

Berardino Palumbo

**GLI 'OCCHI' DEL RE. NATURALISMO, STORICISMO E STATO IN
ERNESTO DE MARTINO¹**

ABSTRACT. Questo scritto analizza la parte finale di *Sud e magia* da un punto di vista antropologico - politico, cercando di riflettere intorno al nesso che De Martino stabilisce tra ideologia della fascinazione, collocazione politico culturale degli intellettuali napoletani nel Settecento e forme istituzionali dello Stato borbonico. Interessato a cogliere i rapporti esistenti tra forme dello Stato-Nazione e sviluppo della teoria sociale, il presente lavoro prova quindi ad affrontare l'analisi di come un simile complesso problema si definisca nell'opera dello studioso napoletano.

¹ Questo testo riprende in maniera pressoché integrale la comunicazione tenuta al Convegno “De Martino antropologo del contemporaneo”, tenutosi a Roma, presso l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana E. Treccani il 26 e il 27 maggio 2016.

1. Mescolamento

Qualche anno fa Giordana Charuty (2009: 345, traduzione mia) sintetizzava in questo modo alcuni degli esiti della sua complessa analisi della parte iniziale della biografia intellettuale di Ernesto de Martino:

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

Troviamo qui evidenziati alcuni punti di grande rilevanza per chi – come me in questa occasione – a partire da una lettura di alcuni aspetti dall’opera di de Martino voglia provare a riflettere sui rapporti tra dimensione politica, quadri epistemologici delle “scienze sociali” e concezioni dello Stato nel contesto nazionale italiano. Charuty, infatti, in linea con tutta una letteratura antropologica contemporanea sulla quale ritornerò, sia pure in maniera implicita ci dice che la connessione tra riflessione (ed azione politica) all’interno di uno Stato nazionale, da un lato, e quadri concettuali attraverso i quali indagare i processi culturali e sociali, dall’altro, è un tratto che connota la nascita e gli

sviluppi di più tradizioni di studio. Da una simile considerazione deriva, quindi, che il carattere, sempre diversamente, impegnato e politico della ricerca etnologica non può essere considerato specifico dell'opera di de Martino, essendo comune, ad esempio, anche allo scenario francese. Il riferimento comparativo alla realtà della scienza sociale d'oltralpe appare qui particolarmente suggestivo proprio perché questa ha rappresentato fin dall'inizio uno dei punti di riferimento, quasi sempre critico, della riflessione demartiniana. Richiamare, o quantomeno evocare una vicinanza politico-operativa e politico-intellettuale tra le scelte *naturalistiche* della tradizione durkheimiana e quelle *storicistiche* di de Martino è una scelta che sembra aprire interessanti spazi di riflessione. In effetti, una volta affermato il carattere sempre socialmente e politicamente imbricato delle pratiche di ricerca e dei quadri concettuali della ricerca sociale, Charuty lavora a mostrare la specifica cifra che una simile connessione assume nel corso della biografia intellettuale di de Martino, sia sintetizzandola nella definizione sopra ricordata (“mescolamento di idiomi politici e religiosi”), sia articolandola puntualmente in numerosi passaggi del suo lavoro: quando, ad esempio, sottolinea la distanza cronologica tra l'istituzionalizzazione della storia delle religioni in Francia e in Italia e, quindi, lo specifico valore politico-intellettuale della scelta di de Martino di dedicarsi a questi studi (Charuty 2009: 83); o quando (ibid.: 110-111) evidenzia come

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

propongo quindi di partire da alcuni passaggi dell'opera demartiniana nei quali un simile piano sociologicamente fondativo, piuttosto che restare intrecciato nelle trame del vissuto soggettivo di de Martino, giunge fin sulla superficie del suo lavoro, declinandosi in forme che potremmo definire “quasi-oggettive”.

2. *L'ucchie ro re*

Il primo, ovvio, riferimento sono i capitoli conclusivi di *Sud e Magia*. De Martino, interessato a mettere a punto un *frame* analitico attraverso cui rendere contemporaneamente conto dei “dati della ‘magia lucana’ e (di) quelli relativi al ‘cattolicesimo meridionale’ ” (1998: 127), individua nella credenza nella iettatura, propria delle *élites* colte napoletane del XVIII e XIX secolo, una “ideologia di raccordo e di compromesso tra il fascino stregonesco della bassa magia cerimoniale e le esigenze razionali del secolo dei lumi” (ibid.: 176). Per spiegare “perché proprio a Napoli nel ‘700” nacque e si sviluppò una simile ideologia, fa ricorso ad un’analisi che, pur nella sua estrema sinteticità, mi ha fin dalla prima lettura colpito per chiarezza sociologica: la credenza nella iettatura viene infatti letta, “sul piano del costume”, come:

“una formazione nella quale affiora il contrasto tra l’illuminismo anglo-francese e la non-storia del regno di Napoli, o – più esattamente – fra un moto di pensiero nato e maturato *in due grandi monarchie nazionali nel pieno sviluppo delle loro rispettive borghesie*, e la mancanza di queste condizioni nel regno di Napoli. (...) Ciò accadde perché *la intera vita della società meridionale dell’epoca*, così come risultava dalla sua storia, ripugnava ad una simile esperienza: *un ritardo di sviluppo sul piano economico e politico*, cioè sul piano dell’impegno profano della potenza tecnica dell’uomo, rendeva ancora psicologicamente attuale il ricorso alle tecniche cerimoniali del momento magico, in funzione protettiva della presenza individuale costretta a mantenersi in un mondo in cui ‘tutto va storto’ ” (ibid.: 176, corsivi miei).

Una credenza, quella nella iettatura, che de Martino ritiene espressione di un accomodamento, di una mediazione tra una storia politico-intellettuale pienamente realizzata, dominata da borghesie sviluppate, consapevolmente protagoniste di moderni stati nazionali (quello francese e quello inglese) e la non-storia del regno di Napoli, connotata da “un ritardo di sviluppo” economico e politico, nella quale borghesie non altrettanto moderne e solide non paiono capaci né di rinunciare, in maniera disincantata, alla funzione protettrice della religione e della magia, né di continuare ad aderire ad esse in maniera semplicemente incantata. La prima sensazione, qui, è quella di muoversi in uno scenario terminologico non particolarmente frequente nello studioso del simbolismo mitico-rituale e della sua efficacia culturale: troviamo, infatti, una *società meridionale*, connotata da *un ritardo di sviluppo sul piano economico e politico*, da una non-storia nella quale prevalgono la forza del negativo e della

sconfitta. Un mondo “oggettivo” composto da forme statali pre-moderne (o comunque non moderne), da un lato, e stati moderni, espressione di borghesie consapevoli del proprio ruolo e capaci di produrre ideologie coerenti con l’elevato grado di sviluppo economico e politico raggiunto, dall’altro. Una storia-quasi-strutturale (sia pure limitata “al piano del costume”), verrebbe quasi da dire, nella quale ricorrono oggettivazioni (società, economia, politica, borghesie, ma anche vita pubblica, disordine oggettivo) connesse tra loro attraverso relazioni di tipo causale. Al suo interno, sostenuto in positivo da una storia e da una società borghesi e moderne, o per converso limitato da una non-storia in cui una:

“perdurante potenza del negativo si traduce, dal punto di vista esistenziale, nella ricorrente esperienza della precarietà dei beni di vita elementari, nella insicurezza delle prospettive, nel caos dei cozzanti interessi particolaristici e individualistici e in generale nell’ininterrotta pressione di forze non dominabili – naturali o sociali che siano – prementi da tutte le parti e schiaccianti l’individuo senza che la cultura nel suo complesso e la società nella sua tessitura offrano la possibilità di comportamenti realistici efficaci per fronteggiare il negativo e ridurlo a misura umana” (ibid.: 175),

vediamo operare una entità collettiva come lo Stato. Per quanto, infatti, in linea con una consapevole scelta teorica che da *Naturalismo e storicismo* giunge fino a *La fine del mondo*, senta il bisogno di sottolineare la centralità dell’individuo nella percezione della “perdurante presenza del negativo nella storia” (idem) e quindi nella messa in atto di tecniche e credenze “magiche” di mediazione e

trascendimento, de Martino – quasi anticipando qui quella che ne *La fine del mondo* diventerà una “insistenza argomentativa” (Gallini e Massenzio 2002: xx) - rende esplicito il carattere sociale, collettivo, pubblico della ideologia della iettatura, ricordando come essa:

“si innesta nella vita non soltanto privata ma anche pubblica della città di Napoli: e proprio questo riflesso pubblico lascia meglio intendere il legame della ideologia in questione con il disordine oggettivo della società napoletana” (1998: 177).

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

anche da parte di intellettuali specialisti in diritto come era il Valletta, una macchina giudiziaria ed amministrativa ipertrofica, dagli esiti imponderabili e, in ultima istanza irrazionali; o anche ai passi in cui, analizzando

“il nesso fra disordine oggettivo della vita sociale, carenza di ethos civile e ideologia della jettatura” attraverso le “vicende cui dié luogo, nel 1855-56, la progettata costruzione della ferrovia delle Puglie” (ibid.: 179),

de Martino mostra come la forza iettatoria fosse chiamata a render conto dei fallimenti, degli insuccessi e delle inefficienze tecniche, finanziarie e progettuali dello Stato napoletano. D’altro canto, è con la figura del Re Ferdinando II che “prossimo a morte, in atto di rammemorare (...) gli occhi che lo avevano ‘guardato’ ” (ibid.: 180), che de Martino sceglie di concludere il suo breve excursus nel corpo malato dello Stato, come se, anti-eroe magico della non-storia collettiva del Sud, il corpo del Re avesse incorporato in sé tutto il negativo che da secoli fluiva lungo le membra disarticolate del suo “Regno morente”.

Nella stratificata letteratura su de Martino le pagine appena commentate non hanno ricevuto, mi pare, una particolare attenzione. Esse sono state per lo più ricomprese nel più generale schema interpretativo del libro, venendo riferite alla necessità di rendere conto dei rapporti di compromesso tra magia lucana e cattolicesimo meridionale, e quindi tra magia e razionalità (Gallini 1997: 190). Galasso (1969: 295), non a caso all’interno di una lettura interessata a ricondurre l’opera di de Martino nell’alveo crociano, considerava i passaggi in questione di

Sud e magia una “caduta del normale livello demartiniano di rigore e di vigore critico”, “una punta piuttosto singolare” (ibid.: 294) perché esempi di un meccanicismo deterioro di ispirazione marxista. Ispirazione marxiana che, secondo Galasso (ibid.: 295), entusiasticamente accettata negli scritti “politici” del decennio 1948-1959, lo stesso de Martino avrebbe parzialmente rinnegato, due anni dopo in una nota (n. 9, pp. 39-40) de *La terra del rimorso* (1961). Ripudiate o meno – ma se, da un lato, l’approccio biografico adottato da Charuty (2009: 327-335) ha mostrato la coerenza di fondo che, tra il 1948 e la fine degli anni ’50 del Novecento lega l’impegno politico di de Martino nella sinistra sindacale, l’emergere dell’esigenza scientifica ed etica insieme di un incontro etnografico con i contadini meridionali e il progetto di unificazione culturale della nazione repubblicana, dall’altro, su un versante diverso e più critico, Severi (1999) aveva già evidenziato i rapporti profondi esistenti tra scelta politica, posizionamento sul terreno e, quindi, metodologia etnografica dell’etnologo napoletano - ripudiate o meno, dunque, alcune pagine di “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno” (1977: 50-51, 70 [1949]), come anche quelle, successive, di “Promesse e minacce dell’etnologia” (2013: 115 [1962]), mostrano con sufficiente evidenza come una certa *idea sistemica* dei rapporti tra dimensione economica, dimensione sociale, produzione culturale, posizionamento intellettuale e istituzioni, anche statali, letti all’interno di una

visione e di un impegno politici costanti e rinnovati, si leghi, nell'opera di de Martino, ad una costellazione di consapevoli riferimenti etici e concettuali di provenienza marxiana e gramsciana.

Il peso, la rilevanza e la durata di tali riferimenti nel pensiero demartiniano costituiscono un punto controverso, intorno al quale gli studiosi hanno espresso pareri discordanti ². In questo lavoro, però, intendo lasciare sullo sfondo i pur importanti problemi legati ai rapporti, certo mutevoli e dialettici, tra de Martino, da un lato, e il pensiero di Marx e Gramsci dall'altro. Metterò invece al centro della mia riflessione alcuni passaggi nei quali de Martino, mediandole molto probabilmente da Gramsci e Marx, mette in campo letture "oggettivanti", *sistemiche* di fatti sociali e strutture politiche. Questo, come detto, allo scopo di provare a riflettere intorno alla presenza nicodemica, più che all'assenza (Angelini 1977a: 35) nell'opera di de Martino di una specifica analisi dello Stato, inteso come struttura di potere e insieme di apparati istituzionali capaci di costruire consenso, all'interno di processi di lotta per l'egemonia e, quindi, di agire anche come centro di produzione delle categorie analitiche di una "scienza sociale" (se si vuole borghese).

² Per una sintesi, insieme lucida ed efficace di questo dibattito, cfr. Pizza 2015: 171-172, nota 45.

In questo tentativo, un ruolo di particolare rilievo è giocato dalle considerazioni svolte da due recenti lavori (Pizza 2015, Signorelli 2015) che, per strade diverse ma, forse, convergenti, hanno messo in campo letture innovative dell'opera di de Martino che mi pare vadano nella direzione che mi piacerebbe qui seguire. All'interno di uno studio etnografico dei processi di trasformazione in senso patrimoniale del “(neo)tarantismo” salentino negli anni a cavallo tra la fine del Novecento e gli inizi del nuovo millennio, Giovanni Pizza sceglie di – ed è in parte obbligato ad – affrontare lo snodo cruciale dell'opera di de Martino inserendolo, con coraggio e lucidità, all'interno di una più ampia riflessione sui rapporti, in Italia e nelle *sue* scienze sociali, tra produzione culturale, intellettuali, politica e antropologia. Nel complesso quadro analitico da lui approntato, viene prestata particolare attenzione sia alle pagine di *Sud e magia* dedicate all'ideologia della iettatura, sia, su un piano più alto, ai rapporti di vicinanza e allontanamento tra il pensiero di Gramsci e l'opera di de Martino (Pizza 2015:126-172). Pizza (ibid.: 151-152) rilegge le pagine dalle quali siamo partiti come:

“un contributo di antropologia critica e storica degli intellettuali e dell'organizzazione della cultura meridionale italiana, osservata come capitolo della storia nazionale ed europea nella fase antecedente al Risorgimento italiano. Una lettura in grado di incrinare la pretesa razionalità di cui le *élites* borghesi illuministe di avanguardia napoletana, si erano fatte portatrici, evidenziando la contraddizione fra il piano retorico - politico e la concretezza delle pratiche

reali. Il tentativo demartiniano di esplorare le modalità attraverso le quali intellettuali colti ed elitari partecipavano di una ideologia cosiddetta ‘popolare’ sia assorbendola, sia riproducendola, esprime la capacità di etnografare la dimensione incorporata delle classi dirigenti storiche, di quelle che operano intellettualmente e organicamente per la riproduzione di uno specifico assetto politico-sociale. Si trattava, in fondo, della messa a punto etnografica del progetto gramsciano di una antropologia degli intellettuali”.

Questa lettura tutta gramsciana della scelta demartiniana di inserire nella monografia etnografica del 1959 i capitoli sulle credenze nella fascinazione degli intellettuali napoletani del ‘700, si lega alla ricostruzione attenta dei rapporti che la riflessione di de Martino, già connotata fin dagli esordi, come ha mostrato Charuty (2009), da “una vocazione all’impegno politico” (Pizza 2015: 128) (ed etico) ebbe con l’opera di Gramsci. Un rapporto vivo, stimolante e creativo, quello che – secondo Pizza (ibid.: 139-141) - de Martino tessé con l’opera di Gramsci tra il 1949, anno di pubblicazione di “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno”, e le più implicite allusioni alla dimensione “molecolare” degli oggetti e dei problemi di ricerca presenti in *La terra del rimorso*. Un simile rapporto, nella lettura di Pizza, si interrompe tra il 1962 e la morte di de Martino, quando nel corso della messa a punto de *La fine del mondo* Gramsci (e Marx) “diventano veri e propri oggetti di studio” all’interno di un’analisi delle apocalissi marxiane (ibid. : 160; cfr. su questo punto anche Severi 1999: 106). Al di là di ogni pur importante questione cronologica e di

storia della cultura, due sono i punti di maggiore interesse ai fini del mio ragionamento: innanzitutto la distanza che, secondo Pizza (2015: 144-145), si instaura tra de Martino e Gramsci nell'analisi Stato, considerata dal secondo, una condizione necessaria per mettere a punto una storia delle classi subalterne e di fatto assente o comunque implicita nelle pur raffinate ricostruzioni storico-culturali del primo; quindi la non tematizzazione in termini *anche* gramsciani dei rapporti tra corpo, incorporazione, abitudini, *potere* e Stato indagati in un'ottica diversa ne *La fine del mondo* (ibid.: 159). In sintesi, dunque, dal punto di vista qui adottato l'analisi condotta da Pizza si rivela centrale perché ci mette di fronte ad una questione decisiva per un'antropologia politica delle istituzioni e dello Stato nazionale: perché nell'Italia repubblicana dei primissimi anni '60 un'analisi insieme strutturale (marxiana), sociale e culturale (gramsciana) dello Stato nazionale e dei modi in cui questo costruisce i propri cittadini, intellettuali compresi, con le proprie categorie d'analisi della "società", si rivela difficile, se non impossibile, anche per uno degli intellettuali più avanzati e raffinati dell'epoca?

Anche Amalia Signorelli (2015: 60) constata l'assenza, nell'opera di de Martino:

“di un approfondimento del rapporto tra subalternità culturale e collocazione nei rapporti di produzione; così come manca l'analisi del rapporto tra condizione

subalterna e tecniche di produzione del consenso, delle quali si sostanzia in definitiva la pratica dell'economia".

Qualche pagina più in là, riflettendo sui fondamenti epistemologici, teorici, politici, etici e metodologici della ricerca di de Martino, Signorelli (ibid.: 71) ribadisce come anche l'analisi dell' "economico come valore della *securitas*" condotta ne *La fine del mondo* risponda all'esigenza ontologica di definire le basi prime del progetto di costituzione del "dover esserci nel mondo", piuttosto che a quella di costruire una teoria dell'economico:

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

Al di là del ribadire, da un diverso punto di vista, le idiosincrasie conoscitive proprie dell'approccio demartiniano sottolineate da Pizza e da altri, il rilievo di queste considerazioni risiede nel fatto di essere proposte attraverso un approccio interessato a cogliere nelle opere di de Martino "una teoria della società su cui utilmente fondare la ricerca antropologica" (ibid.: 71) e, quindi, attraverso una lettura che, pur cautamente attenta ad individuare in esse influenze marxiane e gramsciane, appare tesa a leggerla in termini autonomi e interni. Da un simile punto di vista, l'ammissione di una studiosa cui si devono, all'interno della diretta discendenza intellettuale demartiniana, i primi lavori

etnografici sul funzionamento reale (clientelare) dello Stato italiano (Signorelli 1986):

“di aver avvertito spesso come un vuoto la mancanza di un metodico approfondimento di De Martino su questi temi”,

appare carica di suggestioni.

Anche Signorelli (2015: 77) ritorna, sia pur rapidamente, sulle pagine di *Sud e magia* dedicate all'analisi della *Cicalata*. Inserendole in un elenco di situazioni sociali in cui può manifestarsi una “crisi della presenza”, le considera, tra l'altro, per la loro capacità di introdurre la dimensione collettiva (di classe) nelle dinamiche di determinazione della crisi della presenza. Si tratta di un tema che Signorelli aveva già impostato quasi vent'anni prima in un importante saggio dedicato, appunto, al rapporto tra presenza individuale e presenze collettive in de Martino. Proprio da quelle considerazioni mi pare si possano trarre ulteriori, preziose indicazioni per proseguire lungo il percorso qui individuato. Tanto nel volume del 2015 quanto nel saggio del 1997 Signorelli si interroga sulle “determinazioni” che possono essere, per de Martino, “all'origine della crisi” (2015: 82-83), ossia – potremmo dire - prova a dare contenuti *anche* sociali alla connotazione esistenziale della nozione/condizione di “negativo dell'esistenza” adoperata da de Martino. Dopo averne mostrato il carattere insieme ontologico (“un esserci nel mondo che nel mondo ci è e ci resta”) e

disposizionale (si tratta di un'attitudine strutturale ad accettare le potenziali criticità insite nell'esistere e di una capacità, culturalmente costruita, di superarle senza perdersi in esse), Signorelli articola le differenti determinazioni in culturali e individuali. Se nel 2015 l'analisi non si spinge oltre, limitandosi a ribadire come in de Martino le due crisi, pur non sovrapponendosi, risultano strettamente connesse, nel saggio del 1997 (pp. 128-130) il problema del rapporto tra presenza (e crisi della stessa) individuale e presenza (e apocalisse) collettiva è posto al centro di tutta la riflessione demartiniana. Al punto che, dopo aver constatato come:

“in nessuna delle opere edite, mi pare, De Martino ha affrontato programmaticamente il problema della diversa natura delle cause della crisi né della loro possibile compresenza: che è appunto il problema del rapporto tra presenze individuali e presenza collettiva” (Signorelli 1997: 130),

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

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

inclinazioni e un proprio specifico stile conoscitivo: all'interno di una (quasi)ontologica dialettica tra crisi e riscatto, si procede dalla messa in campo dei tratti costitutivi di stati di crisi (storica, sociale, organizzativa, individuale), ossia del “negativo”, per poi individuare e analizzare i vari strumenti di controllo e di trascendimento messi di volta in volta a disposizione dei singoli individui dalla cultura (Gallini e Massenzio 2002: ixi; Signorelli 2015: 82). Una simile dialettica, come abbiamo visto, è ben evidente nei capitoli conclusivi di *Sud e magia* dove la non-storia del “Regno morente” si configura come una crisi che anche le classi intellettuali riescono a superare solo attraverso la postura ironicamente distanziante e soggettivamente vischiosa della credenza mediatrice nella iettatura. Essa, però, ritorna con connotazioni simili in vari passaggi nei quali de Martino, sia pure in maniera indiretta e fugace, parla dello Stato³. Penso, ad esempio, ad un appunto de *Le fine del mondo* (2002: 683 [399]) nel quale, volendo diversificare la distanza tra il suo “doverci essere” e l'heideggeriano “esserci al mondo”, de Martino nota:

³ È d'altro canto significativo che nell'epilogo de *La fine del mondo*, laddove riflette sulle diverse articolazioni operative che, dato il fondamento ontologico dell'ethos del trascendimento, la cultura deve darsi per distaccarsi dalla naturalità del vivere, de Martino non parli quasi mai di potere e di Stato (cfr. ad esempio 372, pp. 660-661), ma al massimo di ordine politico e giuridico (394, p. 679). Lo Stato compare esplicitamente solo nello schema presentato al punto 395 (p. 680).

“L’essere gettato nel mondo di cui parla Heidegger riflette soltanto, in modo inadeguato, la polemica contro *la medietà della piccola borghesia nei moderni stati industriali capitalistici*, la polemica contro una socialità conformista che ha perso ogni ragione di vita e sente flettersi oscuramente in sé l’ethos del trascendimento” (corsivo mio).

Qui, ancora una volta in maniera rapida e indiretta, de Martino chiama in causa quel nesso tra borghesia, stati industriali capitalistici ed elaborazione di un certo sistema di idee evocato alcuni anni prima per rendere conto dell’emergere, in una diversa epoca storica e in un diverso contesto, dell’ideologia della iettatura. Anche, qui, il riferimento a tali rapporti lascia intravedere un’idea non positiva, critica, dello Stato, espressione di una borghesia indebolita nelle sue capacità di creare cultura e umanità. In conclusione di questa sezione mi pare si possa quindi affermare che le pagine finali di *Sud e magia*, insieme ad altre nelle quali la dimensione istituzionalizzata del potere politico viene evocata, sembrano mostrarci un de Martino “oggettivante” non solo sul piano teoretico, ma anche su quello più banalmente “sociale”, capace di penetrare a fondo, anche se in maniera episodica, alcuni caratteri strutturali della società meridionale e delle sue articolazioni di potere. Come nei passaggi di *Sud e magia*, tali oggettivazioni sembrano, però, potersi costruire nei termini, per così dire, contrastivi e negativi che connotano la dialettica tutta demartiniana crisi/riscatto: stabilire un nesso tra una tesi filosofica e la mediocrità delle piccole borghesie

capitaliste corrisponde, da tale prospettiva, al mostrare le connessioni tra lo sviluppo di un'ideologia di protezione/mediazione tra gli intellettuali napoletani del '700 e il mancato sviluppo di solide burocrazie, la debolezza dello Stato nazionale, l'inefficacia tecnico razionale delle pianificazioni politiche del "Regno morente".

3. Il bisogno di tecnicizzarsi (ovvero la manque de la société et de l'état)

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

“L'organizzazione è carente, la forza di penetrazione e il proselitismo sono deboli, l'azione sindacale inerte. La struttura del partito è ancora quella delle forze caratteristiche del vecchio socialismo pugliese, che oscillava tra

l'infantilismo barricadiero dei contadini di Andria e Minervino, e il più timoroso dei riformismi. Le esigenze di un moderno partito di massa sono pressoché ignorate: la deplorabile tendenza a favorire delle oligarchie clientelari rende, al contrario, sospetto alle masse e contrario ad ogni forma d'organizzazione chi tenda ad instaurare una democrazia effettiva dal basso" (in Charuty 2009: 294).

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

“Mi sembra che il difetto maggiore di Corciulo (un ex dirigente del Partito) risieda nell'accentuato personalismo e individualismo che guida tutta la sua attività politica. Difetto questo che è connesso alla grandissima fragilità di tutte le strutture democratiche del nostro Mezzogiorno, ancora immobilizzate in costumi clientelari e trasformisti. In una regione priva di proletariato industriale, nella quale la storia antica e quella recente conservano ancora in piedi solide tradizioni servili, in una regione in cui la capacità di autogoverno delle masse è debole, è del tutto logico che all'interno degli stessi partiti della classe operaia il movimento di emancipazione del proletariato assuma la forma infantile del legame personale e che si ritrovino tutte le reti dei “capi” locali legate personalmente al “capo” della provincia” (in Charuty 2009: 310).

Charuty, che sottolinea il carattere “etnografico” del lavoro di inchiesta svolto da de Martino in entrambe le occasioni, non manca di notare (2009: n. 50, p. 310) come molte delle caratteristiche strutturali del funzionamento della macchina politica e sociale nei luoghi visitati da de Martino sarebbero state, di lì a qualche anno, iscritte da Banfield nel criticatissimo (e naturalistico al massimo) modello del “familismo amorale”, pubblicato, appunto nel 1958. Dunque, tornando ad una delle domande poste in precedenza, potremmo dire che, almeno in questi scritti, de Martino è perfettamente in grado di “guardare in

faccia” lo Stato repubblicano e i modi in cui esso va strutturando i rapporti di potere. Per quanto la dimensione del “negativo” sia costantemente presente nei mondi indagati (la carenza di organizzazione moderna del partito, la presenza, “deplorable”, di meccanismi politico-clientelari, l’assenza di una “democrazia effettiva dal basso”, la scarsa capacità di autogoverno delle masse, la fragilità delle strutture democratiche) le parole di de Martino, qui, hanno una capacità di leggere le dimensioni socio-politiche, degli oggettivi ordini strutturali alla base del funzionamento di quelle realtà, che le pagine “etnologiche” e scientifiche lasciavano solo presagire. E si muovono in uno scenario politico-esistenziale nel quale l’orizzonte del riscatto assume un carattere propositivo e tecnico-organizzativo, certamente ideale, ma altrettanto evidentemente diverso da quell’utopia antropologica che, secondo Severi (1999) connoterebbe l’intera opera demartiniana. Ma allora perché distogliere lo sguardo, di lì a poco, dalle strutture del potere statale e dalla loro evidente, quanto deplorable, se si vuole, continuità? Perché scegliere di “mettere in atto il programma gramsciano di unificazione della cultura nazionale” (Charuty 2009: 335) agendo come un “passeur culturel” (ibid.: 307) e abbandonando, quando con il 1953 de Martino ritorna ad una più esplicita azione di ricerca scientifica, una simile capacità di

lettura *anche* dei processi di mediazione sociale, politica ed economica in atto in quegli stessi anni? ⁴

Domande mal poste, mi si potrà obiettare – e di certo non senza buone ragioni. De Martino era interessato alla dimensione mitico-religiosa, al simbolismo, al rituale e alle loro capacità di manipolazione del tempo e, quindi, alla loro efficacia come strumenti di riscatto da situazioni di crisi esistenziale, materiale, morale e psichica incombenti su individui e collettività. Il suo modo di guardare alla politica, al potere, al poterci e doverci essere degli individui in collettività – come ci ricorda Charuty – passa attraverso l’analisi della dimensione religiosa e culturale. Scelta, dunque, la sua, non solo pienamente legittima e illuminante, ma anche espressione di quel “mescolamento di idiomi politici e religiosi” (Charuty 2009: 345) che costituisce uno dei tratti specifici e più interessanti del percorso demartiniano. Se, indirizzate a de Martino le domande precedenti hanno poco senso, non è detto però che non possano acquistarne quando le rivolgiamo, per così dire, alla scelta in se, all’adozione di una prospettiva che sarà centrale negli sviluppi successivi dell’antropologia

⁴ Lo storico britannico Stephen Gundle (1995: 136) in uno studio sul PCI negli anni del secondo dopoguerra attribuisce a de Martino un analogo interesse per una mediazione culturale tra esigenze del partito e riconoscimento della specificità della cultura delle masse rurali del Mezzogiorno, sottolineando l’avversione dei quadri del PCI per una simile posizione.

nazionale ⁵. Insomma, perché e cosa comporta l'aver guardato e guardare al potere, allo stato nazionale e alla società passando per la mediazione dell'idioma religioso? O, detto altrimenti, perché dovranno passare oltre trent'anni perché le mediazioni di carattere tecnico-politico, sociale ed economico intorno alle quali si è costruito lo stato italiano contemporaneo – ben evidenti già agli occhi del de Martino studioso-funziionario di partito – potessero diventare *anche* oggetto di studio etnografico e antropologico? Esistono per questo delle ragioni storiche, teoretiche, politiche e conoscitive, o meglio, è possibile individuare, a partire proprio dal lavoro di de Martino, dei nessi epistemici tra tali ragioni che possano iniziare a far luce su una simile scotomizzazione dello sguardo antropologico nostrano?

Ritengo valga la pena di iniziare ad indagare in questa direzione, proprio a partire da una traccia lasciataci dallo stesso de Martino e prontamente scorta, sul terreno, da Giordana Charuty. Dopo aver riportato il passo del 1947, Charuty, infatti, ricorda che come soluzione alla disorganizzazione delle strutture del PSI ad Andria, i redattori proponevano l'abbandono di ogni pratica politica di tipo “artigianale”: “bisogna tecnicizzarsi”, dichiaravano. Dichiarazione,

⁵ Può essere di un qualche interesse segnalare che, da un'analisi della produzione scientifica degli antropologi accademici italiani da me condotta, i temi di ricerca numericamente privilegiati sono ancora oggi quelli inscrivibili nella etichetta di “religione” e in quella di “folklore”. Cfr. Palumbo (in corso di stampa).

quest'ultima, in qualche misura spiazzante perché genealogicamente inattesa. Nel passaggio citato in apertura di questo scritto Charuty (2009:345), che conviene riprendere, scrive:

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

Senza spingere oltre l'analisi, Charuty fa qui riferimento ad una oramai attestata storiografia che lega la nascita delle scienze sociali in Francia e in altri contesti nazionali a capitalismo avanzato a precise esigenze di organizzazione tecnica di quella che, grazie a questi saperi, si sarebbe chiamata “società” e di ristrutturazione degli apparati dello Stato. Tra i numerosi lavori che hanno affrontato la ricostruzione della genealogia politico-intellettuale dei saperi sulla società tra XIX e XX secolo in Europa, quello di Paul Rabinow sul “modernismo sociale francese” (*French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*) del 1989 mi pare particolarmente utile ai fini della mia lettura. Rabinow (1995: 10-11), infatti, fin dalle prime pagine pone la questione della “nascita” dell'idea stessa di “società”:

“Per quanto oggi più o meno tutti accettino quello di “società” come un concetto quasi naturale, nei fatti esso iniziò ad avere il suo significato attuale solo nel corso dell'ultimo dei primi decenni del diciannovesimo secolo in

Francia. Un approccio etnografico alla società inteso come il prodotto di pratiche storiche che mette insieme verità e potere implica il considerare la società come un oggetto culturale e quindi la possibilità di indicare con precisione coloro che sono autorizzati a fare affermazioni di verità su di esso e, quindi, quelle pratiche e quei simboli che localizzavano, regolavano e rappresentavano quella nuova realtà in termini spaziali (anche la forma è un oggetto culturale). Il problema che pensatori sociali, architetti, ingegneri e imperatori si ponevano era quello di inscrivere sia le norme che le forme in un quadro comune che potesse produrre un ordine sociale ricco, efficiente e produttivo”.

Nel corso della sua ricostruzione, Rabinow (ibid. 15) fa risalire gli inizi “tanto di una comprensione moderna della società come insieme storico/naturale, quanto della società come obiettivo di un intervento statale” agli anni '30 del XIX secolo e ai dibattiti medici, filosofici e politici che si svilupparono intorno all'epidemia di colera che colpì Parigi nel 1832. Se le radici intellettuali di un simile movimento di pensiero, e di conseguenti azioni tecniche, vanno ricercate, secondo l'antropologo statunitense, nel pensiero francese della Restaurazione (ibid.: 26-27), l'analisi del suo articolarsi lungo tutto l'800 prende in considerazione figure di intellettuali, studiosi e insieme amministratori tecnico-politici, come ad esempio Frédéric Le Play (ingegnere, sociologo, consigliere di Stato, senatore dell'impero, pioniere degli studi sulla famiglia) per arrivare, alla fine della vicenda, a Robert Hertz e Maurice Halbwachs. Esempi, dice Rabinow, di “intellettuali specifici” (organici, avrebbe detto Gramsci, al progetto di costruzione/strutturazione di un moderno stato

nazionale borghese) che lavorano alla messa a punto di quelle nozioni che avrebbero consentito la messa in forma (sociale, estetica, economica e politica) della modernità. Tra queste, la nozione di “solidarietà” che emerge come una delle risposte al problema delle riforme dei rapporti tra borghesie e classi popolari e dunque della forma dello stato e che solo ad un certo punto diventerà la risposta dominante grazie all’azione di politici, giuristi, tecnici e intellettuali che esplicitamente sostenevano la dottrina in base alla quale “the social whole was greater than its parts and formed a *sui generis* reality (ibid.: 184-185). Continuando la sua ricostruzione Rabinow (1995: 186-187) specifica il significato che la nozione di “sociale” assume nel corso del processo di costruzione di una nazione moderna:

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

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

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

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

Quando nel passaggio tra ‘800 e ‘900 Durkheim e la Scuola sociologica francese propongono, prima, impongono, dopo, la propria idea (vincente) di società, le loro sintesi, fondatrici di una nuova scienza sociale, hanno alle spalle almeno un cinquantennio di elaborazioni, discussioni, lotte politiche, tecniche, intellettuali all’interno delle quali le nozioni fatte assurgere a concetti della scienza della società si sono gradualmente plasmate e imposte nella scena pubblica e istituzionale francese. Un lungo periodo di incubazione, dunque, precede le “oggettivazioni” durkheimiane, durante il quale intellettuali come, appunto Durkheim, Hertz o Halbwachs avevano incorporato la necessità “di evitare le grandi questioni ideologiche e di concentrarsi su questioni specifiche, da affrontare nei dettagli” (Rabinow 1995: 250). Nella ricostruzione genealogica proposta da Rabinow, la naturalizzazione dei “fatti sociali” è l’esito intellettuale di un complesso processo di produzione delle strutture sociali e politiche dello stato nazione moderno, e quindi delle categorie e degli intellettuali che contribuiscono a pensare e direzionare il processo stesso. Intellettuali specializzati in una nuova scienza (quella della società) e dunque, come coloro che li hanno preceduti nella costruzione della modernità alla francese,

intellettuali che hanno appreso come tecnicizzarsi e come produrre tecniche per pensare in termini “oggettivi” e governare la “società”.

Non abbiamo – mi pare - per la storia della “scienza sociale” in Italia letture comparabili a questa di Rabinow ⁶. Eppure, come implicitamente suggerisce Giordana Charuty con la sua ricostruzione biografica delle parti iniziali del pensiero di uno dei maggiori protagonisti di quella storia, se proviamo a guardare alla “nostra” genealogia tenendone ben a mente altre (ad esempio quella della modernità francese), in contrappunto, per contrasto, qualche frammento inizia a prendere forma. Perché lo si possa definire – questo frammento – in maniera più precisa occorre, però, provare a partire da un qualche “arbitrario” inizio. Nella prospettiva del presente lavoro, un tale cominciamento non può che essere posto nel libro d’esordio epistemologico di de Martino.

⁶ Importanti considerazioni in direzioni simili sono però in Pasquinelli 1977, nei saggi contenuti in Clemente et. Al. 1985 e, su un piano più storiografico, Forgacs 2014 e Crainz 2016. Nonostante la sezione dedicata alle vicende specifiche dell’antropologia italiana, si possono anche vedere alcuni dei saggi presenti in Forgacs e Lumley (1996). Per un esempio della postura dell’idealismo crociano nei confronti delle figure di “tecnici” si veda, ad esempio, il noto passaggio di *Pagine sulla guerra* (1928: 258): “maestri di scuola primaria, diplomati di scuola tecnica, laureati farmacisti, e poi altresì specialisti, anche valorosi, medici, avvocati, ingegneri, militari, che conoscono bene la loro specialità, ma non hanno svolto abbastanza la loro umanità, la consapevolezza filosofica e storica, e si sono contentati per questa parte dei risultati ottenuti nel primo sforzo, delle prime nozioni, necessariamente astratte e semplicistiche”.

4. *Naturalismo, storicismo e lo Stato*

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

“La presente raccolta di saggi costituisce un eccellente punto prospettico per poter abbracciare a colpo d’occhio un gran numero dei possibili errori metodologici della storiografia naturalistica: la sostituzione del filologismo alla considerazione storiografica, la surrogazione delle reali categorie storiche (arte, filosofia, religione ethos ...) con le pseudo categorie naturalistiche dello spazio del tempo e della causa, la storia universale e generale, la corruzione del cominciamento ideale ed eterno delle categorie nel cominciamento in tempo, il biologismo culturale, la superstizione del documento e la ingenua credenza della storia come un passato e come un di fuori, lo psicologismo, *la risoluzione del nesso dialettico necessità-libertà nella doppia ipostasi della società e dell’individuo*, etc.” (corsivo mio, 1941: 13).

Individuo e società – i punti cardine intorno ai quali si costruisce la scienza sociale naturalista – sono fin dall’inizio colti come delle “ipostasi”, delle oggettivazioni arbitrarie che impediscono di porre nei giusti termini “il nesso dialettico necessità – libertà”. Non si può certo dire che il poco più che trentenne de Martino non avesse fin dall’inizio le idee chiare e non fosse in grado di cogliere quelli che, in effetti, sarebbero stati i nodi costitutivi che tutta la scienza sociale si sarebbe trascinata dietro, dalla fondazione durkheimiana fino allo strutturalismo e oltre. La questione del rapporto tra individuo e società, e quindi

quella dei rapporti tra libertà dell'azione individuale e forza condizionante o costrittiva delle strutture (economiche, di potere) è centrale nella riflessione demartiniana e, nelle forme teoretiche e nel lessico che questa andrà man mano a mettere in campo, continuerà ad esserlo fino alla volontà di dare forma, ne *La fine del mondo*, alla nozione di *ethos del trascendimento* che – mi pare in questo avesse visto giusto Amalia Signorelli – può essere letta *anche* come un tentativo di trovare una soluzione, insieme ontologica e dinamica, alle aporie costitutive dall'oggettivismo sociologico (le stesse in fondo alle quali Durkheim aveva provato a rispondere nella introduzione alla II edizione de *Le regole del metodo sociologico*); una soluzione che tenesse conto sia delle contemporanee riflessioni esistenzialiste e fenomenologiche, sia soprattutto della parallela e contrappuntisticamente opposta proposta levistraussiana. Nel 1941 de Martino pone la questione in termini dichiaratamente ispirati dal Croce della *Filosofia della pratica*:

“A parte l'obiezione, d'altro canto giusta, che la pretesa riprova etnologica delle verità sociologiche si risolve nel fatto di una deformazione dei fatti etnologici mercé l'antistorica proiezione del pensiero francese della restaurazione nelle più lontane età primitive, non v'ha chi non scorga subito la logica naturalistica che è alla base del sociologismo francese. Infatti (e la nostra critica può facilmente estendersi ad ogni forma di sociologismo), *se per società si intende l'insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l'atto dell'individuo, la società non esiste per sé, come ipostasi trascendente all'individuo, ma rappresenta, nella libertà dell'atto individuale, il momento dialettico della necessità. Ogni atto, certamente, nasce in circostanze storiche determinate: tuttavia ogni atto, nel suo*

prodursi, non ripete *mai* la situazione storica su cui cresce, ma vi aggiunge un valore nuovo” (de Martino 1941: 51, corsivo mio)

Più avanti le riflessioni critiche di de Martino (ibid.: 52-53) si fanno più esplicite e, se possibile, ancora più dense di suggestioni:

“Obiezioni non meno gravi possono farsi al presunto potere coattivo esercitato dal fatto sociale nella volontà individuale. Senza dubbio, una volta ipostatizzate nella ‘società’ le condizioni storiche dell’agire individuale, è naturale che questa collettività appaia come esterna all’individuo ed esercitante un potere coattivo sulla sua volontà. In realtà non si dà mai nella vita dello spirito, un’azione costretta, ma solo talora deficienza di volontà e di azione: per esempio ‘nelle leggi sociali si ha ora osservanza ora inosservanza della legge: ma l’una e l’altra liberamente’ (Croce, Filosofia della pratica, p. 327). Chi vieterebbe, infatti, la ribellione ad essa, e che cosa è la sua accettazione se non un atto di libera adesione? Inoltre l’adesione dell’individuo alle condizioni storiche del suo agire non è mai passiva e meccanica, non è, come si è detto, un *ripetere* quelle condizioni: è sempre, in misura anche minima, una ribellione, una modificazione attiva della tradizione. Valga, infine, come saggio della incredibile volgarità speculativa del Durkheim la sua concezione del linguaggio come «fatto sociale», come un sistema di segni fissato nel vocabolario e indipendente dall’individuo: come se quei segni, caratteri, suoni, non fossero in realtà semplici stimoli fisici, e come se fosse lecito confondere la comunicazione con l’espressione”.

Colpiti dalla lucidità delle considerazioni demartiniane è abbastanza facile lasciarsi prendere dal desiderio di stabilire fili che colleghino le critiche qui avanzate contro l’oggettivismo sociologico ai più tardi e a noi contemporanei ripensamenti epistemologici, teorici e metodologici cui la scienza sociale euro-americana si è sottoposta nel corso degli ultimi decenni. E, da un certo punto di vista, non sarebbe nemmeno troppo arbitrario, visto che, al di là delle soluzioni

proposte, i nodi che de Martino coglie sono esattamente gli stessi intorno ai quali si sarebbe consumato il pensiero critico contemporaneo. Al di là di ogni possibile rischio di anacronismo storiografico e metodologico, concordo però con quanti (ad esempio Dei e Simonicca 1997: 273) ritengono una simile strada poco fruttuosa sul piano conoscitivo. Quelle che occorrerebbe infatti mettere a confronto sono le genealogie politico-culturali entro le quali le diverse prospettive (quella naturalistica, nelle sue molteplici accezioni, e quella storicistica, anch'essa piuttosto articolata) si inquadrano e si sono costruite. Compito enorme, che esula dalle possibilità di questo scritto. Più facile, forse, provare a porsi il “problema genealogico” alla luce delle considerazioni di Rabinow e, quindi, continuare a ragionare sul nesso, costitutivo, tra teorie della “società”, scienza (o conoscenza) sociale, costruzione dei quadri, tecnici, intellettuali e istituzionali della modernità occidentale e, quindi, dello Stato-Nazione⁷.

Un primo passo in questa direzione può consistere nel chiedersi a cosa l'umanesimo integrale dello storicismo eroico demartiniano rinunci, fin dalla sua iniziale fondazione. Abbiamo visto che le intersecantesi nozioni di “società” e di “individuo”, in quanto ipostasi, non sono assumibili come plausibili categorie

⁷ E di altri studiosi che assumono un'analogia chiave interpretativa: cfr. Herzfeld 1982, Handler 1988 e soprattutto Holmes 2000.

d'analisi per comprendere la dialettica costrizione/libertà a fondamento della prassi umana. L'individuo, infatti, trova una fondazione nella sua capacità/necessità di agire sul mondo (“non si dà mai nella vita dello spirito, un'azione costretta, ma solo talora deficienza di volontà”, scrive de Martino nel brano sopra citato, riprendendo Croce). La “società”, come abbiamo letto, non è che “l'insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l'atto dell'individuo (...) ma rappresenta, nella libertà dell'atto individuale, il momento dialettico della necessità”⁸. Insieme a queste nozioni, come de Martino stesso puntualizza, occorre rinunciare anche all'idea di linguaggio come “fatto sociale”. Qui de Martino sembra anticipare Croce che, in una recensione all'edizione in francese del *Cours* di de Saussure a sua volta avrebbe scritto:

⁸ D'altro canto, esattamente su questo snodo si inserisce, fin dalla scelta della tematica etnologica operata nel 1941, quella possibilità – perseguita poi sistematicamente da de Martino - di comprendere nella vicenda etica dell'umanità, e quindi nella storia dello sviluppo dello Spirito (ossia di una umanità culturalmente viva) quelle parti della stessa che nella filosofia di Croce non avevano spazio: “Una più particolare disanima merita il concetto di libertà in rapporto all'azione, ossia non più come criterio di interpretazione storica né come generale orientamento morale, ma come azione determinata in circostanze determinate. Se nella sfera pratica si prescinde, come qui si deve, da coloro che sono l'eterno volgo dell'umanità, intenti esclusivamente, o in quanto sono così intenti, alle loro occupanze private, di sussistenza, di agi e di piacere, e si considerano soltanto gli uomini veri, animati dall'assidua ricerca del bene comune e perciò da ideale morale, i quali effettivamente portano innanzi con l'opera loro l'umanità, tutti essi sono, intrinsecamente, rappresentanti di libertà (Croce 1965: 207 [1938]).

“Cosicché l’uomo che parla non creerebbe il linguaggio, ma ne trasferirebbe qualche pezzo da una massa esistente fuori di lui; e creata da chi? Forse dalla società? E la società non si compone d’individui Ora, all’autore, che è un linguista e non ha la capacità e la pratica filosofica dell’analisi dei concetti, non cade in mente di domandare che cosa sia, dove sia, come sia nata, da chi sia stata creata questa lingua da cui i parlanti prenderebbero qualche pezzetto fuggevolmente. Se si fosse fatta questa domanda, se avesse seguito davvero questa indagine, sarebbe di necessità pervenuto alla conseguenza che la lingua non è altro che un *ens rationis* foggato dai grammatici; e che la sola realtà sono gli individui che parlano e creano incessantemente parole e linguaggio. A questo *ens rationis (la lingua)* corrisponde una realtà che è appunto il fine per il quale esso fu foggato, dapprima didascalico- estetico e poi di interpretazione storica, cioè del vario senso delle parole e delle altre forme del dire; cose a cui a volta a volta si riferiscono la storia del costume o la storia della civiltà. Ma questa conclusione è preclusa al linguista, e il Saussure, che ha posto la lingua come il fatto essenziale e primario e il linguaggio come fuggevole e secondario, ha anche con pari rozzezza o innocenza logica, stabilito un’assoluta distinzione tra sincronia e diacronia del linguaggio, simultaneità e successione, descrizione del presente linguistico e storia del passato: quando già da quaranta e più anni l’intelligente linguista Erman Paul aveva ammonito che lo studio della lingua è sempre studio storico” (Croce 1949, pp. 7-11).

“Società”, “*langue*”, “sincronia”, “fatto sociale” sono quindi messi fuori dall’orizzonte dei concetti utili per una riflessione sulla vita storico-culturale degli esseri umani, di tutti gli esseri umani, “primitivi” inclusi. Rinunciando a tali nozioni, lo storicismo demartiniano rinuncia di fatto a quello sguardo sul mondo umano centrato sull’idea dell’esistenza di sistemi organizzati, regolati, spesso da regole inconsapevoli, che mi pare centrale nello sviluppo novecentesco delle scienze sociali e umane. Soprattutto, la scelta consapevole,

almeno sul piano epistemologico, di non attribuire un carattere *sui generis* alla società, di non ritenere utile indagarne la forza costrittiva (il potere nella sua dimensione di plasmazione governamentale dei corpi, dei soggetti e degli ordini discorsivi attraverso i quali noi ne parliamo ed essi si parlano), parrebbero a prima vista rinviare all'assenza, o forse anche alla rimozione, di quella complessa dialettica intorno alle tecnologie di costruzione della socialità moderna, e dunque *del particolare tipo di stato*, che – con Charuty e Rabinow – anche noi ora sappiamo essere (stata) a fondamento dell'emergere e dello strutturarsi in chiave scientifica di un discorso oggettivante sul mondo sociale.

Fin dal 1941 de Martino si mostra consapevole sia del rapporto epistemologico che lega la possibilità di pensare il “primitivo” alla necessità di problematizzare, storicisticamente (criticamente), i presupposti della nostra cultura (“L’etnologia non può non essere europeo centrica”, 1941: 206), sia della connessione di fatto esistente tra dominio coloniale dell’altro e naturalizzazione sociologica dei suoi mondi vitali (1941: 202-203). Quest’ultimo aspetto tornerà costantemente nelle opere successive, in maniera sempre più esplicita e rivendicata, come nel saggio del 1949 (“Intorno ad una storia...”) quando, con lessico e posture già gramsciane, esplicita la connessione tra il *naturalismo* etnologico e la *naturalità* attribuita dal mondo borghese a quello subalterno; o all’interno di una più generale riflessione sul senso per

l'Occidente di un umanesimo etnologico, oramai in dialogo attento con le antropologie circolanti nella scena internazionale, come in alcune pagine di *Furore Simbolo Valore* (2003: 114-119 [1962]), dove, per rendere conto della centralità degli scarti interni di cultura nella vicenda italiana, de Martino fa riferimento alle ragioni storico-sociali della modesta incidenza della riflessione sull'*ethnos* per la cultura e la borghesia cultura italiana. Non so se questi passaggi, insieme a quelli presentati nelle pagine precedenti costituiscano indizi sufficienti per lasciarci quantomeno ipotizzare che de Martino fosse sociologicamente (e non solo epistemologicamente) consapevole anche delle implicazioni politiche che la rinuncia a guardare direttamente in faccia il nesso tra sviluppo di un discorso oggettivante sul sociale e processi di costruzione di una realtà sociale organizzata e controllata, attraverso un sapere tecnico-scientifico da parte di uno stato nazionale di tipo moderno, di fatto implicava. Alcuni passaggi presenti nel libro del 1941 sembrerebbero lasciare aperta la possibilità – tutta da verificare – che un qualche elemento di consapevolezza, anche su questo piano, vi fosse. In uno di essi de Martino (1941: 48-49), infatti, scrive:

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

Il riferimento al “pensiero della Restaurazione” ci fa intuire – mi pare – come, dal punto di vista della storia delle idee e di alcuni suoi nessi con quella politica, de Martino fosse ben in grado di individuare la genealogia entro la quale la nascente sociologia aveva preso forma e si era costituita. Potrebbe forse trattarsi anche di un segnale dell’esistenza, in lui, di una coscienza di quanto il pensiero sociale francese fosse poi connesso alle tecnologie di costruzione dello stato nazione contemporaneo. Più probabile, però, si tratti piuttosto di indici, di indizi dell’esistenza, al di sotto della capacità di lettura delle diverse tradizioni culturali, di un nodo irrisolto. In ogni caso, quale che possa essere una eventuale risposta a tale questione, altri problemi restano aperti. In primo luogo, se con Rabinow, Charuty e la loro lettura in fondo foucaultiana di aspetti decisivi della storia delle scienze sociali, si ammette l’esistenza di relazioni piuttosto strette tra l’emergere di un discorso scientifico sulla società, da un lato, e dall’altro le necessità di organizzazione (interna: gestione del controllo sociale e delle masse contadine e operaie; esterna: controllo dei mondi altri nella economia politica della colonia) degli apparati dello stato nazione, con le diverse forme politico-istituzionali e politico-intellettuali che tale organizzazione assume; se ammettiamo tutto questo e, quindi, riconosciamo il particolare nesso che lega il processo di strutturazione di quel tipo di società e di quel tipo di stato nella Francia dalla Restaurazione alla III Repubblica, la questione è: che tipo di

organizzazione politico-istituzionale, quali forme di strutturazione del campo intellettuale, che relazioni tra processi di costruzione dello stato nazionale e produzione di discorsi sul mondo sociale si determinano nell'Italia che passa dallo stato liberale a quello fascista, per ristrutturarsi in forma repubblicana negli anni del secondo dopoguerra? Detto altrimenti, e più nello specifico di questo mio intervento, se la *naturalizzazione* del “primitivo” e l’attribuzione di *naturalità* alle realtà subalterne sono espressione, più o meno diretta, della costruzione di un certo tipo di stato nazionale contemporaneo e della sua volontà (borghese) di dominio e di sfruttamento, che tipo di stato nazionale si modella, allora, attraverso la definizione, insieme intellettuale, politica e istituzionale, di sempre più ampi e inclusivi spazi di partecipazione sociale e politica alla piena consapevolezza storica del proprio agire? Quanto le stesse categorie analitiche dello storicismo demartiniano, nelle sue diverse fasi e articolazioni, si inscrivono in una tale dialettica e in che modi sono determinate da questa tensione costitutiva? E soprattutto cosa dei processi in atto all’epoca lo storicismo eroico e integrale che rinuncia, con un’attitudine più o meno consapevole delle diverse poste in gioco, alle categorie di base dell’oggettivazione statale-naturalistica dei processi sociali, *non riesce a vedere?*

Se leggo correttamente, sono queste, in fondo, le questioni, in parte lasciate volutamente implicite, che si agitano al di sotto e tutt’intorno alle pagine

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

dello stato rivoluzionario fascista, che richiede – sono parole del giovane de Martino riportate da Charuty (2009: 98) - “la gioia tutta virile di partecipare ad uno Stato provvidenziale, che facendo discendere Dio sulla terra, deve succedere ad un cristianesimo moribondo”. Uno stato anti-europeo, non dottrinale (è sempre de Martino che scrive in una lettera inviata nel 1932 ad un quotidiano del radicalismo fascista fiorentino: Charuty 2009: 103-104, corsivo mio) che deve fondarsi sulla fede, “visto che *la logica* è dalla loro (dell’Europa) parte”⁹. Ma anche quelle dello stato etico liberale, fondato sulla potenziale libertà di azione e di (auto)coscienza dell’individuo (ossia degli “uomini veri, animati dall’assidua ricerca del bene comune e perciò da ideale morale, i quali effettivamente portano innanzi con l’opera loro l’umanità”: Croce, 1965: 207) e inteso come “momento anteriore e inferiore rispetto alla coscienza morale, e questa, nella sua concretezza, come il continuo piegare a sé e far suo strumento proprio la forza politica” (ibid.: 158). E infine, stato e società, appaiono nelle vesti del progetto (non alieno da istanze messianiche, come lo stesso de Martino ha mostrato in alcune pagine de *La fine del mondo*) di costruzione di una società socialista/comunista riformata. Una società (e uno stato) immaginati capaci, in

⁹ Non potremmo leggere “la logica” che è dalla parte dell’Europa come traduzione, sul piano delle rappresentazioni filosofiche, del principio almeno in superficie (ossia nella sua versione “on stage”: Shryock 2004) razionalizzante che viene autorappresentato come fondamento della costruzione di una modernità (e di uno Stato) contemporanei?

prospettiva e in una costante tensione ideale, di esprimere un umanesimo (utopico) integrale, nella cui consapevolezza storica saranno stati definitivamente integrati (e superati nello stesso tempo) le diverse forme di umanità e i diversi mondi in precedenza “subalterni” a quello borghese; un mondo nel quale risulterà finalmente chiara l’alternativa tra una condizione (da superare) che maschera la sua intima criticità “nei grandi temi protettivi della vita religiosa, del mito e del rito, della teologia e della metafisica, della magia e della mistica” (2002: 198, p. 356), da un lato, e un’altra governata dalla “coscienza che i beni culturali hanno integralmente origine e destinazione umana, sono fatti dall’uomo per l’uomo, e chiamano al giudizio e all’opera secondo questo criterio fondamentale” (idem), dall’altro. Un mondo, in ultima istanza, privo di mediatori e protezioni reiterative nel quale – si chiede de Martino (ibid. 199, p. 357) –

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

Se dunque si assume come chiave di lettura la dialettica libertà/necessità attraverso la quale de Martino, fin dal 1941, legge il rapporto individuo/società, in tutte le diverse prospettive politiche da lui adottate nel corso degli anni sembra emergere una comune attitudine conoscitiva. Lo stato, pur potendo

essere analizzato, in alcuni momenti e in alcuni passaggi, in termini oggettivi e “tecnici”, tende ad essere osservato, rappresentato e, ancor prima, vissuto posizionando lo sguardo dell’osservatore (studioso o militante che sia) nel polo individuale della dialettica. Un individuo ideale, concettualizzato come un uomo che aspira ad una libera e, in prospettiva, pienamente consapevole possibilità di agire nel mondo, superando le criticità che questo costantemente propone, in qualche modo vede l’adesione alla vita collettiva, alla socialità, alla dimensione della necessità come l’adesione (più o meno forzata, più o meno libera, più o meno polemologica) ad un’ “osservanza”. Lo stato, formato da soggetti che si immaginano capaci di scelta e di azioni consapevoli (gli intellettuali) o composto anche, nel progetto socialista di democratizzazione e, quindi di costruzione di un umanesimo integrale, da quelle masse popolari che si mostrano interessate a porsi all’interno di un percorso di liberazione politica e di acquisizione di una coscienza di classe, non è tanto un apparato di tecnici e intellettuali o un insieme di tecnologie di potere che devono produrre consenso ed egemonia, plasmando molecolarmente, come in Gramsci, individui e corpi (Pizza 2015). Al di sotto della coloritura marxiana, in de Martino lo stato appare un entità morale e regolativa, capace, ad esempio, di “rendere sempre meno teogenetico un certo regime esistenziale” (2002: 201, p. 358). In questo senso lo Stato ideale, quello che potrà operare in un contesto di umanesimo compiuto –

contesto che de Martino nei primi anni '60 del Novecento “reputa ancora inattuale rispetto al reale regime di esistenza” (idem) – garantendo definitivamente e a tutti i cittadini “la propria libertà di dilatare e umanizzare la *civitas humana*” (idem), viene presentato, significativamente, come alternativo ad ogni forma di protezione e mediazione di natura religiosa: quando quello Stato sarà reale, l’essere umano potrà agire liberamente in un mondo del quale sarà l’unico responsabile ¹⁰.

Sostituendosi definitivamente ad ogni forma di reiterazione mitico-religiosa protettiva del rischio di perdersi nella crisi, perché costituito da individui che abbiano accettato, facendolo proprio, un umanesimo integrale e integralmente laico, non a caso, forse, lo stato perde quelle caratterizzazioni negative che, in più passaggi dell’opera di de Martino abbiamo visto essergli attribuite: lo stato (il Regno di Napoli, con la sua burocrazia *affascinata*, il partito, con la sua strutturazione deplorabilmente clientelare e l’assenza di ogni organizzazione democratica, le borghesie mediocri e conformiste del Nord Europa, che vanno perdendo ogni slancio verso l’ethos del trascendimento o che hanno razionalizzato un mondo sociale oggettivandolo in forme immobili e

¹⁰ Interessante notare che nell’appunto 201 de *La fine del mondo* intitolato “Osservazioni sulla libertà religiosa”, qui citato, si abbia una delle poche occorrenze in cui la parola Stato è scritta con l’iniziale maiuscola.

speculari ad un pensiero politico conservatore) come mancanza, carenza, difetto, negatività, crisi. Questo mette in luce un altro tratto costante dell'economia morale all'interno della quale sembra costruirsi questa parte del discorso demartiniano. Che scelga il polo individuale o quello collettivo della dialettica libertà/necessità, il pensiero di de Martino – diverso in questo dal pensiero neolitico rivendicato per se stesso dal pensiero di Lévi-Strauss (1962) – ama partire dal limite esistenziale e dell'individuo e della collettività (che finiscono così per oggettivarsi in un reciproco rispecchiamento)¹¹. Interessato alle situazioni di stallo e di crisi che rischiano di bloccare pensiero e azione tanto degli individui, quanto dei gruppi – questa volta in sostanziale assonanza con la logica concreta del *pensiero selvaggio* – de Martino individua nel piano simbolico e mitico-rituale lo spazio e gli strumenti per operare sulla crisi, riorganizzare il mondo e trascendere così il rischio della perdita della capacità di agire. Rispetto al limite, alla crisi e alla possibilità di scacco dell'agire, lo stato, diversamente dalla religione, sembra essere simbolicamente e culturalmente poco efficace. Qualora lo Stato agisse contro “una religione che è ancora nei

¹¹ “La fine del mondo, come rischio, è il crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile: e questo rischio che colpisce gli individui può incombere su intere società, e anche sull'intera umanità. *Ma il bandolo di tutta la matassa è sempre l'uomo che lo sostiene*”, scrive de Martino nell'appunto 391 (p. 677, corsivo mio) de *La fine del mondo*, in un brano nel quale sono espresse in maniera efficace e trasparente alcune delle dinamiche cui qui si accenna.

cuori” – scrive de Martino nel appunto 201 (p. 358) - questo vorrebbe dire che esso non ha ancora assolto fino in fondo al compito di rendere una condizione di vita sempre meno bisognosa di un regime di protezione simbolica e che quindi corre il rischio di lasciare indifesi gli individui che in essa credevano: detto altrimenti, detto weberianamente, l’uomo che aderisce allo Stato etico ideale e utopico immaginato da de Martino deve sapere che il paradiso terrestre è perduto per sempre.

Nonostante lo scandalo che la loro presenza provoca in de Martino, (che li paragona nel finale di *Sud e magia* ai “cadaveri della storia” delle genti del Mezzogiorno) e in chi, come lui era impegnato nella costruzione di uno stato e di una “civile città terrena” in cui contadini pugliesi e pastori lucani avessero diritto di cittadinanza storica (un impegno grazie al quale io posso essere qui, ora, a scrivere) – nonostante tutto ciò l’incantamento del mondo e la fascinazione hanno continuato a giocare nella vita intima e quotidiana di donne e uomini del Mezzogiorno e di altre parti di Italia, d’Europa e del mondo quell’utile ruolo di protezione e mediazione che de Martino ha analizzato con tanta passione e intelligenza. La cifra intorno alla quale si è costruita, negli anni che dai ’60 del Novecento arrivano fino a noi, sembra essere stata connotata più dalla commistione che dalla separazione formale, etica e funzionale tra “religione” e “stato”, tra protezione e diritto, tra “lume della magia” e “luce

della razionalità” che guidava la passione politica e l’analisi scientifica della generazione di de Martino. Questo esito, forse in fondo previsto dallo stesso de Martino che ne *La fine del mondo* si preparava ad affrontare su un piano ontologico - esistenziale e non più direttamente politico - culturale l’analisi dei meccanismi di produzione della cultura e del legame sociale, è apparso comunque inatteso e a lungo non analizzabile per la tradizione storicista e marxista dell’umanesimo italiano. La rinuncia alle categorie analitiche dell’oggettivazione naturalistica della società ci appare oggi in qualche misura coerente con le esigenze di uno stato nazionale intimamente disemico (Herzfeld 1997), interessato a rappresentarsi e a farsi rappresentare formalmente integro, su un piano astratto e costituzionale, e a costruirsi in forme clientelari nell’intimità delle pratiche sociali e politiche. Mentre, per almeno due decenni la ricerca antropologica italiana avrebbe continuato, anche giustamente, ad interrogarsi sul ruolo, i significati e i valori protettivi di rituali e feste, e quindi su quella che, lucidamente, un decennio prima de Martino aveva definito la funzione di mediazione e di protezione di credenze magiche e religiose e di ideologie come la iettatura, auspicandosene esplicitamente e razionalisticamente la scomparsa dalla scena pubblica, la Democrazia Cristiana, occupato il cuore dello stato, lo (ri)modellava in quella forma strutturalmente clientelare che Gabriella Gribaudi, nel 1980, avrebbe finalmente studiato, in un volume non a

caso intitolato “Mediatori” e che, qualche anno dopo, Amalia Signorelli (1983) e Carlo Tullio-Altan (1986) avrebbero analizzato in termini pienamente antropologici. E che, d’altro canto, da tutt’altra prospettiva, un anno dopo la morte di de Martino, ma all’interno della tradizione oggettivante dell’antropologia sociale britannica, Jeremy Boissevain (1966) aveva colto in Sicilia mettendo in relazione pratiche sociali clientelari e ideologia religiosa del santo patrono. Un tempo ancora maggiore ha poi richiesto la possibilità di analizzare, da un punto di vista etnografico e antropologico, la dimensione civica e giurisdizionale, ossia la capacità di dare forma allo spazio sociale, civico e pubblico, rurale e urbano, e la particolari qualità temporali possedute, nella lunga durata storica, dai rituali collettivi cattolici, dalla governamentalità confessionale (Foucault 1978, Prospero 1996) e dall’articolarsi nel mondo della capacità *oikonomica* della teologia cristiana (Agamben 2009, Torre 1995). Dimensioni, queste, completamente occultate sia alla vista della tradizione antropologica italiana, che faceva fatica a recuperare, dopo la lezione demartiniana, sia sul piano teorico, sia soprattutto sul quello, intimamente connesso, delle pratiche di ricerca, la pregnanza delle oggettivazioni sociali rifiutate dallo storicismo, sia anche alla prospettiva sociologica alla Banfield, del tutto incapace di percepirne la complessità e le valenze politiche¹². Infine, mi

¹² Non posso affrontare in questa sede le implicazioni che la lettura appena proposta ha per

sembra restino ancora tutte da indagare quelle connotazioni magiche possedute dallo Stato stesso, intuite da de Martino sia nelle pagine conclusive di *Sud e magia*, sia anche in quelle, all'apparenza diverse, dedicate in, *Furore Simbolo Valore*, alla stregoneria nella Germania di Bonn. Connotazione simili sono indagate oramai in maniera sistematica ed etnografica da antropologi che lavorano in Stati e su Stati contemporanei. Penso ai lavori di Kapferer (1988) sullo Stato in Sri Lanka e in Australia, o a quelli dei Comaroff sulle esplosioni di stregoneria nell'Africa contemporanea (Comaroff e Comaroff 1993) e, soprattutto, al volume *The Magic of the State*, che Mike Taussig (1997) ha dedicato anni fa alle forme di rispecchiamento, compenetrazione e continuo, osmotico passaggio, mediato da rituali di possessione, tra potere dello Stato colombiano, rappresentato tra gli altri, dal simbolo efficace del *Libertador*, e

una riflessione sulle metodologie della ricerca. Avendo presente il nesso tra organizzazione di uno Stato nazionale (nelle sue esigenze governamentali interne e nelle sue espansioni coloniali esterne) ed elaborazione di modelli sistemici della società, si potrebbe facilmente – ad esempio attraverso Kaberry (1957) - mostrare come entrambi gli aspetti siano centrali nella messa a punto della metodologia etnografica malinowskiana. In maniera simmetrica, ci si potrebbe interrogare sui nessi tra quadri teorico-epistemologici demartiniani, metodologia della ricerca – attenta ad esempio ad esplorare in compresenza molteplici piani e dimensioni cronologiche e in questo profondamente diversa dall'apparente asincronia dichiarata nell'osservazione partecipante di impianto funzionalista (ma cfr. su questo almeno Fabian 1983) – e genealogie dello storicismo in relazione agli sviluppi dello stato nazionale italiano. Al di là di ogni eventuale valenza conoscitiva, portare la questione metodologica su questi piani (legandola cioè alla ricostruzione delle diverse genealogie intellettuali nelle quali i metodi si inscrivono: oltre a Signorelli 2015, cfr. ad esempio Pavanello 2013) mi pare l'unico serio antidoto al rischio di produrre facili – e per questo facilmente criticabili - comparazioni generalizzanti tra “semplici” concrete modalità di frequentazione conoscitiva del “terreno”.

forza magica dei terapeuti, operanti nello spazio ambiguo della Montagna attraverso un proprio pantheon “sincretico”, nel quale il *Libertador* è ovviamente incluso. Non so se questo libro dal linguaggio fluido come le pratiche osmotiche di compenetrazione e di trapassamento reciproco tra corpi magici e corpi dello Stato, in quell’altro mondo che è l’altra Europa, senza ormai alcun ancoramento etico, o valoriale sarebbe mai potuto piacere a de Martino. Temo di no. A noi però esso potrebbe forse essere utile, insieme alla passione e alla raffinata intelligenza che guidarono la ricerca del grande studioso dei mondi magici, per provare a comprendere un gesto, solo un gesto in apparenza, di un altro intellettuale napoletano, sicuramente meno grande, ma forse più noto al mondo nazionale-popolare della mia età.

5. The Magic of the State, ossia l’uochhie ro presidente

Giovanni Leone era nato a Napoli nel 1908, 27 giorni prima di de Martino e soli 25 prima di Lévi Strauss. Come Valletta, era un noto esponente del foro napoletano, nel quale per generazioni i suoi avi avevano esercitato la professione di avvocati (mentre quelli di de Martino erano ingegneri, tecnici dello stato per tre generazioni). Leone, ancora una volta come Valletta che divenne professore di *Istituzioni civili* a 25 anni, ma diversamente da quello a “ben” 27 anni, era

diventato Professore ordinario di Diritto e Procedura Penale, insegnando in varie Università (tra le quali, oltre a Bari, Napoli e Roma, anche Messina). Come de Martino, negli anni '30 fu iscritto al partito Fascista, ma diversamente da lui aderì nel 1944 alla Democrazia Cristiana. Fu tra i redattori della Carta Costituzionale (da una posizione rigidamente cattolica, conservatrice e anti-femminile). Eletto 9 volte senatore, fu più volte Presidente della Camera dei deputati e, tra il 1963 e il 1968, 2 volte Presidente del Consiglio dei Ministri, sia pure di governi cosiddetti “balneari”. Nel 1967, prima di assumere la carica di Primo Ministro era stato nominato Senatore a vita “per aver illustrato la patria per altissimi meriti nel campo scientifico e sociale”. Tra il 1971 e il 1978 Leone fu, come è noto, Presidente della Repubblica, eletto con il minor numero di consensi (518/996), ma dopo il maggior numero di scrutini (23). Oltre ad essere stato il più giovane tra i Presidenti della Repubblica (63 anni), fu anche il primo (e unico) a dimettersi prima della scadenza del mandato in seguito ad accuse di corruzione (legate alle presunte e mai dimostrate tangenti pagate dall'industria statunitense Lockheed per l'acquisto di aerei militari). Intorno alla sua persona, tra il 1977 e il 1978, si scatenò un'aspra campagna di stampa legata, oltre che alle molto probabilmente false accuse di corruzione, a tutta una serie di atteggiamenti familistici a lui imputati (tra cui favoreggiamenti nei confronti di un fratello e la “nomina” di fatto del figlio trentenne alla carica inesistente, ma

magicamente efficace, di “vicepresidente”). La fine del suo mandato si intrecciò con le drammatiche vicende del rapimento e dell’uccisione sacrificale di Aldo Moro, nelle quali, da Presidente della Repubblica, Leone non riuscì ad imporre al partito e alle altre forze politiche la sua linea di apertura ad una trattativa con le BR. Pur non essendo legato ad alcuna corrente della D.C. Leone, infine, fu sicuramente un protagonista del processo di istituzionalizzazione della mediazione clientelare che costituì la via italiana, meridionale e concreta attraverso la quale si realizzò l’ingresso nella modernità economica e politico-istituzionale del paese di grandi masse popolari. Se, come aveva amaramente presagito de Martino: “alla mente abbiamo già davanti il quadro di un umanesimo integrale, ma in noi e intorno a noi c’è l’insidia dell’angoscia e il bisogno del porto sicuro” (*La fine del mondo*, 198, p. 356), potremmo forse ironicamente leggere quella della D.C. di Leone, Colombo e Gava come una sorta di inconsapevole operazione magica, messa in atto semplicemente trasformando in “s” la “r” della parola “porto”. Insomma, a partire dalla manipolazione mediatrice e, nel suo caso sfortunatamente ambivalente, “del porto sicuro”, tutto sembra fare di Giovanni Leone un *key symbol* attraverso il quale provare a leggere dimensioni sedimentate del nostro stato nazionale. Tutto, incluso il gesto di protezione magica dagli auguri verbali di morte rivoltigli da un gruppo di studenti a Pisa, nel 1975:



Bibliografia

Agamben, G. (2009), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Angelini, P. (1977a), *Nota introduttiva*, in Angelini, P. (a cura di) "Dibattito sulla cultura delle classi subalterne", Roma, Savelli, pp. 7-46.

Angelini, P. (a cura di) (1977b) "Dibattito sulla cultura delle classi subalterne", Roma, Savelli.

Angelini, P. (2008), *Ernesto De Martino*. Roma, Carocci.

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

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

Charuty, G. (2009), *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, Éditions Parenthèse – MMSH.

Clemente, P. et al. (1985), *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma – Bari, Laterza.

Comaroff, Je, Comaroff, Jh. (Eds.) (1993) *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.

Crainz, G. (2016), *Storia della Repubblica. L'Italia dalla liberazione ad oggi*, Roma, Donzelli.

Croce, B. (1928), *Pagine sulla guerra*, Bari, Laterza.

Croce, B. (1949), *Nuove pagine sparse, II. Metodologia storiografica. Osservazioni su libri nuovi*, Napoli, Ricciardi.

Croce, B. (1966). *La storia come pensiero e come azione*. Bari, Laterza(I ed. 1938)

Dei, F., Simonicca, A. (1997), *‘Il fittizio lume della magia’: su De Martino e il relativismo antropologico*, in Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di) “Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero”, Napoli, Liguori, pp. 269-281.

De Martino, E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*. Bari, Laterza.

De Martino, E. (1961), *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.

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

De Martino, E. (1998), *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli (I ed. 1959).

De Martino, E. (2002), *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi (I ed. 1977).

De Martino, E. (2003), *Furore Simbolo Valore* (I ed. 1962), Milano, Il Saggiatore.

Fabian, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

Forgacs, D. (2014), *Italy's Margins: Social Exclusion and National Formation since 1861*, Cambridge, Cambridge University Press.

Forgacs, D., Lumley, R. (1996), *Italian Cultural Studies: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

Foucault, M. (1978), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli (ed. fr. 1976).

Galasso, G. (1969), *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore.

Gallini, C. (1997), *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, in Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di) "Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero", Napoli, Liguori, pp. 183-192.

Gallini, C. (a cura di) (2005), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Napoli, Liguori.

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

Gallini, C., Massenzio, M. (2002), *Introduzione*, in De Martino, E. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, pp. VII-XXVI.

Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.

Gribaudo, G. (1980) *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Gundle, S. (1995), *I comunisti italiani tra Hollywood e Mosca. La sfida della cultura di massa*, Firenze, Giunti.

Handler, R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.

Herzfeld, M. (1982), *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin, University of Texas Press.

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

Holmes, D. (2000) *Integral Europe: fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press.

Kaberry, P. (1957) *Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views*, in Firth, R. (ed.) "Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski", Routledge & Kegan Paul, London, pp. 93-118.

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

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

Massenzio, M. 2005. *La religione Cristiana vista da Ernesto De Martino*, in Gallini, C. e Massenzio, M. (a cura di) “Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero”, Napoli, Liguori, pp. 131- 153.

Palumbo, B. s.d. *‘I do not know if you know ... ‘: uno sguardo impegnato sull’antropologia socio/culturale in Italia, oggi*, manoscritto.

Pasquinelli, C. (1977), *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze, La Nuova Italia.

Pavanello, M. (2013), *Il tarantismo osservato. Ricerca sul terreno e teoria in Ernesto de Martino*, La Ricerca Folklorica, 67-68, pp. 21-34.

Pizza, G. (2015), *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci.

Prosperi, A. (1996), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi.

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

Rauty, R. (1976) (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti.

Severi, C. (1999), *Une pensée inachevée. L’utopie anthropologique de Ernesto De Martino*, Gradhiva, 26, pp. 1-7.

Shryock, A. (2004), *Off Stage/On Display. Intimacy and Ethnography in the Age*

of Public Culture, Stanford, Stanford University Press.

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

Signorelli, A. (1997), *Presenze individuali e presenze collettive*, in Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di) "Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero", Napoli, Liguori, pp.

Signorelli, A. (2015), *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma, L'Asino d'oro.

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

Torre, A. (1995), *Il consumo di devozioni*, Venezia, Marsilio.

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