avviare le ricerche etnologiche in Lucania si maturava nel circuito di questi quattro eventi e di queste quattro esperienze vissute personalmente da lui qui in Italia, sul fondo di quegli interessi storico-religiosi, psicologici, etnologico-teorici che erano già apparsi in lui dagli anni seguiti agli studi giovanili. Diego Carpitella ci dà una testimonianza parziale di questa « maturazione », quand'egli ricordando il primo incontro con De Martino, nel maggio 1952, racconta: « ... quando lo incontrai mi parlò del suo primo viaggio a Tricarico, mi parlò di Carlo Levi, di Rocco Scotellaro, della Rabbata e dei Sassi di Matera... due mesi dopo mi telefonò e mi disse: " Andiamo giù, facciamo una spedizione " » (Carpitella 1966).

Ma a questo punto v'è da fare una verifica. È possibile che gli interessi sociali personali, gli incontri con Levi e Scotellaro, la « scoperta » di Gramsci siano stati davvero gli unici stimoli che lo portarono a fare ricerca sul campo? In Italia, a Matera, c'era stato un avvio di ricerca sul campo dal 1950, ad opera di un'équipe italiana diretta dallo statunitense Frederick Friedmann (Clementi ecc. 1975: II,A1), di cui faceva parte Tullio Tentori. D'altra parte in Italia c'era qualcuno che aveva percepito l'esistenza della nuova scuola antropologica inglese, cioè del funzionalismo con il suo caposcuola Bronislaw Malinowski, che per primo indicava l'indispensabilità, per l'etnologo o antropologo in quanto tale, della ricerca sul campo. E questo « qualcuno » era Raffaele Pettazzoni (Pettazzoni 1940), con il quale De Martino ebbe contatti assai per tempo, avendo fin dal 1932 iniziato a collaborare alla sua rivista « Studi e materiali di storia delle religioni », con una collaborazione costante⁶. Orbene, c'è da chiedersi quale fosse la posizione di De Martino sia verso le iniziative antropologiche presenti in Italia meridionale proprio in quegli anni, sia verso i richiami alla ricerca sul campo già formulati da Malinowski e dalla scuola britannica. La risposta al quesito è inequivoca. Nell'articolo del 1953 sopra menzionato, dedicato agli ultimi dieci anni di studi etnologici in Italia, manca ogni menzione della ricerca del Friedmann. È un silenzio abbastanza eloquente. Personalmente ricordo i colloqui con De Martino, nei quali egli escludeva qualunque interesse per le ricerche « di comunità » di tipo americano, e rifiutava le impostazioni teoriche e metodologiche della statunitense « antropologia applicata », come anche del funzionalismo. Ormai egli aveva maturato una sua concezione indipendente dell'etnologia, come strumento culturale idoneo per un « allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà », e cioè come via per recuperare una identità culturale, per noi europei e italiani della media borghesia colta. Il problema era di capire noi stessi, in un analitico confronto con gli « altri ». Tali istanze culturali, intellettuali, psicologiche e morali De Martino non poteva trovarle né nel funzionalismo – anche se Malinowski mostra un'accentuata sensibilità umanistica –, né nella sociologia o antropologia statunitense, e neppure nei seguaci italiani di quelle scuole. Certamente De Martino partiva da presupposti esplicitamente europeocentrici, né mai rinnegò questa sua posizione di partenza. Tuttavia aveva intravisto con acume i limiti speculativi e le insidie – sul piano operativo – del relativismo culturale americano, che pareva aver superato le ristrettezze teoriche dell'europeocentrismo, ma di fatto ricadeva in più gravi contraddizioni e compromessi etico-professionali.

⁶ Dalla citata bibliografia di M. Gandini risulta che, dopo la pubblicazione del suo primo lavoro sui Gephyrismi (1934), la collaborazione riprende nel 1942, 1943-1946, 1951 e seguenti. De parte sua Pettazzoni nel fascicolo 17 del

1941 della rivista recensiva *Naturalismo e storicismo in Etnologia*, mentre puntualmente nel numero 21 del 1947-48 recensiva *Il mondo magico*. I rapporti tra i due erano continui.

Non per sconoscenza dunque, e non per passiva cecità sciovinista De Martino manteneva una sua indipendenza dagli indirizzi delle scuole anglo-americane di scienze antropologiche. Del resto v'erano in Italia studiosi attenti ai prodotti e ai suggerimenti emananti dalle ultime scuole straniere. Tentori stava conducendo il suo lavoro d'interprete e trasmettitore dell'antropologia statunitense dell'epoca. Da anni Pettazzoni aveva intuito l'importanza del funzionalismo britannico. Di esso ravvisava l'utilità, sia pure in una prospettiva teorico-interpretativa più che come scuola di ricerca sul campo. Entro una prospettiva così delimitata, egli proponeva un'integrazione del metodo funzionalista con il metodo storico da lui (e da De Martino, come da Cocchiara) perseguito. Nel funzionalismo il Pettazzoni (1940: 8) aveva scorto e sottolineato soprattutto l'istanza di dedicarsi allo studio degli « incontri culturali » e in ispecie « di quel gioco complesso di azioni e reazioni fra le varie civiltà primitive indigene e la sovrapposta civiltà europea che, studiato *sul vivo*, consente di cogliere nella sua piena concreta realtà il dinamismo del processo culturale ». In breve, il Pettazzoni aveva colto come positiva non tanto l'istanza funzionalista in se stessa (volta all'interpretazione delle culture tradizionali secondo il criterio dell'analisi « funzionale »), quanto piuttosto un'istanza dinamista enunciata dall'ultimo Malinowski (1945), e che ben poteva accordarsi con gli originari interessi « storico-dinamistici » dello studioso italiano. Ma la valutazione del richiamo alla ricerca sul campo si limita a quell'espressione *sul vivo* (corsivo nel testo), riferita specificatamente e limitatamente a studi di « incontri culturali ».

D'altra parte Giuseppe Cocchiara aveva seguito, fin dagli anni '30, corsi d'insegnamento di Robert Marett a Oxford e di B. Malinowski a Londra. S'era così aperto a certe istanze dell'antropologia inglese, in particolare facendo proprio il richiamo all'accostamento tra folklore ed etnologia, attraverso la nozione di « sopravvivenza » e attraverso un rapporto tra la cultura « popolare » e le « culture primitive » (Pagliaro 1966: 16; Bonomo 1966: 31). E proprio il tema di un raccordo fra persistenze folkloriche della cultura popolare e forme delle culture di livello etnologico doveva restare alla base dell'intera opera di demologo-etnologo del Cocchiara: ma esso non proveniva dalla scuola funzionalista, bensì dalla scuola evoluzionista britannica, la cui influenza egli aveva sentito attraverso le opere di E.B. Tylor e di L. Gomme, e di cui era un esponente anche il Marett. Anche per il Cocchiara, malgrado la sua esperienza diretta delle scuole inglesi, può dirsi che il richiamo alla ricerca sul campo, che oggi indichiamo come fondamentale principio innovatore indotto dal funzionalismo e da Malinowski, non ebbe eco, né esso fu recepito come base essenziale della scienza demologica, o etnologica.

L'unica occasione in cui il Cocchiara riferisce di una sua ricerca sul campo si ha nella prima sua opera impegnativa di folklore siciliano, il volumetto *Popolo e canti nella Sicilia d'oggi* (1923). Ma stando a quanto con rispettosa devozione ci dice Giuseppe Bonomo, diretto discepolo, « l'inchiesta

condotta da Cocchiara in val Demone, e segnatamente nel territorio di Mistretta, non approdò a risultati notevoli. Di poesia nel libro ce n'è poca e di popolare ancora meno » (1974: 11). Non dal Cocchiara dunque De Martino poté avere un modello per lanciarsi nella ricerca sul terreno: anche se nutriva un assiduo rapporto epistolare e di simpatia con lui; e anche se poi dal Cocchiara sarebbero venuti discepoli valenti, sensibilmente aperti alla ricerca di folklore vivo, sul campo. Più indirettamente, il valore della ricerca sul campo per la raccolta di materiale folklorico poteva trovarsi documentato nell'opera di Giuseppe Pitré in Sicilia, e di quel filone di folkloristi siciliani, e in genere italiani, che la ricerca sul terreno avevano praticato da tempo, sia pure con i limiti metodologici insiti in una scienza folklorica embrionale. Lo dimostra il primo Congresso nazionale di tradizioni popolari svoltosi a Firenze nel 1928 sotto la presidenza del Pettazzoni (Bonomo 1966: 30; 1974: 13). È bene comunque notare che prima di De Martino, nel nostro mondo accademico e scientifico – anche con Pettazzoni e Cocchiara e con i vari cultori di etnologia in senso stretto – era prevalso un interesse storiografico volto univocamente alla ricostruzione di aspetti della cultura passata: sia attraverso la documentazione delle « sopravvivenze » popolari, sia attraverso la ricostruzione di processi di diffusione e di storia etnica nelle culture « primitive ». Con De Martino emerge in tutta evidenza il problema della contemporaneità culturale del nostro Sud. Con parole che Bonomo dedica a un diverso autore, il Marett, possiamo dire che per De Martino « non si tratta di valutare in sé la sopravvivenza come passato, ma di certificare dove e come vive, qual'è la ragione del suo esistere e quale valore ha assunto nel presente, senza di che non avrebbe vita » (Bonomo 1966: 32).

Se queste erano le condizioni generali della nostra scienza demo-antropologica nei confronti delle scuole straniere, qual è la posizione personale del nostro autore rispetto a quelle stesse scuole straniere e ai loro insegnamenti? Le suggestioni ch'egli ricevette da oltralpe erano quelle, soprattutto, provenienti dal Lévy-Bruhl e dal Cassirer come studiosi di religioni, di simbolismi e di mitologie primitive. Quanto al funzionalismo di Malinowski, al funzional-strutturalismo di Radcliffe Brown – ch'egli valuta unitariamente e indistintamente con Malinowski – e al funzionalismo tedesco di Wilhelm Mühlmann, egli li giudicava, dal suo punto di vista critico crociano, come altrettante manifestazioni del « naturalismo » biologizzante, in opposizione ai principi del suo storicismo (De Martino 1941: 192-195).

Non dimentichiamo, in proposito, che – come s'è detto – gli interessi primari e originari di De Martino fino al 1941 furono di storia delle religioni, come si conveniva all'allievo di Adolfo Omodeo, e che fino a quell'anno non troviamo ombra d'interessi etnologici in lui. È soltanto con *Naturalismo e storicismo in etnologia* (1941) che s'apre un importante spiraglio verso l'etnologia: verso un'etnologia peraltro di tipo assolutamente speculativo. Il fatto che a Roma nel 1938 fossero presenti studiosi internazionali di etnologia,

alcuni dei quali noti per precedenti ricerche etnografiche da loro svolte sul campo in vari paesi, non sembra avere scosso l'interesse di De Martino, allora del resto relegato nel Sud. Egli ignorò quel convegno, apparentemente. Certo l'atmosfera prevalente in esso, intrisa di spiriti colonialistici, e lo stesso contesto d'interessi di politica coloniale che ne aveva promosso l'iniziativa da parte del governo fascista – quasi a celebrazione, trionfale, sul piano culturale, dell'impresa etiopica appena conclusa – erano elementi sufficienti per dissuadere una personalità come quella di De Martino dal parteciparvi o dal prendersi cura di esso. Il fatto che Malinowski in persona, pur senza partecipare direttamente al convegno, vi fosse presente con due relazioni inviate da Londra, non bastò a smuovere De Martino. Non soltanto non erano maturati evidentemente, per lui nel 1938, né il tempo né l'idea di ricerche sul campo; ma soprattutto v'era in lui una comprensibile riluttanza verso una scienza così fortemente compromessa con il colonialismo. Già allora il funzionalismo si presentava a De Martino connotato con segno negativo per i presupposti – com'egli diceva – naturalistici donde esso partiva sul piano speculativo. Ma più tardi al funzionalismo De Martino doveva rimproverare, oltre al suo antistoricismo viscerale, la responsabilità di farsi strumento della dominazione coloniale britannica. Così l'intero capitolo di « antropologia applicata », le cui tesi sono sottese alle due relazioni di Malinowski al Convegno « Volta » del 1938 (Malinowski 1939a: 99-118; 1939b: 880-901) – e che avranno ampi sviluppi nell'antropologia statunitense poco dopo – si presenta per De Martino come la spia rivelatrice delle ambiguità etico-professionali degli antropologi funzionalisti (De Martino 1949: 412; 1950). Egli sapeva che le origini della loro scuola erano legate al carro dell'imperialismo britannico, e che i funzionalisti favorivano una scienza apertamente al servizio della politica « di controllo e di educazione » dei popoli assoggettati (Radcliffe Brown 1973: 112).

Dobbiamo concludere che né gli esempi o i moniti degli antropologi anglo-americani, né l'opera di mediazione che Pettazzoni – presente al Convegno « Volta » – poté svolgere come interprete delle istanze funzionaliste in Italia, né infine i precedenti degli etnografi meridionalisti quali Pitré e Cocchiara, poterono essere gli stimoli che indussero De Martino a dare inizio alle sue ricerche nel meridione d'Italia. È bensì vero che dalla sua consuetudine con Pettazzoni dovette venirgli uno degli stimoli che lo incoraggiarono nel suo graduale passaggio dalla storia delle religioni all'etnologia religiosa. Sul finire degli anni '40 Pettazzoni veniva accentuando infatti il suo interesse per l'etnologia. Personalmente ricordo che si era in quel periodo quando Pettazzoni, a me allora studente di storia delle religioni, suggerì di orientarmi verso l'etnologia religiosa, e m'indirizzò proprio a De Martino.

Tuttavia soltanto dal 1948, superate le fasi che convenzionalmente ho indicato come « storico-religiosa », « psicologica » ed « etnologico-speculativa », vediamo affermarsi la fase d'impegno ideologico destinata a fare di

De Martino l'intellettuale che unifica il sapere all'impegno sociale. E infine, a partire dal 1949, ha inizio la svolta decisiva, per lui e per il destino delle scienze antropologiche in Italia. Dico la fase delle spedizioni etnologiche nel meridione. Ma sia ben chiaro. Queste che chiamo « fasi » non indicano momenti o esperienze da lui sorpassate e poi abbandonate; indicano bensì una graduale maturazione d'interessi e d'esperienze che continueranno ad operare nel nostro autore in un coacervo complesso, intricato e perfino per certi aspetti contraddittorio, fino alla fine.

Dopo aver visto dunque qual è la posizione di De Martino circa le suggestioni allo studio diretto sul campo, che dalle scuole straniere potevano venirgli – ma rifiutate da lui –, e dopo aver ribadito il suo impegno verso un'etnologia italiana studiosa d'una realtà subalterna, resta da rispondere a un altro quesito. Dobbiamo ritenere questa posizione demartiniana una posizione provincialista? Non sono mancati, come dappprincipio accennavo, recenti attacchi contro l'opera di De Martino, pur in mezzo ad una preponderante rinascita, oggi, d'interesse per lui e per la sua opera. Le critiche che qui c'interessano sono quelle che provengono, per così dire, dall'interno del fronte dell'etno-antropologia. Per Antonino Colajanni, ad esempio, le ricerche di De Martino nel Sud d'Italia sono « piuttosto veloci e superficiali. La sua ricerca sul tarantolismo – egli dice – è abbastanza superficiale dal punto di vista antropologico ». E aggiunge, quasi per precisare in senso riduttivo il ruolo di De Martino meridionalista: « Non è stato De Martino a condurre le prime ricerche sul terreno *di questo tipo* nel nostro paese: è stata invece l'équipe di Friedmann » (Colajanni 1973: 77). Ciò dicendo, e omettendo ogni precisa considerazione di merito e comparativa sulle ricerche del « tipo » friedmanniano, il nostro critico dimostra, a nostro avviso, di unificare arbitrariamente ed erroneamente in un unico « tipo », ricerche aventi impostazioni e metodologie del tutto differenti. Consapevolmente e deliberatamente, come si è visto, De Martino si dissocia dalle impostazioni, dalla problematica e dai metodi di un Friedmann e della sua scuola, che anche al lume della più recente critica ha dimostrato la limitatezza delle sue prospettive (D. De Masi e A. Colombis, in Banfield 1976: 7-14; 319-321). Il confronto fra due prospettive radicalmente eterogenee emerge piuttosto chiaramente, pur in un contesto più generale che confronta gli studi americani con quelli d'impostazione marxista in Italia, nella riedizione del noto libro di Banfield, e soprattutto dal materiale critico in esso raccolto. Vano mi sembra contestare pertanto, come par voglia fare il Colajanni, la priorità ed il primato di De Martino nella fondazione di una scienza antropologica italiana autonoma, volta all'analisi della realtà meridionale secondo parametri storico-antropologici di ampio respiro, in una prospettiva che ha promosso sviluppi e approfondimenti particolarmente laboriosi fino ai tempi di oggi, con studi riguardanti la cultura delle classi subalterne in Italia. In fondo limitandosi a delle asseverazioni apparentemente neutrali, Colajanni « omette » il confronto fra due diversi modi di fare studio antropologico,

cioè fra due « tipi » di impostazioni e di opzioni teoriche, che presiedono da un lato ai lavori di scuola americana e – come sto per dire – inglese, dall'altro a quelli di De Martino. Tuttavia si può arguire, almeno in parte, quel che Colajanni vuol rimproverare a De Martino. Dedicatosi a presentare in Italia vari autori della scuola di antropologia sociale inglese, egli sembra misurare i lavori di De Martino, con un criterio che non esiterei a definire antistorico, partendo dai parametri ch'egli ritiene insindacabilmente assoluti e canonici dei modelli inglesi di antropologia sociale, ossia di non aver fatto spedizioni equiparabili a quelle « di tipo inglese », effettivamente prescritte ai candidati o professionisti antropologi di quella scuola: tanti mesi di soggiorno sul posto, intervallo, ritorno sul posto, controllo degli informatori, ricerche statistiche, ecc. Non avrebbe dovuto il Colajanni « omettere », parlando di De Martino, che questo autore partiva da precisi problemi suoi propri – come vedremo tra breve – e che ad essi adeguava il metodo e l'impostazione della ricerca da svolgere, non senza osservare le elementari norme e cautele dell'inchiesta etnografica, anzi, per l'epoca, portandole a un livello di perfezionamento particolarmente avanzato.

Le brevissime, ma fin troppo perentorie osservazioni di Colajanni – come di uno che « giudica e manda » – certo non comportano un giudizio critico su De Martino: un giudizio critico che non potrebbe essere che un giudizio storico, nel quale i meriti tanto quanto i limiti dovrebbero parimenti trovare adeguata ragione e valutazione. Ma a queste perentorie asserzioni, in un altro momento, e proprio parlando di studi etno-antropologici in Italia, il nostro critico aggiunge un ben significativo silenzio sulla figura di De Martino. Infatti nella Prefazione di Colajanni all'edizione italiana dell'*Antropologia sociale* di Godfrey Lienhardt (Colajanni 1976: 11-14), vi è un breve paragrafo intitolato « Studi etnologici e antropologici in Italia ». Ma se il lettore s'attendesse di trovare menzione di autori che lavorarono in queste discipline con un qualche margine di autonomia rispetto agli anglo-americani, si deve disilludere. E neppure qui il lettore troverà il nome di De Martino in una collocazione adeguata. Invece vi troverà un osanna alla antropologia culturale introdotta in Italia da Tullio Tentori (Colajanni 1976: 12), che ebbe « il merito indiscutibile di contribuire... ad uno stimolo e aggiornamento della tradizione etnologica italiana ». Così, per Colajanni, il « difetto di ricerche empiriche... e l'eclettismo teoretico » che pesavano sulla etnologia italiana sarebbero stati « compensati dalla importante funzione culturale innovatrice che questi studi svolsero ». Stupisce, o piuttosto lascia increduli che in questo breve discorso dedicato agli studi italiani, dopo aver fatto la distinzione fra le tre correnti dell'etnologia, dell'antropologia culturale e delle tradizioni popolari, dopo aver deplorato con insistenza « il difetto di ricerche empiriche » e la carenza di « quel tipo di ricerca intensiva sul terreno » (1973: 13), semplicemente si ignori il nome di De Martino con le sue ricerche nel Sud. Tanto più che, ironicamente, De Martino è menzionato proprio per quel che *non* è ricerca sul campo, cioè per le « sostanziali cri-

tiche » ch'egli mosse, in *Naturalismo e storicismo in etnologia*, alla scuola storico-culturale di Schmidt. Di fatto, per Colajanni l'etnologo meridionalista De Martino è come se non esistesse. E questo silenzio è ancor più significativo, a mio avviso, perché vien messo accanto ad una acritica valutazione della *cultural anthropology* americana rappresentata da Tentori, e all'apologia della *social anthropology* inglese, come modello di cui nessuno – beninteso – discuterà l'importanza, ma che non si vede perché debba essere il modello esclusivo. Forse, dunque, un titolo meno inidoneo, per il capitoletto in questione, sarebbe stato *L'antropologia anglo-americana in Italia*, in luogo dell'attuale: *Studi etnologici e antropologici in Italia*.

Codeste osservazioni ed omissioni di un giovane antropologo, peraltro serio ed informato, ci sembrano degne di rilievo al di là del fatto episodico e contingente perché fanno da indice, a mio avviso, di un fenomeno non tanto inconsistente, e pericoloso, fra alcuni giovani studiosi di scienze umane da noi: un fenomeno che a me pare lesivo rispetto all'esigenza di sviluppare una scienza antropologica insieme unitaria ed originale. Il fenomeno consiste in una tendenziale, artificiosa divaricazione e frattura, che rischia di crearsi per certuni, fra un'antropologia culturale che studia la società italiana, ancorandosi a certi nuclei cruciali dell'eredità culturale e speculativa di casa nostra (rivedendo in chiave critica sia questa eredità italica sia gli apporti teorici e metodologici esterni), e d'altra parte una etnologia del Terzo Mondo, che – appunto nei casi qui lamentati – offre delle chiusure precostituite verso certi importanti nuclei della nostra eredità culturale e speculativa – per esempio Pettazzoni, De Martino o Gramsci –, e si affida acriticamente e passivamente a questo o quel modello esterno. Con ciò, essa rischia di cadere in un provincialismo di segno opposto a quello di cui si fa carico – poniamo – a De Martino. Così, le diversità inevitabili dovute alla differente specializzazione metodologica nei due campi di studio suddetti, rischiano di condurre ad artificiose barriere ideologiche. Si perde di vista che negli altri paesi, proprio oggi, si va verso una progressiva unificazione o conciliazione fra gli studi antropologici dei contesti metropolitani, e quelli riguardanti il Terzo Mondo; e si sottovaluta il fatto che alcuni apporti di studiosi nostrani hanno trovato favore all'estero, e talvolta hanno preceduto alcuni sviluppi del pensiero scientifico di altri paesi.

Benché chiunque conosca ed ammetta i ritardi generali delle nostre scienze umane nuove, rispetto a molti altri paesi dell'Occidente (Lanternari 1974: 321-328), una eccessiva sfiducia verso la nostra tradizione culturale ed il passivo affidamento acritico verso modelli culturali stranieri costituiscono aspetti non sempre positivi nello sviluppo delle scienze umane, e non solo di esse, da noi. Al fondo di tali atteggiamenti si ritrova di norma una mancanza di analisi storiografica delle situazioni diverse, e come risultato si hanno ipersemplificazioni e riduzionismi nella valutazione di certe tradizioni culturali. Per esempio, le benemerenze degli autori inglesi di antropologia so-

ciali sono tali che chiunque in questo campo di studi è debitore agli apporti di molti di essi. Tuttavia, quanto dei fasti di questa scuola sia da collegare oggettivamente alle esigenze poste dall'imperialismo britannico, e quindi all'organizzazione e alla facilitazione degli studi in funzione di esso, è cosa ovvia al punto d'essere ammessa dai suoi stessi esponenti. Così, non ha gran senso muovere appunti alle ricerche etnologiche svolte finora da italiani, e anche qui riferendosi solo all'etnologia del Terzo Mondo, come fa Piero Matthey, il quale pone a confronto le nostre « équipes o missioni collettive, brevi e saltuarie, molto più di moda » da noi « dove si continua ad insistere sulla falsa illusione del buon interprete », e d'altra parte le missioni che partono « di là della Manica », con una « lunga permanenza sul posto... e il carattere solitario del compito da svolgere » (Matthey 1974:17,21). Prescindendo dal carattere soggettivo, ed eventualmente discutibile, della tesi che pretende negare validità in assoluto alle missioni « collettive » rispetto alla ricerca a « carattere solitario »⁷, le critiche di questo genere mostrano che non si è tenuto conto, ingenuamente, delle reali condizioni in cui la ricerca si è svolta fin qui in Italia nel campo delle nostre discipline. Ad una prima epoca in cui la ricerca etnologica fu privilegio di individui capaci di autofinanziarsi, o di missionari, o di funzionari coloniali, è succeduta l'età dei magri e difficili finanziamenti ministeriali, e solo oggi si profila qualche avvio ad una meno negativa considerazione, in sede ufficiale, della ricerca antropologica e quindi dei necessari finanziamenti. Questo è il riflesso positivo di una pressione esercitata dai « tempi mutati », cioè dalla svolta subita, nella cultura mondiale, per effetto di eventi socio-politici di portata universale: ma anche il risultato di quelle premesse che furono poste proprio dalla generazione precedente di studiosi, che alle discipline etno-antropologiche diedero, pur con impostazioni personali diverse, uno statuto scientifico mediante opere originali, e non con futili polemichette e discorsi dotti, ma sterili. Un lavoro di ricerca effettivo e serio, per quanto imperfetto, a nostro avviso val più di una perfetta « deontologia ».

I ritardi oggettivi, le eventuali manchevolezze, ma anche i tratti positivi che contraddistinguono le nostre discipline in Italia fanno parte, dunque, di un più ampio discorso – chi lo ignora pecca di astrattismo antistorico – che riguarda la storia politica, sociale, culturale del nostro paese. È doveroso, secondo me, tener conto del fatto che esiste da noi una rispettabile tradizione di studi, per molti versi critica verso certe scuole straniere, e i cui giovani o non giovani esponenti riconoscono, alle ricerche meridionalistiche di De Martino, un ruolo per loro stessi importante di avvio ed – entro certi limiti – di modello. Non credo che sia inappropriato a questo proposito riportare il giudizio che un qualificato esponente della nostra cultura me-

⁷ Su questa tesi ritorna più attentamente il *Lugbara dell'Uganda*, Roma 1975, pp. 29-31. Matthey nella Prefazione a: J. Middleton, *I*

ridionalistica, lo storico Giuseppe Galasso, ha espresso oggi sull'opera del nostro autore. Precisamente parlando della *Terra del Rimorso*, il Galasso scrive ch'essa « rimane ancor oggi come un modello non eguagliato di studio storicistico di una " tradizione popolare ", e in realtà anche di storia socio-antropologica...; un modello rimasto piuttosto isolato », e ciò – secondo il Galasso – costituisce « un problema aperto della cultura italiana e di quella storico-religiosa in particolare: un conto che essa deve saldare con se stessa e con tutto il movimento delle idee nella cultura contemporanea » (Galasso 1976: XXIX-XXX).

Ma che cos'è dunque l'etnologia per De Martino? Quale funzione essa adempie per lui, rispetto alla società del suo tempo? Ce lo dice lui stesso in una pagina che conviene qui rievocare. L'etnologia e la ricerca sul campo doveva servirgli, « negli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa... a veder chiaro nell'immediato rigurgito di lontane esperienze ataviche nel costume della [sua] epoca ». Nell'epoca in cui « i nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione... e il dottor Freud aveva creduto di scoprire alcune concordanze fra le regressioni nevrotiche della sua clientela viennese e gli istituti culturali delle civiltà etnologiche... (in un'epoca in cui) l'esorcismo solenne della ragione tradizionale non era riuscito appieno e per la civiltà moderna le cifrate profondità dell'anima tornavano come problema... – De Martino scrive (1962: 68-69) – mi sembrò che a rinnovare l'esorcismo fallito potesse concorrere una nuova etnologia ». Interessi intellettuali, etico-sociali si fondono in questa prospettiva. Ma anche un altro movente più direttamente personale aveva concorso a spingerlo a fare la ricerca in Lucania, e cioè la crisi di sradicamento di lui meridionale, sbalzato nel mezzo d'una cultura diversa, ufficiale, intellettualmente evoluta. C'era in lui il bisogno di ricuperare le radici storiche del proprio essere, della sua identità. De Martino andava in Lucania non perché un'astratta etnologia di mestiere lo esigesse, ma perché lo richiedeva il suo bisogno di storicizzare se stesso e il proprio status di meridionale sradicato (Carpitella, Levi 1966).

Dunque De Martino piega « il mestiere di antropologo », con le sue indispensabili tecniche metodologiche, in funzione di un'esperienza vissuta come dramma personale e come problema d'ordine collettivo, direi « per vocazione ». Ciò lo distingue da coloro che invece si pongono di fronte alla esperienza antropologica fuori da una problematica interiormente vissuta, riducendo la propria esperienza, più o meno interamente, a « mestiere ». La diversità di approccio è tale che può sfuggire, a chi segue un'antropologia tutta « di mestiere », quanto v'è di essenziale nella prospettiva di altri, di cui si tende perciò a non apprezzare i risultati diretti né quelli indiretti. I risultati delle ricerche demartiniane, condotte attraverso la tecnica dell'osservazione partecipante e con l'ausilio delle tecniche moderne del mestiere, corrispondono ai moventi da cui esse partivano. Esse mettono in luce, in

modi originali, problemi fondamentali della nostra società e della nostra cultura: l'idea della morte (*Morte e pianto rituale nel mondo antico*, 1958) nel contrasto tra la prospettiva cristiana e quella « pagana »; l'idea del male nel mondo e delle forme di protezione da esso (*Sud e magia*, 1959); il rapporto con la natura e l'esistenza, nelle contrapposte prospettive d'ordine magico e d'ordine logico, prima interpretato su un piano teoretico generale (*Il mondo magico*, 1948), e poi analizzato nella società meridionale italiana (*La terra del rimorso*, 1961). Il riferimento alle subculture di classi povere e il confronto con la subcultura di classi del mondo borghese sono fra i *leit-motive* fondamentali di queste opere.

L'applicazione che De Martino fa, nell'analisi storico-culturale del folklore religioso del Sud, di uno schema interpretativo di derivazione gramsciana, fondato sulla opposizione e sulle interrelazioni fra cultura subalterna e cultura ufficiale, nel quadro d'una complessa storia di rapporti socio-economici, è – come noto – uno dei tratti dimostratisi più fecondi negli studi etno-anthropologici da noi in Italia. Ma è opportuno rilevare quanto un tipo di schema interpretativo per molti aspetti corrispondente, sia quello maturato via via, e indipendentemente, tra vari esponenti della scuola antropologica inglese negli studi fatti sui rapporti tra cultura tradizionale, per esempio in Sudafrica, e dominazione europea. Basti pensare ai lavori di Gluckman sugli Zulu, della Kuper sui Swazi. Si pensi anche ai lavori di Worsley sui *cargo-cults* melanesiani, di Geertz sulla contrapposizione tra cultura giavanese e giapponese nel quadro dei rapporti di dominazione, e anche agli studi di Eric Wolf sui contadini latino-americani, nella loro contrapposizione al sistema di dominio vigente⁸. La stessa pionieristica analisi della situazione coloniale fatta da Balandier nel 1955⁹ si colloca, con gli studi degli autori suddetti, e pur in differenziate prospettive, in un contesto interpretativo che con i lavori meridionalistici di De Martino ha notevoli analogie di fondo, essendo, tutti questi lavori, incentrati sull'analisi di fatti culturali in rapporto con il sistema di dominazione socio-politica. Ciò porta a concludere che i lavori di De Martino hanno aperto da noi, assai per tempo, una strada larga nella quale confluiscono interessi, problemi e prospettive di analisi di portata tutt'altro che provinciale, ma anzi sviluppatasi via via nel più ampio orizzonte degli studi antropologici dei paesi occidentali.

Fuori dunque da ogni sospetto di provincialismo culturale, bisogna riconoscere la complessità e la eterogeneità di valenze proprie dell'opera demartiniiana: un'opera che innesta la nuova disciplina antropologica sul tessuto della nostra tradizione culturale, con aperture innovatrici ma non senza ete-

⁸ M. Gluckman, *The Kingdom of Zulu*, in: E. E. Evans-Pritchard, *African political systems*, Oxford 1940; H. Kuper, *The Uniform of Colour*, Johannesburg 1947; P. Worsley, *The trumpet shall sound*, London 1957; C. Geertz,

Agricultural involution. The processes of social change in Indonesia. Berkeley 1963; E. Wolf, *Peasants*. Evanston 1966.

⁹ G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris 1955, 1963².

rogeneità e contraddittorietà interne, soprattutto quanto al rapporto tra il suo crocianesimo e il gramscismo, fra storicismo « assoluto » e psicologismo. Le quali contraddittorietà han dato luogo non solo in vita, ma dopo la sua scomparsa, a diversità d'interpretazione delle sue posizioni.

Due tentativi principali di ricostruzione e interpretazione della personalità demartiniana si sono avuti fin qui, uno ad opera di Giuseppe Galasso (1969) e l'altro di Cesare Cases (1973). La reinterpretazione del Galasso, pur attenta e sensibile, parve fin dal suo uscire¹⁰ unilaterale, in senso esasperatamente crociano. Il momento gramsciano di De Martino vi è riduttivamente inteso come mera appiccicatura posticcia. L'acuto saggio del Cases, con la rivalutazione de *Il mondo magico* come testimonianza del De Martino più autentico, con il rifiuto della ritrattazione demartiniana che seguì, nel 1958, in seguito alle osservazioni del Croce (De Martino 1958:12-24), e con l'interpretazione del libro come « avviamento a uno storicismo marxista » che poi sarebbe fallito, pone una critica di segno opposto a quella del Galasso, e tuttavia convergente con essa nel configurare un De Martino fondamentalmente, irrimediabilmente « crociano » e cioè, ancora una volta, un De Martino – per così dire – a senso unico.

Infatti, secondo Cases (1973:XXXIX), diversamente da *Il mondo magico*, i tre principali libri che lo seguirono (*Sud e magia*, *Morte e pianto rituale*, *La terra del rimorso*) « oscillano tra la pietà e la comprensione etnologica per la sopravvivenza di riti e magie, e l'augurio che essi scompaiano ». Così dopo avere indetto, ne *Il mondo magico*, una protesta e un conflitto contro la civiltà occidentale, sia pure su un piano meramente storiografico, De Martino, secondo Cases, ripiegava di nuovo verso una « soluzione... come integrazione al già dato ». Così il debole « rimprovero che [nei tre ultimi libri] si muove alle “ipoteche borghesi” è di non aver consentito tale integrazione »; e « la civiltà occidentale su cui quel libro (*Il mondo magico*) aveva gettato un'ombra, poteva riprendere il suo “passo eroico” ». Cases giunge perciò a dire, dal suo punto di vista marxista, che « in rapporto alle acquisizioni del *Mondo magico*, il bilancio non può essere che negativo », perché – stando a lui – « De Martino si era precluso la possibilità di giovare del marxismo e di fare i conti con esso » (Cases 1973:XXXVIII-XL).

In comune tra Cases e Galasso, pur entro prospettive diverse od opposte, c'è il riconoscimento di certe fondamentali contraddizioni logiche e ideologiche di De Martino. Indubbiamente il marxismo di De Martino è indebolito da un fondamentale eclettismo, e del resto è mediato attraverso Gramsci. Cases (1973:XLIII) ha ragione quando dice che « i fondamenti economico-sociali (nei tre libri posteriori a *Il mondo magico*) restano assai generici ».

¹⁰ V. Lanternari, recensione a: G. Galasso, *Libri*, 13 febbraio 1970. Croce, *Gramsci e altri storici*, in *Paese Sera*

Bisogna tenere conto, del resto, che fino agli anni '50 la cultura « marxista » italiana era di massima mediata da Gramsci – tranne che in casi eccezionali di leaders politici o di un Galvano della Volpe –, e, come dice Colletti, « Gramsci aveva una conoscenza assai parziale e difettosa dell'opera di Marx ». « L'orientamento ufficiale era imperniato a quel tempo sull'interpretazione del marxismo come "storicismo assoluto", ...come il proseguimento e lo sviluppo dello storicismo di Benedetto Croce »¹¹. Ora, la contraddizione tra Croce e Gramsci si riflette, anzi si esaspera in De Martino. Galasso crede di interpretare questa contraddizione in un senso aprioristicamente univoco e riduttivo, di un crocianesimo onnipervadente e d'un gramscismo insincero o epidermico. Cases la stessa contraddizione l'interpreta a sua volta riduttivamente, da un lato con una mancata valutazione dell'efficacia « rivoluzionaria » in realtà avuta dai lavori meridionalistici di De Martino nei nostri studi di etnologia meridionalista, dall'altro lato con una arbitraria ideologizzazione delle persistenze di folklore magico. Infatti Cases crede di vedere in tali persistenze una « costante protesta contro il peso della storia stessa », un « grido di rivolta ». Ma così facendo Cases oscura la carica tipicamente conservatrice insita nel folklore magico delle società « primitive » e della società contadina del Sud, assegnandogli una carica contestativa attiva, che ad esso non spetta in nessun modo. Certo le persistenze di folklore magico studiate da De Martino sono – come è a iosa mostrato da De Martino stesso e ora da altri – manifestazioni di « resistenza culturale »... ma chi la « resistenza culturale », in sé inerte e inconscia, ragguaglia ad una « protesta contro il peso della storia », a un « grido di rivolta e ansia di felicità », indulge davvero a facili e gravi confusioni. È la stessa confusione che fa, ad esempio, Lombardi Satriani (1966, 1976) con il sostenere la tesi del « folklore come cultura di contestazione ».

Proficua pare, in questo contesto, e ancora valida, la lezione di De Martino che distingue un folklore « progressivo » dal folklore tradizionale. Ora, il folklore fatto da lui oggetto di studio nelle principali sue opere, è di tipo tradizionale, rispecchia un atteggiamento conservatore, sia pure in implicita contrapposizione alle forme di cultura religiosa di tipo ufficiale, quali rappresentate dalla chiesa moderna. Ma, come io stesso altrove indicavo, i residui paganeggianti, così come le varie manifestazioni di sincretismo pagano-cristiano vigenti nella religiosità popolare di molti ambienti specialmente rurali d'Italia, possono interpretarsi come forme di dissenso anti-istituzionale assolutamente passive, inconsapevoli, conservatrici e prepolitiche: da non confondere dunque con ben diverse forme di dissenso pur religioso ma a carattere consapevole e attivo (movimenti settari, apostasie, movimenti religiosi contestatari, gruppi spontanei moderni) e da altri per null'affatto religiosi, e direttamente socio-politici (Lanternari 1974b: 136). Ben diversi sono i signi-

¹¹ L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Bari 1975, pp. 6, 13, 55.

ficati culturali di queste differenti categorie di manifestazioni, e mal intende chi, come Cases (o Lombardi Satriani) finisce per offuscarne le differenze, che invece anche in De Martino sono nette.

Dalle divergenze d'interpretazione e di valutazione delle opere demartiniane, quali appaiono tra Galasso e Cases, risulta come dato certo e indiscusso quella che a mio avviso rappresenta la più verace realtà della personalità di De Martino, ossia la sua contraddittorietà e l'oscillazione ideologica fra una posizione idealistica ed una di apertura marxista, tra un fondamentale interesse alla storicità e un diverso interesse per un certo tipo di « universali psicologici ». Si tratta di posizioni in sé fortemente contrastanti, eppure proprio nella unità di questi contrasti si è fondato, a mio avviso, il fascino che questa personalità è riuscita a esercitare su un pubblico eterogeneo di lettori e cultori di scienza. In questi contrasti sta, in qualche modo, il genio, e insieme il limite di questa personalità. Erra chi voglia tirare la corda da una parte o dall'altra, d'un pensiero che in modo assolutamente personale e originale ma disorganico, riunisce e fonde istanze crociane, marxiste, esistenzialiste, e unifica interessi per la storia con altri per la psichiatria e la psicanalisi, con tutto ciò che si diversi interessi comportano, rispetto ad una prospettiva che si presenta soggettivamente organica, ma tale oggettivamente non è.

Fuori d'ogni forzatura ideologica, mette conto dunque di misurare il grado di efficacia della lezione demartiniana rispetto alla cultura di oggi, nel campo antropologico. Allora ci accorgiamo che De Martino è il fondatore di quel filone dell'antropologia culturale italiana che, per impostazione scientifica, per il richiamo alla ricerca al vivo, per la priorità data allo studio delle subculture subalterne, ha inciso fortemente nello sviluppo odierno della nostra cultura *in toto*. Numerosi giovani, oggi, lo « ridiscoprono »¹². Indubbiamente oggi una ricerca antropologica di livello scientifico implica analisi statistiche, socio-demografiche, comportamentali, economiche, socio-psicologiche che mancano, o sono appena adombrate in De Martino. Lo sviluppo della metodologia, delle tecniche di ricerca e delle attrezzature scientifiche

¹² Cfr. la dispensa universitaria curata da P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Aspetti del dibattito sul folklore in Italia nel primo decennio del secondo dopoguerra*, Università di Siena 1974-75; il quaderno su *Ernesto De Martino: riflessioni e verifiche*, edito dallo Istituto De Martino e dall'Istituto Gramsci di Firenze in occasione dell'incontro-dibattito tenuto a Firenze nel dicembre 1975 per il decennale della morte; e inoltre il breve ma succoso articolo di A. Rivera, *E. De Martino ieri e oggi*, in: « Problemi » 39.1974, pp. 96-

102. Fra le testimonianze di un nuovo interesse per De Martino segnalò le recenti riedizioni di: *Sud e magia* (Feltrinelli 1973⁵); *Il mondo magico* (Boringhieri 1973); *La terra del rimorso* (Il Saggiatore, 1976), oltre alla raccolta di suoi vecchi saggi uscita ora a suo nome, *Mondo popolare e magia in Lucania* (Basilicata editrice, Roma-Matera 1975) e il modestissimo saggio di Sonia Giusti, *Cultura e civiltà: la prospettiva storicistica di E. De Martino* (Roma, Bulzoni 1974).

sono adeguate, in ogni momento, alle condizioni generali della cultura, e in ultima istanza alla storia d'ogni paese. Tuttavia De Martino per primo usava per la ricerca antropologica, in Italia, moderni criteri di interdisciplinarietà, tecniche di osservazione partecipante e interviste, con ausilio di attrezzatura moderna. Oltre a ciò sarà utile avviare un discorso, che altri potrà sviluppare in profondità, su quanto di valido provenga, nei nostri studi italiani, dall'eredità demartiniana. Vari, in tal senso, sono i filoni di problemi e di ricerche che si riallacciano a De Martino.

Un filone di studi continua la raccolta e l'analisi del materiale folklorico ed etnomusicologico in Italia e nell'area mediterranea. Penso all'Istituto Ernesto De Martino creato da Giovanni Bosio, ai lavori del « Servizio per la cultura del mondo popolare della Regione Lombardia » svolti per iniziativa di Roberto Leydi, alle edizioni « Bella ciao » con i « Dischi del Sole » e le serie della rivista « Il nuovo canzoniere italiano »; penso ai lavori di D. Carpitella e di numerosi circoli culturali e musicali locali, dediti alla raccolta e diffusione del materiale etnomusicologico italiano.

Una linea di studi continua ricerche sulla religiosità popolare italiana di ambiente meridionale, centrale o settentrionale: fra gli altri A. Di Nola (Abruzzo); C. Gallini (Sardegna); A. Rossi (meridione); L. Lombardi Satriani (Calabria); T. Seppilli (Umbria); G. Bonomo, A. Buttitta, A. Rigoli (Sicilia), mentre chi scrive dirige una ricerca in Calabria. In questo filone di studi e ricerche la prospettiva demartiniana originaria non può non venire allargandosi, per considerare – con criteri di un'antropologia culturale aggiornata – i processi di trasformazione culturale indotti dall'espansione dell'economia capitalistica e consumista degli anni '60 e '70; il gioco reciproco dei fattori socio-economici moderni rispetto a quelli culturali, nei singoli strati sociali; il rapporto di condizionamento tra ideologia dominante e cultura popolare; i complessi rapporti, infine, tra *dislivelli* strutturali e *livelli* culturali. La prospettiva demartiniana, originariamente orientata in senso storico-retrospettivo, viene integrandosi con l'analisi dell'*interplay* tra modelli culturali dominanti del nostro tempo e modelli tradizionali.

Un filone di studi continua e amplifica la problematica della religiosità popolare avviata da De Martino, nel senso di far oggetto di studio non più soltanto le forme di religiosità popolare di carattere arcaizzante – il « mondo magico », i residui precristiani, i sincretismi –, ma altresì le forme di devozionismo cattolico, le persistenze e i rigurgiti di tradizioni popolari cristiane, nonché le manifestazioni di religiosità acattolica – gruppi evangelici – oppure cattolica ma dissenziente – gruppi del dissenso, comunità di base – (A. Moscato, G. Spini, A. Di Nola, V. Lanternari, M. Castiglione, L. Mazzacane, C. Prandi e rivista « Testimonianze », ecc.). Persiste, pur in questo ampliamento d'orizzonte di analisi, e mantiene la sua validità la concezione demartiniana del folklore come fatto sociale globale.

Uno sviluppo particolare delle problematiche demartiniane è appena avviato, verso lo studio dei fenomeni di magia, degli irrazionalismi magico-

religiosi pertinenti a strati della società urbana e borghese. De Martino intravvide negli ultimi tempi (*Furore simbolo valore*, 1962), l'insorgere di rigurgiti di magia, di simbolismi rituali e d'irrazionalismi magico-religiosi nell'ambito di classi piccolo-medio borghesi d'Europa oggi. La vecchia tesi demartiniana di un mondo magico come mera espressione del « disagio d'una civiltà al suo nascere » (*Il mondo magico*, 1948), richiede verifiche e soprattutto una integrazione o un ridimensionamento, alla luce di un fenomeno del tutto contemporaneo, ossia del crescente sviluppo, della rapida diffusione negli ultimi anni, nella società dei paesi occidentali e soprattutto nella borghesia urbana, di ritorni a credenze e pratiche magiche, astrologiche, occultistiche, e tra le giovani generazioni, anche intellettuali, di movimenti religiosi di ispirazioni le più varie, rifacentisi a modelli religiosi esotici (sette neobuddhiste, Hare Krishna, Divine Light Mission, ecc.), o a modelli carismatici di tipo pentecostale cristiano, in ogni caso con forte carica comunitaria e partecipativa, ma anche con nette tendenze evasioniste, agnosticismo e astensionismo rispetto ai problemi immanenti della società (Lanternari 1976). Problemi centrali nell'analisi e nell'interpretazione di questi multiformi fenomeni derivano dal rapporto tra il loro manifestarsi e l'azione di fattori storico-social-culturali da identificare; nonché dal rapporto tra componenti spontanee, collettive, e loro strumentalizzazione e incentivazione da parte di forze operanti da fuori.

Uno sviluppo particolare nell'applicazione dello schema interpretativo usato da De Martino per la cultura contadina del Sud, ossia lo schema « crisi-riscatto », ma con riferimento ad aspetti della società contemporanea e specialmente alle manifestazioni dei giovani, è dato dall'avvio, appena accennato da alcuni, dello studio dei movimenti di contestazione sociale e culturale degli anni recenti e attuali. Non può infatti, l'analisi di movimenti siffatti, prescindere dal considerare sia i fattori di alienazione, e dunque di crisi, che sono preposti al loro insorgere, sia i modi nei quali si tenta in essi di attuare il riscatto: modi aventi talora in comune, con le manifestazioni già studiate da De Martino fra i contadini del Mezzogiorno, il carattere d'irrazionalità alienante, altre volte (Tullio Altan 1974; 1976) espressi da un incremento di coscienza politica.

Una ulteriore tematica che continua a svilupparsi da De Martino fino ad oggi riguarda il dibattito sul folklore, che ha risentito nella gran parte degli studiosi italiani delle osservazioni gramsciane, proprio in De Martino meglio attualizzate sul piano del metodo. Oggi, in un dibattito sempre più acceso, v'è da un canto chi uguaglia tutto il folklore a « cultura di contestazione » (Lombardi Satriani). Altri con maggior sottigliezza distinguono « un folklore di protesta da un folklore come protesta » (Cirese 1976: 113-118; Lanternari 1976: 109-113). Cirese vede nel folklore l'espressione di « dislivelli culturali interni » alla società (Cirese 1973). Altri guardano ad esso come allo « insieme delle tradizioni preborghesi » tenendo anche conto delle « manifestazioni innovatrici anticonformiste e antitradizionaliste emergenti dal seno della

cultura popolare » (Lanternari 1976:27; 1974a:56; 1974b:129). Qualcuno univocamente uguaglia il folklore alla « cultura tradizionale » (Bronzini 1970: 35-74), e c'è chi invece, accettando l'identificazione unilaterale del folklore come « insieme delle tradizioni preborghesi », vede in esso un prodotto culturale perciò stesso destinato ad estinguersi quando – e negli strati sociali in cui – sia stata acquisita una elevata coscienza di classe (Cerroni 1976:40): ciò in opposizione al concetto demartiniano di « folklore progressivo », che starebbe a caratterizzare appunto i prodotti di cultura popolare espressi da una positiva coscienza di classe.

Tutto ciò dimostra che in De Martino si trovano avviati dibattiti e affrontati problemi tuttora attuali, pure se oggi si tratta di ricollocarli, in genere, in situazioni storico-culturali per sé stesse in gran parte differenti da quelle degli anni '50 e '60 (De Martino moriva nel 1965), e in una dimensione epistemologica e di metodo a sua volta diversa, per la maturazione di prospettive scientifiche nuove.

Il dibattito è aperto infatti, oggi più di prima, su problemi molteplici, quali quello dei rapporti tra momento conoscitivo e momento trasformativo, tra osservazione e ricerca « partecipata », tra scienza e impegno ideologico. Ma tra i più delicati e sofferti problemi resta quello che riguarda i limiti di equilibrio tra la riconosciuta esigenza di superamento di posizioni di tipo relativistico e – all'opposto – di posizioni inconsapevolmente etnocentriche, attraverso un laborioso sforzo critico che s'impone nello scienziato sociale. Da una rilettura di De Martino si ricavano spunti di approfondimento per questi problemi, in rapporto immediato con l'esperienza di ricerca sul campo. In questo senso il riesame dell'opera demartiniana si pone come un significativo capitolo, da farsi, dell'etno-antropologia in Italia.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1975. *Ernesto De Martino: riflessioni e verifiche*. Firenze: Istituto Gramsci.
- ANGIONI G. 1973. *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale*. Palermo: Flaccovio. Uomo e cultura Testi 10.
- ANWANDER A. 1935. *Introduzione alla storia delle religioni*. Brescia: Morcelliana.
- BANFIELD E.C. 1976. *Le basi morali di una società arretrata*. A cura di D. De Masi. Bologna: Il Mulino.
- BERTHOUD G., F. SABELLI. 1976. *L'ambivalence de la production*. Paris-Genève: Presses Universitaires de France.
- BIASUTTI R. 1941¹; 1967⁴ (a cura di). *Razze e popoli della terra* Torino: UTET.
- BOCCASSINO R. 1958. *Etnologia religiosa*. Napoli.
- BONOMO G. 1966. *Commemorazione di Giuseppe Cocchiara*. Palermo: Università.
- 1974 (a cura di-). *Demologia e folklore. Studi in memoria di G. Cocchiara*. Palermo (Uomo e cultura Testi 11). Flaccovio.
- BRONZINI G.B. 1970. *Folklore e cultura tradizionale*. Bari: Adriatica.
- CARO BAROJA J. 1971. *Los Vascos*. Madrid.
- CARPITELLA D. 1966. Ricordo di E. De Martino. *Quaderni dell'ISSE* 1.
- CASES C. 1973. Prefazione a: E. DE MARTINO, *Il mondo magico*. Torino: Boringhieri..
- CERRONI U. 1976. *Rinascita* 51-52.
- CIPRIANI L. 1932. *Considerazioni sul passato e*

- l'avvenire delle popolazioni africane*. Firenze.
- 1936. in *Il Corriere della Sera*. 16 giugno.
- 1940. La decadenza razziale delle genti negre e la necessità d'una protezione degli Etiopici. *Africa Italiana* 1.
- CIRESE A.M. 1973. *Cultura egemonica e cultura subalterna*. Palermo: Palumbo.
- 1976. *Intellettuali, folklore, istinto di classe*. Torino: Einaudi.
- CLEMENTI P., LEONI M.L., SQUILLACCIOTTI M. 1975. *Aspetti del dibattito sul folklore in Italia nel primo decennio del secondo dopoguerra*. Università di Siena. Dispense Universitarie a.a. 1974-1975.
- COCCHIARA G. 1952. *Storia del folklore in Europa*. Torino: Einaudi.
- 1961. *L'eterno selvaggio*. Milano: Saggiatore.
- COLAJANNI A. 1973. In: *Etnologia e antropologia culturale*. A cura di B. Bernardi. Milano: Angeli.
- 1976. Prefazione a: G. LIENHARDT. *Antropologia sociale*. Roma: Officina.
- CROCE B. 1949. *Filosofia e storiografia*. Bari: Laterza.
- DE MARTINO E. 1941. *Naturalismo e storicismo in etnologia*. Bari: Laterza.
- 1948. *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.
- 1949. Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno. *Società* 5. Ripubblicato in *Mondo popolare e magia in Lucania*: 31-50. Roma-Matera: Basilicata ed.
- 1950. Prefazione a B. MALINOWSKI. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*. Torino: Einaudi.
- 1953. Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni. *Società* 3.
- 1958. *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Torino: Einaudi.
- 1961. *La terra del rimorso*. Milano: Saggiatore.
- 1962. *Furore simbolo valore*. Milano: Saggiatore.
- DI NOLA A. 1976. *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*. Torino: Boringhieri.
- GALASSO G. 1969. *Croce, Gramsci e altri storici*. Milano: Saggiatore.
- 1976. Introduzione a E. DE MARTINO. *La terra del rimorso*². Milano: Saggiatore.
- GALLINI C. 1971. *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Bari: Laterza.
- GANDINI M. 1972. Nota bio-bibliografica. *Uomo e cultura* 10: 223-268.
- GRANERIS G. 1935. *La religione nella storia delle religioni*. Torino.
- GROTTANELLI V.L. 1939. *Missione di studio al Lago Tana*. Vol. II. *Ricerche geografiche ed economiche sulle popolazioni*. Centro Studi per l'Africa Orientale Italiana. Reale Accademia d'Italia. Roma. 2.
- 1940. *Missione etnografica nel Uollega Occidentale*. Vol. I. I Mao. Centro Studi per l'Africa Orientale Italiana. Roma. 5.
- 1955. *Pescatori dell'Oceano Indiano*. Roma: Cremonese.
- 1968. *Anthropological traditions in Italy*. New York: Wenner-Gren Foundation for anthropological Research.
- KOPPERS W. 1947. *La religione dell'uomo primitivo*. Milano.
- 1953. *L'uomo primitivo e il suo mondo*. Milano.
- LANTERNARI V. 1974a. La religione popolare e il dilemma della scienza demologica. In *Demologia e folklore*, a cura di G. Bonomo. Palermo: Palumbo: 53-74.
- 1974b. *Antropologia e imperialismo, e altri saggi*. Torino: Einaudi.
- 1976. *Folklore e dinamica culturale*. Napoli: Liguori.
- LEVI C. 1966. Ricordo di E. De Martino. *Quaderni dell'ISSE* 1.
- LOMBARDI SATRIANI L. 1966. *Il folklore come cultura di contestazione*. Messina: Peloritana.
- 1976. *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Rimini: Guaraldi.
- LOSPINOSO M. 1976. Etnologia e fascismo: il caso del convegno Volta. *La critica sociologica* 36: 147-166.
- MALINOWSKI B. 1939a. The scientific basis of applied anthropology. VIII Convegno di Scienze morali e storiche. R. Accademia d'Italia. Roma: 1938. Vol. I.
- 1939b. The modern anthropology and european rule in Africa. VIII Convegno di Scienze morali e storiche. R. Accademia d'Italia. Roma. vol. II.
- 1945. *The dynamics of culture change. An inquiry into race relations in Africa*. A cura di P. Kaberry. New Haven.
- MATTHEY P. 1974. Prefazione a J. BEATTIE. *Un reame africano: Bunyoro*. Roma: Officina.

- PADOVANI U.A. 1923. Intorno all'origine della idea di Dio. *Rivista di filosofia neoscolastica*.
- PAGLIARO A. 1966. *Commemorazione di G. Cocchiara*. Palermo: Università.
- PETTAZZONI R. 1922. *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo*. Vol. I *L'essere supremo nelle credenze dei popoli primitivi*. Bologna: Zanichelli.
- 1940. *Orientamenti attuali dell'Africanaistica*. Atti dell'VIII Convegno di Scienze morali e storiche. R. Accademia Reale. Roma: 1938 (estratto).
- 1955. *L'onniscienza di Dio*. Torino: Einaudi.
- PINARD DE LA BOULLAYE H. 1929. *L'étude comparée des religions*. Parigi.
- RADCLIFFE BROWN A.R. 1973. *Il metodo nella antropologia sociale*. trad. ital. Roma: Officina.
- RIVERA A. 1974. E. De Martino ieri e oggi. *Problemi* 39:96-102.
- SCHMIDT W. 1943. «Il sacrificio presso i popoli primitivi». In: *Teologia e missioni*. Roma.
- 1934¹; 1949⁴. *Manuale di storia comparata delle religioni*. Brescia: Morcelliana.
- 1949. *Manuale di metodologia etnologica*. Milano.
- SCOTTI P. 1941. *Etnologia*. Milano: Hoepli.
- TULLIO ALTAN C. 1974. *I valori difficili*. Firenze: Bompiani.
- e A. MARRADI. 1976. *Valori, classi sociali, scelte politiche. Indagine sulla gioventù degli anni sessanta*. Firenze: Bompiani.
- ZAGHI C. 1973. *L'Africa nella coscienza europea e l'imperialismo italiano*. Napoli: Guida.

ABSTRACT

The author reexamines Ernesto De Martino's work in religious anthropology in southern Italy during the 1950s and tries to identify the cultural stimuli that led De Martino to undertake research in the field. There is a brief analysis of the ideological, cultural, and scientific tendencies that were predominant in Italy in that period, especially in the area of the human sciences—anthropology, ethnology, and folklore.

Similarities and differences are pointed out between De Martino's position and that of the official culture of the period. De Martino's position is compared to those of the anthropological sciences in Great Britain, America, France, and Germany, with particular attention to his remarkably independent critical view of them. The author finds that what seems to have led De Martino to study the subcultures of the poorer classes in southern Italy was not the influence of English functionalism or American cultural anthropology, but his direct experiences (as a functionary of the Socialist Party) among the peasants of the south, his reading of Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*, and his acquaintance with the writer Carlo Levi and the Lucanian peasant poet Rocco Scotellaro.

The author stresses the originality of De Martino's work, which gave Italian cultural anthropology an historical basis, and its seminal influence on contemporary anthropological sciences in Italy. In this context he points out that studies of a variety of aspects of modern Italian culture are being carried out by young anthropologists under the influence of De Martino's

work. And the starting-point of some current theoretical disputes concerning anthropological science and folklore can be traced back, directly or indirectly, to work that De Martino did two decades ago. Finally, the author regretfully notes that De Martino's importance for Italian anthropological studies is not sufficiently recognized by some young ethnologists.