

NOTE



La magia e il boom economico: l'eredità culturale di Clara Gallini e la nuova edizione di *Dono e malocchio*

ANTONIO FANELLI

Sapienza Università di Roma

Nella collana «Antropologia delle Religioni» della casa editrice Pàtron è stata pubblicata una riedizione di *Dono e malocchio* di Clara Gallini, a cura di Matteo Aria e Fabio Dei. Si tratta di un libro prezioso e originale, ormai da molto tempo fuori catalogo, incentrato su una ricerca etnografica svolta da Gallini in Sardegna, tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso. Infatti, nella prima edizione del 1973, il libro era apparso nella prestigiosa collana «Uomo e Cultura», diretta al tempo, per i tipi di Flaccovio, da Antonino Buttitta. Il testo originale non ha subito variazioni sostanziali, vi è stata però la scelta condivisibile di alleggerire il numero di pagine con la messa online di una appendice statistica con i risultati dei questionari sottoposti ai bambini delle scuole (e ampiamente adoperati nel testo) e di una seconda appendice con le trascrizioni delle preghiere e delle formule contro il malocchio: entrambe queste sezioni si possono scaricare tramite Qrcode. La genesi del progetto di riedizione di *Dono e malocchio* è legata al dialogo dei curatori con l'autrice: purtroppo la scomparsa di Clara Gallini, avvenuta all'inizio del 2017, ha interrotto bruscamente questo confronto e il lavoro ha subito un notevole ritardo. In tal modo, l'uscita effettiva del libro, alla fine del 2024, assolve innanzitutto il compito di rendere omaggio alla vita operosa di Clara Gallini, offrendo al lettore un'ampia panoramica sulle varie tappe del suo percorso. Questa operazione editoriale, quanto mai opportuna per riportare il libro nel dibattito antropologico e proiettare il suo lavoro verso le nuove generazioni, non si limita al doveroso tributo a una studiosa di rilievo della antropologia italiana visto che l'intento dei curatori è più ambizioso. Entrambi cercano di far assicurare *Dono e malocchio* al rango di classico degli studi italiani, in grado di dialogare con

il dibattito internazionale e con gli studi che intersecano la sfera della reciprocità e dell'occulto con le relazioni sociali e i campi del potere. È questo lo scopo principale dell'ampio saggio introduttivo a firma dei curatori, dal titolo *Fare il bene, fare il male: etica, potere, rapporti sociali nell'antropologia di Clara Gallini*. L'introduzione scava a fondo nei risvolti teorici e interpretativi della etnografia condotta da Gallini nella Sardegna centrale a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, evidenziando, nel contesto della demologia postbellica ispirata alla eredità demartiniana, l'originalità del suo approccio non essenzialista e patrimonializzante nei confronti delle culture popolari. Una peculiarità della traiettoria di Clara Gallini che era già stata evidenziata da Fabio Dei in altri interventi di analisi critica della eredità demartiniana (Dei 2018). Il dato più originale, su cui si soffermano i curatori, riguarda le possibili risonanze con la più recente stagione antropologica dedicata alla stregoneria e al potere, incentrata sulla modernità delle forme locali dell'occulto mediate dai leader politici e dai discorsi egemonici. Sullo sfondo, e al centro di entrambe le piste evidenziate da Dei e da Aria, vi è la scelta teorica dirompente compiuta da Gallini (sin dallo stesso titolo dell'opera) che aveva posto, nel lontano 1973, in un rapporto di contiguità circolare, e non di opposizione dualistica, le sfere del dono e del malocchio, della solidarietà e della invidia, cioè del Bene e del Male. L'analisi di tali intrecci – ed è questo l'elemento di maggiore attualità del libro – non si arresta alla considerazione della loro arcaicità in quanto istituti culturali premoderni ma, al contrario, ne segnala mutamenti e sincretismi sia con le forme locali della modernità capitalistica legata al predominio dei consumi di massa, sia in relazione, e per reazione, alle nuove traiettorie individuali di successo economico e politico che turbavano la quiete dei paesi barbaricini.

Questa scelta tematica era dettata dall'esigenza (avvertita all'epoca come impellente) di coniugare l'etnografia con un approccio marxista; inoltre, seguendo questa urgenza, Clara Gallini desiderava scrollarsi di dosso l'etichetta sminuente di «allieva» di Ernesto de Martino discostandosi dal suo magistero teso a ricercare le forme culturali di protezione magica dentro un orizzonte metastorico in grado di lenire le crisi esistenziali scaturite da condizioni di miseria. Il percorso di Clara Gallini si apriva alla teoria sociale e a esigenze di maggiore impegno politico e di minore condizionamento rispetto alla eredità del suo maestro, che aveva posto come riferimento privilegiato lo storicismo per stabilire un dialogo critico (e spesso polemico) con il funzionalismo britannico e la scuola sociologica e strutturalista francese.

Questo steccato demartiniano appariva in quel frangente come restrittivo e limitante, infatti, il volume non ha un carattere folklorico di tipo filologico né una accentuata visione storicista, ma spicca rispetto ai lavori coevi della antropologia italiana per un ampio apparato di riferimenti bibliografici inerenti alla antropologia britannica, statunitense e francese. Inoltre, con l'aiuto del saggio introduttivo dei curatori, possiamo riconnettere questo prezioso e innovativo libro al dibattito internazionale più recente dove le relazioni tra occulto e potere sono divenute centrali e ormai insostituibili. Lo scarto operato da Gallini dal solco demartiniano ci appare come una conseguenza creativa e originale scaturita da una ricerca sul campo svolta con estrema curiosità e apertura, come attestano i ricordi della stessa antropologa in una intervista per «L'Uomo» con Matteo Aria e Adelina Talamonti (Aria & Talamonti 2014). La studiosa lombarda giunta nell'isola nella veste di assistente di Ernesto de Martino, con una certa dose di coraggio e di spaesamento (Gallini 2012), seppe andare oltre i dettami teorici propugnati dall'etnologo che pure, da buona allieva, aveva messo già in opera, quasi pedissequamente, con le ricerche sull'argismo (Gallini 1963; Gallini 1967). Dopo l'immersione nella ricerca sul tarantismo sardo, il lavoro dell'antropologa prese altre direzioni che si allontanavano dalla fenomenologia magico-religiosa della crisi della presenza per convergere verso l'etnografia delle relazioni sociali, della festa e delle dinamiche del potere. Il rapporto diadico tra dono e malocchio appare in maniera embrionale già nel lavoro precedente sui novenari della Barbagia posti al centro della ricerca sulle «feste lunghe» realizzate in occasione dei pellegrinaggi religiosi. Infatti, da questa esperienza etnografica, che aveva condotto alla pubblicazione del libro *Il consumo del sacro* (Gallini 1971), erano emersi dei nessi sorprendenti tra la solidarietà comunitaria e mutualistica che sorreggeva la organizzazione delle «novene», con il passaggio temporaneo verso i santuari di campagna di numerosi nuclei familiari provenienti dai paesi della Barbagia, e la sfera della invidia sociale, animata dalla rivalità tra famiglie e dal controllo morale sulle scelte economiche degli individui. Da questa osservazione empirica si era aperto un nuovo spazio di riflessione, che aveva condotto l'autrice ad approfondire questo nesso tra sfera cerimoniale, occulto e regole sociali, per approdare al libro di cui stiamo discutendo, che riesce a mostrare l'apparente ossimoro di una invidia «giusta», livellatrice e moralizzatrice a fronte di un dono che può divenire maligno, interessato e sopraffattorio.

Dono e malocchio si apre con la puntuale disamina delle forme di reciprocità riscontrate nella Sardegna rurale, dove erano attestate: modalità

condivise di conduzione dei terreni; la rotazione del possesso delle terre; lo scambio di prestazioni di lavoro; l'istituto della *paradura*, cioè il dono di un capo di bestiame da ogni famiglia del vicinato per ricostituire il gregge al seguito di un furto; la redistribuzione dei beni attraverso le feste e la preparazione di dolci e pani tradizionali; i doni cerimoniali, soprattutto nel caso dei matrimoni e dei lutti. Questo intricato sistema mutualistico, che non deve farci perdere di vista le asimmetrie e i conflitti operanti nelle comunità rurali e pastorali della Sardegna interna, rimanda a una armonia sociale che si espletava in modo efficace sul piano simbolico, dove si poteva essere alla pari spiritualmente e quanto meno nei momenti rituali. Tale sistema di regolazione parziale della conflittualità interna alla comunità si basava sul nesso che regola la fiducia con l'onore e il sentimento della vergogna, suscitando reazioni violente verso coloro che si sottraevano all'obbligo morale della redistribuzione cerimoniale. Queste pratiche inauguravano uno spazio liminare, foriero di possibili tensioni, visto che il donatore «possiede» colui che ha ricevuto: infatti, un dono eccessivo o interessato può turbare il sistema, confermando l'asimmetria dei ruoli e il prestigio di chi possiede e, a volte, promette favori e raccomandazioni in cambio di voti e di fedeltà di tipo clientelari. Il dono si lega anche al codice della vendetta, che prevede una offesa proporzionale a quella ricevuta ma volta a ristabilire e non a turbare l'equilibrio locale. La censura del godimento privato trova nei riti e nella redistribuzione un contraltare pubblico e nella invidia una forma di contenimento di tipo occulto e privato. Infatti, spiega Gallini: «ogni forma di godimento privato è un gesto che defrauda gli altri dei loro diritti, e pertanto la famiglia che lo compia andrà incontro a una serie di rischi: sono i rischi di essere colpiti dall'«invidia» altrui che calerà su di loro come inesorabile punizione sociale» (Gallini 2024: 102).

Al sentimento dell'invidia regolatrice si associa anche una azione furtiva, di carattere magico, *s'ispinzu*, il «pegno», ovvero l'oggetto-pegno di fortuna che presenta un «valore» magico, di tipo morale-sociale, oltre al valore economico. L'oggetto rubato assume dei risvolti simbolici e rimanda a varie sfere tra di loro intrecciate, come fortuna, stabilità familiare, benessere fisico e status sociale. La natura magica degli oggetti si trova anche nelle transazioni economiche, visto «che la cessione dell'animale, anche se ha per corrispettivo un pagamento, comporta il rischio di cessione della propria Fortuna. Il venditore cercherà di trattenersela, staccando un ciuffo di peli della bestia, per conservarlo» (*Ivi*: 116). Si ruba qualcosa ad altri ma con significati molto diversi, visto che ruba in modo pernicioso «solo

chi «offende», chi vuol disgregare un nucleo familiare, facendolo precipitare nella rovina: l'altro «rubare» a favore della famiglia, non è né furto né offesa» (*Ivi*: 117). Vi può essere anche una sottrazione di beni, come l'abigeato, con funzione regolatrice, dove si ruba senza recare offesa. Il «ladro onesto», che non voglia portar via assieme alla refurtiva anche la fortuna dell'altro, ruba il bestiame ma lascia un «pegno» – una moneta qualunque, una pietra – in modo che il derubato possa ricevere il sostituto simbolico dei beni sottratti conservando il bene supremo: la fortuna nella casa e nelle relazioni sociali (*Ivi*: 118). Uno dei modi per annullare le conseguenze del furto magico resta sempre quello di farsi restituire il maltolto, in modo da tornare alla situazione iniziale (*Ivi*: 123).

Dopo la rassegna sul carattere etico del dono e del furto di oggetti, il libro affronta il tema dell'invidia e del malocchio attestando la maggiore vitalità, rispetto a *s'ispinzu*, di questo complesso di simboli e di regole di comportamento che fanno riferimento al guardare e all'essere guardato, al dare, al ricevere e al portar via, alle regole dell'ospitalità e della condivisione. Si tratta di un codice sociale dove la parola agisce per veicolare la critica sociale e per monitorare e far defluire l'aggressività. Le condizioni strutturali che favoriscono l'ideologia del malocchio riguardano l'aleatorietà delle condizioni economiche, ancora minate dall'imprevisto e dall'incrollabile che minacciano non soltanto quelle operazioni che presentano un certo margine di insuccesso (come la caccia e la pesca), ma tutte le attività tecniche relative all'agricoltura e alla pastorizia. Infatti, il sistema di produzione tradizionale non è in grado di assicurare al contadino o al pastore un minimo di difesa dalla incertezza, visto che una nevicata fuori stagione o una siccità troppo prolungata possono compromettere il raccolto di un intero anno o la sopravvivenza di un gregge. A questa condizione strutturale si aggiungono anche nuove declinazioni moderne del malocchio, che viene evocato come causa di insuccesso nell'ambito della scuola, dell'emigrazione o dell'utilizzazione di un veicolo a motore. Analogamente ai risultati della etnografia demartiniana, ritroviamo il malocchio associato alla malattia e ai momenti critici dell'esistenza, ma la pista più originale inaugurata da Gallini si riferisce alla relazione tra la sfera magica-occulta e le condizioni di benessere economico, visto che questo benessere viene interpretato a livello locale come «colpa», perché lo si può ottenere solo a spese di quello altrui. Può trattarsi di «fortuna» che casualmente giunge e riparte, trovandosi a «rischio» e sempre sull'orlo di un crollo totale, improvviso, rovinoso. Ciò rimanda alla relazione inestricabile tra limitatezza

economica e invidia sociale che si condizionano a vicenda, dato che si invidia perché non si possiede e invidiando si fa di tutto perché l'altro non possieda. In questo modo l'invidia diventa una norma sociale che regola le tensioni di un gruppo tendente al proprio livellamento attraverso la punizione verso chi emerge in modo eccessivo. Questa pista interpretativa trova delle conferme sia nella letteratura demologica che Gallini adopera, come nel caso del gioco di Ozieri analizzato da Alberto Cirese (Cirese 1965), sia nella etnologia extraeuropea, dove, negli stessi anni, il lavoro di George Foster presenta delle riflessioni analoghe sulla ideologia dell'invidia tra i nativi messicani (Foster 1965; 1971). La novità che viene dal caso sardo sta nella vitalità e nella recrudescenza del malocchio in un contesto di apertura e di slancio dell'economia locale oltre l'orizzonte della limitazione dei beni a disposizione che era la condizione di base delle analisi sia di Alberto Cirese, sia di George Foster. Anzi, il contrasto fra le forme emergenti di ascesa individuale e la regola comunitaria del livellamento rituale fa acuire e non regredire l'invidia sociale che interviene come sanzione ogni volta che ciascuno non paghi lo scotto – magari soltanto cerimoniale – del proprio benessere, sfidando gli altri con una esibizione di beni ritenuta eccessiva o al limite offensiva. Da questo punto di vista, alle nuove asimmetrie innescate dal mercato, il complesso mitico-rituale del malocchio sembra rispondere perfettamente mostrandosi in grado di controllare, e quindi di evitare, l'impiego della violenza fisica nei suoi eccessi antisociali. Anche i dislivelli sociali interni alle comunità rurali della Sardegna pesano nella ideologia del malocchio, visto che le conseguenze malevoli più «forti» paiono quelle provocate dallo sguardo di chi si trova in condizioni economiche superiori alla media come il prete – di cui già sapevamo da *Sud e magia* (De Martino 1959) – e il «letterato», che emerge come una nuova figura incombente del potere locale. In altri casi, invece, si riteneva che il malocchio fosse scatenato da persone di altri paesi attivando una ricerca della soluzione fuori dalla comunità per allentare le tensioni interne.

Il dato centrale della riflessione di Clara Gallini è l'esistenza implicita di una regola comunitaria per cui i beni, nonostante la presenza di disparità economiche, vengano distribuiti all'interno del gruppo secondo una misura equa. In questo contesto, la considerazione del Bene risulta qualcosa di molto complesso ed è valutabile a pieno soltanto in termini relazionali sanciti dalla comunità che considera come interrelati fra di loro salute fisica, possesso di beni economici, integrità familiare e status sociale. Dentro questa intricata sfera che lega pubblico e privato e la socialità con l'occulto

spicca il ruolo delle donne che detengono il monopolio del malocchio e delle tecniche magiche; questi saperi nascosti e indicibili venivano conservati da alcune famiglie ed erano tramandati la notte di Natale a persone più giovani, della stessa famiglia, o comunque di provata fiducia, con particolare segretezza. Infatti, in pubblico, le formule venivano bisbigliate per non divulgarle mentre le lodi espresse pubblicamente erano sempre accompagnate da invocazioni religiose, per mostrare gli intenti positivi e fugare dubbi rispetto a un plauso eccessivo che poteva risultare di tipo invidioso. Anche le formule magiche del malocchio dovevano essere depotenziate del loro valore aggressivo e le dichiarazioni raccolte da Gallini le raffigurano come preghiere, benedizioni e parole di Dio. Queste sono «cose da donne» spiegano gli uomini coinvolti nella inchiesta sul campo: escluse dai meccanismi di potere e dal controllo della produzione, le donne sono altresì centrali, nell'instaurare e gestire i rapporti sociali dell'ospitalità e della festa e nella gestione magica dell'invidia. Un protagonismo femminile che nelle precedenti monografie di de Martino non risultava in maniera così evidente visto che la condizione di genere pesava soltanto in maniera negativa, come nel caso delle tarantate del Salento (de Martino 1961).

Clara Gallini riteneva che la magia e l'invidia fossero istituti culturali da prendere sul serio, quasi riecheggiando le parole di Gramsci a proposito della riduzione della cultura popolare sotto l'etichetta del folklore come esotico e pittoresco; al contempo, l'antropologa affermava che le nuove forme cerimoniali di scambio come il dono per la festa della mamma fossero il segno della alienazione della società dei consumi. Pur nella sua modernità, questo prezioso volume ci appare inevitabilmente segnato dal posizionamento marxista del suo tempo, che, sulla scia del canone forgiato dai pensatori della Scuola di Francoforte, vedeva nei consumi di massa una forma di deprivazione culturale e di omologazione senza considerare come i nuovi linguaggi del consumo potessero veicolare e produrre nuove differenze. Questa postura era quasi dovuta in quel momento, vista la scelta di campo della studiosa, ma comportava il rischio di enfatizzare i costumi tradizionali in una ottica anti-borghese, postulando una sorta di invidia precapitalistica, sana, genuina ed egualitaria, rispetto a una invidia dell'era capitalista intesa tout court come perniciosa e negativa in quanto individuale e concorrenziale. Altre forme dicotomiche affiorano nella gergalità marxista adoperata dall'autrice, che poneva il dualismo famiglia-comunità in modo un po' rigido, senza indagare come le alleanze familiari fossero molto spesso il perno del potere nella comunità locale. Inoltre, per descri-

vere la Sardegna degli anni Settanta, Gallini evoca le nozioni di società feudale e precapitalistica, di uso corrente nella polemica politica del tempo, che oggi ci appaiono come formulazioni astoriche e finanche iperboliche. Del resto, l'istanza marxista e la teoria sociale che innervano lo studio sul campo che porta a *Dono e malocchio* rischiano in alcuni momenti di appesantire l'analisi condotta da Clara Gallini e ci rimandano al problema, che qui si può soltanto accennare, di quale sia stato effettivamente il marxismo adoperato dagli antropologi italiani dopo il Sessantotto. Di sicuro non era più quello di Ernesto de Martino, che aveva incorporato la riformulazione del materialismo storico come filosofia della praxis ad opera di Gramsci che, nel solco di Labriola e di uno storicismo fortemente anti-deterministico e anti-economicista, aveva inaugurato una nuova teoria sociale dei rapporti tra cultura e potere. La sfera degli intellettuali e della società civile e la storia religiosa del Mezzogiorno, che de Martino aveva proiettato al centro del suo piano di lavoro, restano ai margini in questa preziosa e originale ricerca empirica condotta da Gallini nella Sardegna rurale in piena trasformazione economica e sociale. Del resto, non si può imputare all'autrice di non aver fatto ciò che non si riprometteva di fare; inoltre, bisogna sempre ricordare che il suo lavoro era condotto in solitaria, senza una linea collegiale condivisa con un istituto di ricerca o una missione etnologica in grado di monitorare i fenomeni e di verificare e aggiornare i dati e le tesi interpretative¹. La stessa originalità e autonomia dell'antropologa, desiderosa di mostrarsi indipendente dal magistero di de Martino, ha finito per cedere a delle critiche eccessive e finanche poco motivate verso l'etnologo napoletano. Infatti, in *Dono e malocchio* troviamo una rilettura polemica della teoria della crisi della presenza che riduce l'impianto demartiniano a una formula di tipo psicologico-individualizzante, come si legge nel testo di Gallini quando scrive a proposito della rottura del rapporto tra individuo, famiglia e comunità:

¹ La compagine post-demartiniana, pur nella sua ricchezza e vitalità, non ha creato strutture, centri studi e archivi in grado di promuovere e realizzare ricerche in équipe come era riuscito a far l'etnologo napoletano conquistando ulteriore visibilità pubblica anche in ragione di questa scelta; l'unico sforzo collettivo, tuttora in vita, resta l'Istituto Ernesto de Martino, fondato da Gianni Bosio nel 1966, che però si è mosso sin da subito verso un canale immediatamente politico, rendendosi autonomo dalla demologia (e dalla relazione stretta avuta con Cirese nella fase di gestazione dell'archivio) in direzione della storia orale intesa come strumento per valorizzare il canto sociale.

La rottura di questo rapporto non va valutata entro termini psicologici, come il venir meno della «presenza» di un io individuale che soffre dell'impossibilità (per quanto culturalmente condizionata) di porsi in modo autonomo nel mondo, e abbia come compito primo la ricostituzione della propria identità. Nel momento emergente si determina la rottura di un rapporto sociale: è messa in crisi tutta una dinamica comunitaria. Si incrina il rapporto organico tra l'io e gli altri, quando per «io» si vuol significare, il più delle volte, «nucleo familiare» e per «altri», «comunità di paese». L'ideologia dell'«invidia» e del «malocchio» fa anzitutto riferimento all'esistenza di un rapporto potenzialmente antagonistico fra famiglia e gruppo: ma è anche un tentativo per regolamentarlo attraverso un preciso codice. La crisi si spalanca nel momento esatto della violazione di questo codice, e la norma si ricostituisce in virtù di un intervento punitivo del gruppo, che tornerà ad imporlo (Gallini 2024: 143-144).

Una accusa ingenerosa visto che de Martino aveva sempre ribadito il carattere sociale e comunitario delle pratiche magico-religiose volte al riscatto della crisi della presenza in una ottica di reintegrazione collettiva e di superamento comunitario del momento negativo. Il rischio di sentirsi schiacciata nella etichetta prestigiosa ma pur sempre riduttiva di «allieva di Ernesto de Martino» ha innervato l'esperienza autonoma e originale di Clara Gallini ma ha anche avuto dei contraccolpi negativi, spingendo l'antropologa a stroncare il capolavoro postumo sulle apocalissi culturali, fomentando le letture che hanno ritratto de Martino come idealista, crociano, poco marxista e ormai lontano dall'etnografia (De Martino 1977; cfr. Dei 2020; Fanelli 2020). Dopo le polemiche e i distanziamenti, da studiosa di alto valore, sempre poliedrica e politicamente impegnata, Gallini ha coltivato nuove reti di scambio scientifico per transitare su terreni originali come l'antropologia storica del magnetismo (Gallini 1983), del miracolismo (Gallini 1998) e dello spiritismo, l'indagine sulla funzione dei simboli religiosi (Gallini 2007; Gallini 2009), le strategie nazionaliste e i rigurgiti neo-razzisti (Gallini 1996), per tentare, perfino, dei pionieristici momenti di ricerca auto-etnografica con lo studio del web (Gallini 2004) e della propria malattia (Gallini 2016). Nella fase più matura del suo percorso ha inaugurato il ripensamento critico dell'opera del suo amato quanto ingombrante maestro, favorendo la creazione dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino e la costituzione dell'Archivio dell'etnologo con la pubblicazione di lavori inediti, di note e taccuini di campo (de Martino 1995; de Martino 1996), e con una notevole apertura verso nuove riletture del suo pensiero in una chiave storico-religiosa in grado di illuminare

il profilo originale e complesso di un pensatore inquieto e originale da porre al centro della cultura Europea della «civiltà della crisi» (Gallini & Massenzio 1997).

L'autrice, nel dialogo con Aria sulle pagine de «L'Uomo», sembrava quasi schernirsi di fronte agli accostamenti con gli esiti più recenti del dibattito antropologico sul dono, il potere e l'occulto, non mostrando alcun compiacimento o desiderio di patrimonializzare la sua esperienza etnografica in Sardegna. Questo percorso viene evocato con sincerità e con molta ironia mostrando le fragilità e le incertezze che costellano una esperienza sul campo che procedeva per tentativi a volte anche casuali, dettati dalle relazioni informali con mediatrici e informatrici locali, molto spesso studentesse dei suoi corsi universitari. Un universo prevalentemente femminile che spingerà Gallini a congedarsi dall'isola realizzando un dialogo intimo e riflessivo con una donna sarda, posta al centro di *Intervista a Maria* (Gallini 1981). Un commiato dal terreno etnografico gravido di implicazioni epistemologiche decisive in merito alla liberazione delle voci dei soggetti indagati dall'antropologia e, fino a quel momento, fortemente ridimensionati da nozioni ingombranti come classe, popolo, nazione, comunità. Una lezione di stile etnografico che rimanda a un problema decisivo per i nostri studi, ovvero quello di far funzionare il gioco retorico dell'eroismo etnografico celando e sorvolando sulle azioni compiute sul campo e sui percorsi svolti per collegare la raccolta dei dati alla loro interpretazione, per dare un senso compiuto al lavoro sul campo, adattandosi, in molti casi, e sempre più spesso, a mode interpretative e conformismi, a canoni stringenti, ma a volte redditizi, che impediscono di produrre materiali e interpretazioni originali. Infatti, l'esito teorico così originale di *Dono e malocchio* scaturisce dalla osservazione del contesto sardo in piena trasformazione grazie a una buona dose di curiosità e di libertà di manovra, non muovendo da uno schieramento teorico già definito né da una preliminare riflessione epistemologica in grado di formulare un «problema storiografico» posto come guida, alla maniera di de Martino. Forse questo dato ci aiuta a capire perché *Dono e malocchio* sia rimasto fuori dai cataloghi per mezzo secolo. Si è trattato di una sorta di splendida e imprevedibile agnizione che non ha sedimentato dei frutti al suo tempo, per ritrosia della stessa autrice, ma può farlo ora, come ci auguriamo, grazie al rilancio vivificante operato da questa nuova edizione che ha tra i meriti maggiori anche quello di porci di fronte al compito di valorizzare l'antropologia italiana, nel confronto duplice con la cultura nazionale del tempo e con il dibattito internazionale

coevo e attuale evitando fughe, liquidazioni e rimozioni che hanno impoverito la comunità scientifica allontanando gli antropologi che lavorano in Italia dal dibattito pubblico del nostro paese.

Bibliografia

- Aria, M. & Talamonti, A. 2014. Intervista a Clara Gallini. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 4, 2: 85-103.
- Cirese, A.M. 1963. L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche. *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*. Cagliari 24-26 maggio 1962, 175-193. Padova: CEDAM.
- Dei, F. 2018. Naturalismo e storicismo nella demologia: Clara Gallini e il paradigma magico. *Nostos*, 3: 47-76.
- Dei, F. 2020. De Martino, Cases e il problema della storicità delle categorie. *Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica*, 6: 67-84
- De Martino, E. 1959. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, E. 1961. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
- De Martino, E. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 1995. *Note di Campo. Spedizione in Lucania 30 Set.-31 Ott. 1952*, edizione critica e cura di C. Gallini. Lecce: Argo.
- De Martino, E. 1996. *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla «Spedizione etnologica» in Lucania*, a cura di C. Gallini. Lecce: Argo.
- Fanelli, A. 2020. La fine del mondo e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una «etnologia riformata». *Nostos*, 5: 143-174.
- Foster, G. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*, 67, 2: 293-315.
- Foster, G. 1972. The anatomy of envy: A study in symbolic behavior. *Current Anthropology*, 13, 2: 165-186.
- Gallini, C. 1963. Un rito terapeutico sardo: s'imbruscatura. *Atti del convegno di Studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 maggio 1962, 249-265. Padova: CEDAM.
- Gallini, C. 1967. *I rituali dell'argia*. Padova: CEDAM.
- Gallini, C. 1971. *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Bari: Laterza.
- Gallini, C. 1981. *Intervista a Maria*. Palermo: Sellerio.
- Gallini, C. 1983. *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*. Milano: Feltrinelli.
- Gallini, C. 1996. *Giochi pericolosi. Frammenti di un discorso alquanto razzista*. Roma: Manifestolibri.

- Gallini, C. & Massenzio, M. (a cura di) 1997. *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori
- Gallini, C. 1998. *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*. Napoli: Liguori.
- Gallini, C. 2004. *Cyberspiders. Un'antropologa nella rete*. Roma: Manifestolibri.
- Gallini, C. 2007. *Croce e delizia. Usi abusivi e disusi di un simbolo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gallini, C. 2009. *Il ritorno delle croci*. Roma: Manifestolibri.
- Gallini, C. 2012. Da Crema a Cagliari. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 43-49.
- Gallini, C. 2016. *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*. Roma: Notte-tempo.