

## De Martino e la letteratura

Annalisa Pagliuso

([stalker81@libero.it](mailto:stalker81@libero.it))

DOI: <https://doi.org/10.58015/2036-2293/620>

---

Paolo Desogus, Riccardo Gasperina Geroni e Gian Luca Picconi (a cura di), *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, Roma, Carocci, 2021, pp. 286, € 28

La figura di Ernesto de Martino è al centro di questo bel volume di saggi, curato da Paolo Desogus, Riccardo Gasperina Geroni e Gian Luca Picconi, studiosi di letteratura attenti a indicarci proposte di analisi multidisciplinari e innovative, sempre in una rigorosa prospettiva storicizzante. In occasione di quella che sembra una recente riscoperta e un rinnovato interesse per l'apertura su campi d'indagine adiacenti a quello di stretta pertinenza del grande antropologo napoletano – nonostante il riconoscimento del valore di questo autore e la dirompenza del portato epistemologico dei suoi lavori non siano mai venuti meno – sollecitata da una puntuale riproposta, da parte della casa editrice Einaudi, delle sue opere più importanti, fino alla recentissima (2022) ristampa di *Il mondo magico*, l'iniziativa di dedicare un volume all'esplorazione di quelle che sono state le connessioni e gli stimoli che l'autore ha attinto dal deposito insondabile della letteratura incontra il favore del pubblico e va a colmare un vuoto importante della letteratura scientifica esistente.

Rilevarne l'approssimarsi a un margine, e una tendenza dello studioso a collocarsi in posizione eccentrica rispetto alla partizione allora canonica della tassonomia scientifica e al profilo maggiore della letteratura critica e storiografica, vanno di pari passo, evidentemente, con l'attenzione riportata dall'autore stesso verso la subalternità e gli aspetti insoliti e 'rimossi' della coscienza collettiva, più in generale in linea con un'ala meno ortodossa e più laterale della cultura marxista italiana, che contava all'attivo pensatori altrettanto 'emarginati' e ostracizzati, quali Gramsci e Fortini. Del primo, de Martino accoglie senz'altro l'inclusività dello sguardo e la disponibilità a occuparsi di casi di studio tradizionalmente tenuti fuori dal dominio dell'indagine scientifica, spesso invece rivelatori di prospettive, e con esse di realtà e posizioni, forzatamente subordinate se non addirittura ignorate dalla cultura ufficiale; mentre, come Fortini, de Martino aborrisce la «feticizzazione delle partizioni specialistiche del sapere» (Desogus, Gasperina Geroni, Picconi 2021: 9), memore e portavoce di una cultura globale, nella quale le componenti teoriche 'forti' – e persino antitetiche, come avviene nella sintesi dialettica dell'idealismo della formazione con discipline decisamente più pragmatiche e sperimentali, quali la psicanalisi e il marxismo – si saldano e compensano, verificate continuamente nella pratica etnografica. A tale scopo l'antropologo ha avviato fin dai suoi primi lavori un fitto e proficuo dialogo tra le discipline, in particolare servendosi della letteratura e degli autori, e ancora

più spesso sollecitando, in questi, reazioni e contaminazioni significative, suggerendo anche inconsapevolmente la verifica di nuovi percorsi d'indagine.

Così la prima parte del volume, dedicata alle *Fonti*, si apre con un contributo importante di Paolo Zublena, che soffermandosi sulla presenza distintiva, nella scrittura demartiniana, di «sequenze o sintagmi inediti» (Desogus 2021: 15) atte a coniare «unità di analisi» (*ibidem*) specifiche, recupera i riferimenti culturali da cui l'autore le discende o mutua, in particolare per il caso suggestivo ed eclettico della formula quasi ossimorica di «Cristo magico». Il mago, figura che il sintagma succitato descrive, riguadagna pulsioni e situazioni distruttive a un processo soteriologico collettivo, proponendo sé stesso come strumento di catarsi comunitaria. Questo «consegue sul rischio una vittoria» (*ivi*: 17), come il Cristo che ha vinto la morte offrendosi alla morte stessa, divenendo in tal modo «eroe della presenza» come sigla un'altra significativa *iunctura* demartiniana. Non sfuggirà al lettore l'ambiguità manifesta della sua funzione, cui pertiene la proprietà specifica della contraddizione come dinamica propulsiva e risolutiva dei conflitti (alla maniera già fortiniana, e Fortini è infatti una delle voci che vengono prese in considerazione, più avanti, da Andrea Agliozzo). Analogamente la magia è concepita come «sistema di compensi», come avallo da parte del gruppo e sua concessione di un mandato, allo stesso modo in cui l'istituto metrico veniva sussunto, da Fortini, in un più ampio sistema di codificazioni retoriche e formali volte a ricomprendere l'eterogenea fenomenologia del reale in un novero circoscritto, ricorsivo di casi noti. Attraverso la lettura de *Il mondo magico*, opera del 1948, confermato dai carteggi e dalla corrispondenza del suo autore, Zublena ricostruisce una documentata genealogia che attesta la derivazione degli studi demartiniani sullo sciamanismo dalle suggestioni ricavate leggendo l'antropologo russo Sergej Michajlovič Širokogoroff. Più avanti (nel 1953) il primitivo e l'arcaico come preistoria del mondo sono assimilati alle pulsioni irrazionali e inconsce dell'uomo – il contributo di Zublena si chiude con questa clausola sentenziosa: «eroe della presenza che aveva trovato [...] nella preistoria di una civiltà ora sull'orlo del crollo, ma anche nelle zone arcaiche della sua tormentata coscienza» (*ivi*: 17) –, entrambi precedenti all'azione ordinatrice e tassonomica di una *ratio* storicizzante. Zublena fa notare come l'uso del verbo «sciamanizzare» – probabile calco dallo «shamanize» usato da Širokogoroff – muti da un'accezione neutrale e non connotata all'interno de *Il mondo magico*, a una assolutamente negativa nella funzione di predicato attribuito a Hitler. Così gli istituti culturali afferenti al sacro emergono come tentativi estremi e subalterni di riscatto, come riaffermazione di una presenza effettiva attraverso un'identità 'aumentata' e manipolata. Allo stesso modo de Martino rivedrà le sue posizioni circa la possibilità di uno storicismo 'negativo', che avrebbe consentito di scrivere una storia della magia e del magico, assecondando un allineamento alle posizioni conservative dei maestri 'accademici' Benedetto Croce e Adolfo Omodeo. Di quest'ultimo, in particolare, de Martino aveva denunciato convintamente la limitatezza dello storicismo, che appunto escludeva dall'indagine storiografica il 'presunto negativo' (*ivi*: 23). Il sincretismo religioso e culturale, perfettamente condensato nella formula di «Cristo magico», discende direttamente dalla poliedricità della formazione demartiniana, profondamente influenzata anche da posizioni più eccentriche, in particolar modo quelle irrazionalistiche e misticheggianti di Vittorio Macchioro, futuro suocero dell'antropologo, che, contrariamente a Omodeo, rivendicava le

origini ellenistiche e orfiche del cristianesimo paolino. Dal cozzo inevitabile di tali ordinamenti proviene anche una sorta di rimosso, o quantomeno represso, del *background* demartiniano, che spesso, come rivela Zublena, ritratta, ridefinisce e sparglia gli elementi in gioco. La *recherche* genealogica prosegue suggerendo persino una suggestione, che potrebbe confermare un'adesione persistente da parte di de Martino all'egemonia crociana, e che Zublena si affretta a ridefinire come mera possibilità non ancora dimostrata, più che un'ipotesi di lavoro effettiva. L'unica occorrenza del sintagma in questione riscontrabile nella letteratura antecedente al 1946, lo studioso lo trova nel commento di Karl Vossler alla *Commedia* di Dante, una lettura che giudica improbabile per de Martino. Meno peregrina si prospetta invece un'indicazione intertestuale più strettamente letteraria e tematica, che vede nel *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi una sorta di *pendant* narrativo dei primi studi demartiniani, e che troviamo poi ripresa e sviluppata nel saggio di Fabio Moliterni.

Qui lo studioso rintraccia, nonostante i procurati silenzi demartiniani e la precisa volontà di un depistaggio dall'individuazione di paradigmi di riferimento, mutue sollecitazioni operative già dalla metà degli anni Quaranta, a seguito della pubblicazione del *Cristo* leviano e del successivo «saggio filosofico» *Paura della libertà*. Ciò che accomuna i due «libri dell'anno zero» – il *Cristo* e *Il mondo magico*, tra i quali correvano solo tre anni di distanza dalle rispettive pubblicazioni – sarebbe un comune tentativo di indagine del sacro e dell'arcaico, condotta sulla base di una riconsiderazione critica della storia, che tuttavia conduce poi i due autori su linee progressivamente divergenti. In particolare l'antropologo criticava la tendenza irrazionalistica che animava l'interesse per l'arcaico di molti intellettuali moderni e che anche in Levi rischiava di far deragliare la teoria verso una discutibile e ingenua «poetica del mito» (*ivi*: 31). La correlazione intravista tra arcaicità e oscurità del primitivo e insondabilità della profondità dell'inconscio si offrivano come casi paralleli a un tentativo di recupero del senso attraverso l'«esaltazione mitopoietica del momento primigenio [...] per una rinascita soggettiva e comunitaria» (*ivi*: 33). Il valore conoscitivo e ricostituente attribuito all'arte «transitana non senza contraddizioni nelle modalità narrative» (*ibidem*) miste dell'opera leviana, in ottemperanza a un principio di non contraddizione che per Levi è fondativo del sacro e si traduce in un cronotopo dell'immobilità che è esattamente opposto alla dialettica storico-materialistica che invece agita l'antropologia demartiniana.

Ancora nell'ottica di un parallelismo soggiacente alle evoluzioni sociali e a quelle individuali, la più recente direzione di ricerca di de Martino sarà quella legata al concetto di «apocalisse culturale», nella sua duplice possibilità di fine di una civiltà e di crisi radicale del singolo. Come evidenzia Roberto Dainotto, se la funzione apocalittica è quella che marca un passaggio doloroso da un mondo ormai vecchio e in crisi a uno rinnovato a venire, ridefinendo un assetto valoriale che reintegra l'individuo nella comunità, diversamente si pone la specifica «apocalisse psicopatologica», che, non risolvendosi in tale ristrutturazione relazionale, sancisce il naufragio del singolo in una crisi radicale e senza soluzione, in cui i fenomeni morbosi cui faceva riferimento Gramsci rappresentano proprio il permanere di quell'interregno in cui il vecchio muore e il nuovo non può nascere. L'arte, che in occidente all'epoca dell'industria culturale aveva ereditato quella funzione di istituto sociale che garantiva il riscatto della presenza alienata, rischiava di diventare sublimazione dello spirito di rivalsa che resisteva concretamente solo nel mondo coloniale, come testimoniava l'importante libro

di Frantz Fanon, *I dannati della terra*, recensito da de Martino nel 1962. La questione urgente, quindi, diventava per l'etnologo individuare quale fosse lo scopo ultimo della letteratura contemporanea in occidente e se essa potesse avere ancora quel valore di denuncia e di liberazione effettiva dei popoli.

Nella sezione dedicata ai *confronti*, si lascia spazio all'individuazione di reali e possibili interazioni tra il pensiero demartiniano e l'opera dei maggiori scrittori e poeti del Novecento italiano, soprattutto in considerazione del fatto che la letteratura diventa campo d'indagine in quanto essa stessa strumento e istituto sociale «in grado [...] di far virare le esperienze apocalittiche verso una possibile "reintegrazione in un progetto comunitario di esserci-nel-mondo"» (*ivi*: 126). Così Riccardo Gasperina Geroni riconosce, nel nodo-contrapposizione tra de Martino e Cesare Pavese, una diversità di intenti nell'indagine etnologica sul mito e sulle società primitive, sostanzialmente riconducibile a un diverso grado di implicazione riconosciuta alla storia e, di conseguenza, anche una declinazione differente delle componenti irrazionalistiche coinvolte. La co-gestione della collana viola einaudiana vede i due studiosi in conflitto proprio in relazione a un coinvolgimento di discipline e metodi spesso inconciliabili nell'approccio alla materia trattata. De Martino «desidera estromettere la componente più propriamente psicoanalitico-irrazionale» (*ivi*: 71) dagli studi antropologici, laddove Pavese indugiava in un recupero suggestivo, per esempio, della rilettura freudiana di un classico come *Il ramo d'oro*, che utilizzava l'ampia casistica censita da Frazer nell'ambito delle società primitive come modello per lo studio della mente e delle psicopatologie. Come fa notare Fabio Dei (Dei 1998), sembra che l'interesse di Pavese non risieda nel contestualizzare un certo rituale nel suo specifico contesto sociale ma nel riconoscere analogie e similitudini tra simbolismo del rito e contenuti psicologici, quasi in una rifondazione dell'antropologia stessa in una prospettiva pre-storica. Analogamente il mito è concepito come una forma di conoscenza pre-narrativa, a contatto diretto con l'irrazionale e con ciò che sta al di qua della razionalità, resistente alle categorie di analisi storicistica. Gramscianamente, de Martino rifiuta tale metodo, che vede come diretta conseguenza della crisi della società borghese, e nega che il mito possa essere interpretato come struttura soggiacente alla realtà. Al contrario, egli nel *Mondo magico* «cerca di comprendere la storicità del magismo» (Desogus 2021: 79), vedendolo come strumento di riaffermazione della presenza – che è sempre storicamente determinata – da parte dell'individuo, nonostante arrivi poi a sconfessare le categorie crociane negando ad esse la presunta trascendenza. È qui che il pensiero dei due autori si riavvicina, pur fermandosi, nel caso di Pavese, all'ipostatizzazione della crisi come origine dell'essere, in un processo fondamentalmente a-dialettico e pre-scientifico che invece de Martino ricompleta, integrandovi il momento storico e storicizzante come elemento necessario e irrinunciabile. La «modesta viola sulla tomba» cui allude l'antropologo in riferimento all'amicizia che lo legava al collega ormai morto da tempo, potrebbe simbolicamente rappresentare un *lapsus*, magari consapevole ma non per questo meno significativo, con richiamo proprio al colore della collana editoriale che aveva per lungo tempo congiunto le sorti e gli sforzi dei due autori.

Sulla scorta della nozione gramsciana di «folklore progressivo», Marco Gatto fa luce sulla presunta polemica tra de Martino e Rocco Scotellaro a proposito della questione dell'autorialità dei canti popolari. Dopo aver glissato sulla specificazione del coinvolgimento del poeta nella creazione

della “Canzone della Rabata”, se non altro in nome di una presunta autorialità collettiva che è «espressione di una soggettività che mai si fissa e che resta sempre indistinta cifra di una non definita coralità» (*ivi*: 86), de Martino sembrerebbe mutare intenzione, indicando invece esplicitamente il nome di Scotellaro nella produzione di «un testo “individuale collettivizzato”» (*ivi*: 90). Nonostante sia stato lo stesso Scotellaro, in una lettera indirizzata a Pietro Ingrao, a riferire di un effettivo diverbio con l’etnologo, qui Gatto smorza i toni e non concorda nemmeno con Cirese, quando questi giudica contraddittorio la rettifica che de Martino attua scegliendo di rendere noto il nome dello scrittore lucano come autore del brano popolare. Nell’insistere sulla propria responsabilità autoriale, Scotellaro sembra voler sottolineare il ruolo importante della mediazione elaborativa da egli messa in atto, in nome della quale soltanto avrebbe senso distinguere un preciso ruolo dell’intellettuale come rappresentate di una classe culturalmente privilegiata. La mediazione avverrebbe quindi come dialettica tra ceti egemonici e ceti subalterni, nella prospettiva di un prudente evitamento sia di un’accondiscendenza aprioristica e paternalistica da parte dell’intellettuale verso le masse popolari, sia di una mimetizzazione livellante nei confronti delle reciproche differenze identitarie di classe. Anche in relazione alla posizione assunta nei confronti dell’uso del dialetto come unico autentico strumento di espressione della cultura popolare la posizione di de Martino si definisce per allineamento all’eredità gramsciana e per opposizione alle derive populistiche e folkloristiche a cui erano andate facilmente incontro letture banalizzanti dell’opera del pensatore sardo. Per de Martino si conferma quella funzione di *mediazione* condotta in questo caso dal vernacolo, allo stesso modo in cui la conduceva l’espressività popolare nelle forme di una «dinamica co-autorialità» (*ivi*: 93) che trascendeva le forme minori di individualità creatrice. Tale movimento, in verità livellante e forse eccessivamente semplificatorio, rivelava la matrice idealistica e crociana di certe categorie demartiniane ancora ingenua e, di fatto, nella loro attribuzione di un determinismo psicologico che vedeva nelle produzioni popolari «“sentimenti semplici in corrispondenti semplici forme”» (*ibidem*), più irrazionali di quanto l’antropologo stesso non ammettesse. A conti fatti, la scelta tarda – si è nel 1962 quando l’autore pubblica *Furore simbolo valore* – di specificare il nome del poeta come collaboratore alla stesura della canzone corrisponderebbe, secondo Gatto, a un disallineamento dell’antropologo da certe posizioni radicalizzate e, specialmente, dalla possibilità dell’autodeterminazione politica del mondo contadino, cara ai socialisti.

Quello delle implicazioni della scelta del dialetto come lingua di espressione letteraria è certamente uno dei nodi intorno ai quali maggiormente reagiscono posizioni anche talvolta non troppo lontane di intellettuali gravitanti intorno all’officina dell’etnologo campano. Così Paolo Desogus fa interagire i profili di quest’ultimo e di Pasolini attraverso un serrato confronto volto a metterne in risalto affinità e disallineamenti rispettivi. Nonostante nel *corpus* demartiniano, all’altezza degli anni Cinquanta, non vi sia un riferimento esplicito a Pasolini – pure più tardi proposto come collaboratore nel progetto di un’antologia di canti popolari –, nella produzione di quest’ultimo appaiono evidenti le tracce di uno sguardo attento all’operato dell’intellettuale napoletano, partendo dagli studi sulla poesia popolare e finendo a *Petrolio*, dove esterna apertamente la sua predilezione per i «bellissimi libri» (Pasolini 2022: 134) dell’autore. Nonostante tale espressa manifestazione di stima, Pasolini rimane estraneo alla «linea scientifica e politica del

folklore progressivo» (Desogus 2021: 98) che de Martino invece praticava, prendendo le distanze da «la mania di considerare i *dialetti come abissi di potenza espressiva*» (ivi: 97), alla maniera pasoliniana. L'ingenuità di una simile credenza tradiva un'ideologia retriva cui il friulano rimaneva legato, e che costituiva uno tra i principali capi d'accusa a lui imputati da un teorico invece rigorosissimo quale era Fortini. In una fase precedente, secondo Desogus, a una lettura più distesa e approfondita dei *Quaderni* gramsciani, Pasolini avrebbe manifestato una «scarsa propensione [...] a considerare i documenti poetici popolari come portatori di un possibile punto di vista progressivo» (ivi: 99), disallineandosi in tal senso dalla linea d'indagine demartiniana. Solo successivamente, nella metà dei Cinquanta, Pasolini parteciperà al nuovo clima di rinnovata fiducia nell'ideologia e nella militanza, guardando «alla produzione letteraria come al luogo in cui rinvenire i tratti che prefigurano la società avvenire» (ivi: 102) ma, come sostiene ancora Desogus, in maniera slegata dai percorsi di de Martino. Non prenderà parte, infatti, al progetto einaudiano di un'antologia di canti popolari che avrebbe dovuto essere coordinato dall'etnologo napoletano e che invece sarà abbandonato, per pubblicare, nel 1954, il suo *Canzoniere italiano*. È a questa altezza cronologica che Desogus individua il massimo allontanamento tra i due, con il rinvenimento di una vena polemica malcelata dal friulano, che allo sbilanciamento metodologico verso un criterio troppo marcatamente connotato in senso sociologico invece che critico-stilistico rimproverato a de Martino, contrapponeva il rigore degli studi di Eugenio Cirese in Molise. Istituito questo confronto, Pasolini portava la critica su un versante dichiaratamente ideologico, rivolgendosi all'altro accusa di disallineamento dall'ortodossia marxista da cui peraltro lui stesso non era immune. Desogus – e sta qui il valore aggiunto di questa analisi critico-metodologica del *modus operandi* pasoliniano – individua in questo momento di estrema divaricazione teorico-critica tra i due autori il clic – per rifarci al lessico specifico della critica stilistica – che permette al poeta di Casarsa la torsione e lo scatto in avanti, facendo «della polemica l'occasione per un'acquisizione [...] del punto di vista dell'avversario» (ivi: 106). Infatti egli riesce, attraverso un'interrogazione sulla natura sociale del mezzo espressivo poetico popolare, a guadagnare all'analisi linguistico-stilistica, da lui tradizionalmente praticata, la prospettiva sociologica che de Martino seguiva, avendola ricavata dalla lettura di Gramsci. Così da proporre, ibridando la nozione di bilinguismo con la dialettica tra classe egemonica e classe subalterna, la nuova categoria di «bi-stilismo sociologico».

Più avanti Angela Borghese cerca di dimostrare, attraverso la lettura dei romanzi di Elsa Morante e un esame documentario dei testi della sua biblioteca più frequentati e scorsi, come l'attitudine e la curiosità etnoantropologica della scrittrice non siano da leggersi deterministicamente come l'effetto di una suggestione demartiniana. Nonostante la conoscenza e persino la frequentazione avuta con l'autore – in ambiente Einaudi e nel giro di «Nuovi Argomenti», rivista fondata dal marito Alberto Moravia insieme a Alberto Carocci – sembrerebbe infatti che i percorsi morantiani seguano piuttosto personali evoluzioni, indugiano in riflessioni e scegliendo soluzioni di tipo diverso. In particolare nell'universo narrativo della scrittrice mancherebbe l'approdo finale al riscatto, da de Martino inserito in una dialettica necessaria alla risoluzione della crisi della presenza. Né è accettabile, per la studiosa, che tale esito vada visto metaforicamente nelle soluzioni retoriche adottate dalla scrittrice; piuttosto quest'ultima condivideva la sua propensione

allo sguardo etnografico con amici come Pasolini (specie per quanto riguardava la produttività della dialettica tra sacro e “barbarico”) e Carlo Levi (col quale subiva la fascinazione per un primitivismo edenico) e si mostrava ben più sollecita nel ricercare informazioni e nell'accogliere suggestioni provenienti dalla lettura dello storico delle religioni Mircea Eliade, per il quale l'intensità delle note di lettura a margine dei testi dimostra una frequentazione più che occasionale. Addirittura Borghesi parla di vera e propria «funzione Eliade», rinvenendo nel confronto con questo autore la maturazione e condivisione, per esempio, di una visione della storia per certi aspetti antipodica rispetto a quella di de Martino. Laddove quest'ultimo, nel solco dell'idealismo crociano, aveva maturato l'imprescindibilità della presa di coscienza storica, in Eliade e Morante la visione risulta più complessa e insondabile, arricchendosi di componenti mistiche e irrazionalistiche per cui lo stesso de Martino poteva spingersi a scovarvi un'«aporia metodologica» senz'altro condannabile.

Andrea Agliozzo distribuisce gli interventi fortiniani ispirati a de Martino in una scansione ideale. Questa distingue un primo momento, focalizzato intorno al dibattito sul folklore, nel quale Fortini è impegnato a segnalare accuratamente il rischio, insito nell'assimilazione indifferenziata di realtà storico-sociali distinte nell'unica categoria di «mondo popolare subalterno», di una meccanica sovrapposizione di mondo subalterno e dimensione irrazionalistica; al quale segue la riflessione degli anni Sessanta, incentrata sull'esperienza della morte e sulla fine del mondo, a cui Fortini dedica le note al colloquio tra Cases e de Martino, poi pubblicato col titolo *Due interlocutori* in apertura a *Questioni di frontiera*. Tra le due fasi, Agliozzo individua un momento centrale e di passaggio, nel quale il critico utilizza gli studi demartiniani sul pianto rituale per sostanziare i suoi fondamentali studi sulla metrica, in particolare quello del 1957 dal titolo *Metrica e libertà*. L'istituto della metrica in particolare ha il valore, per Fortini, di una garanzia procedurale e identitaria, nella misura in cui assicura un ancoraggio alla realtà storica e sociale valida sia per la forma sia per la voce che la esprime. Come per il de Martino di *Morte e pianto rituale*, che individuava una funzione simile nel «costume di lamentare il morto», essa può assolvere a tale compito in virtù di una sua dimensione collettivamente condivisa, che assegna al suo sistema codificato di norme e riferimenti la precipuità del rito. Similmente Chiara Carpita, considerando l'esperienza della scomparsa del poeta Rocco Scotellaro cantata nel *Diario ottuso* da Amelia Rosselli, conferma la funzione sublimatrice e catartica della poesia, che permetterebbe la codifica del dolore secondo moduli letterari ripetuti, preservando l'individuo dalla crisi del cordoglio e dalla conseguente perdita di lucidità. L'equivalenza funzionale tra rito e poesia è dunque ribadita.

La terza parte del volume apre alle prospettive trasversali e interdisciplinari suggerite dall'opera demartiniana, a partire da un contributo di Gian Luca Picconi, che rinviene un'eccezionale proposta nel lavoro originalissimo di Gianni Celati. Partendo dal concetto di “archeologia” così come formulato da Enzo Melandri e declinato secondo precisi intenti gnoseologici da un gruppo di autori – tra i quali, oltre allo stesso Celati, vi era pure Calvino – e insistendo sul valore destoricizzante del linguaggio letterario, in precisa analogia con quanto avveniva nelle forme di ripetizione mitico-religiose indagate dall'etnologia, Celati ripropone l'attualità di de Martino, configurandola alla stregua di una rifunzionalizzazione della tradizione. Se il cronotopo del racconto finzionale di *Fata Morgana* è appunto immaginario, affatto realistico e

concreto è invece quello relativo al momento metanarrativo, dall'autore consapevolmente esplicitato, «con un effetto voluto di incorniciamento» (*ivi*: 177) e un contrasto stridente tra i due piani narrativi. È ancora in riferimento alle implicazioni con la cornice che Picconi formula la sua ipotesi ermeneutica, proponendo di vedere in *Fata Morgana* la «realizzazione testuale della lezione di de Martino» (*ivi*: 179) ovvero la verifica della «consistenza ontologica del mondo» (*ibidem*) e, allo stesso tempo, quella del soggetto del giudizio sul mondo, il soggetto e il predicato, le cose descritte e il metodo con cui le si descrive. L'embricatura di soggetto e oggetto rappresenta la complementarità del sincrono e dell'asincrono del discorso, accordando alla narrazione stessa una funzione generativa del passato, in virtù di una ripetizione potenzialmente infinita degli elementi che la costituiscono, in una rinnovata temporalità che non è quella della storia evenemenziale e diacronica ma l'aspirazione a una invariante metastorica prodotta dalla coazione a ripetere. Così come la produzione di simboli costituisce una sorta di sublimazione della storicità del reale, e il rito ripropone un modulo convenzionale avulso dalla storia stessa, allo stesso modo la narrazione si serve della ripetizione per destorificarsi e assurgere a una sorta di intercambiabile universalità.

In un discorso più generale sull'interdisciplinarietà e il ricorso alla sinergia tra codici, prende spazio il saggio di Francesco de Cristofaro e Valentina Vetere che esamina la relazione intercorrente tra scrittura e dimensione iconica, sia fotografica sia pittorico-illustrativa. Partendo dall'efficace definizione di «signore del limite», attribuita a de Martino da Placido Cherchi<sup>1</sup>, si vanno a ricercare le specifiche modalità di attraversamento dei confini tra discipline messe in atto dall'antropologo per scongiurare «lo sguardo strabico dell'«etnocentrismo critico»» (Desogus 2021: 194) e per definire uno «specifico spazio epistemologico» (*ibidem*) adeguato all'oggetto indagato. Analizzando rilievi di tipo lessicale, che evidenziano una progressiva apertura a tecnicismi settoriali e, più in generale, a elementi linguistici altroripetto all'iniziale ortodossia storicistica ed «europeista» che quasi imponeva l'aderenza a riferimenti il più possibile condivisi, gli autori passano poi a constatare la funzione unificante e concentrica della scrittura demartiniana, che fa quasi da *contrainte* alla tendenza centrifuga degli specialismi coinvolti. Si riflette qui una più ampia *querelle* che andava a segnalare la deriva epistemologica da una globalità di marca storicistica verso una frantumazione positivista complementare agli specialismi in essere. In particolare, nel vincolo biunivoco intercorrente tra immagini e scrittura, questione metodologica e semiotica centrale nei lavori dell'etnologo napoletano, che non di rado corredeva i suoi scritti di gallerie fotografiche e atlanti iconografici, è ravvisata una dialettica che non esaurisce le sue funzioni in un *telos* esclusivamente ecfrastrico e descrittivo. Se all'immagine viene riconosciuto il ruolo di stimolo visivo e di animazione provocatoria nei confronti dell'osservatore, in virtù di una sua incompletezza semiotica e apertura ermeneutica, tanto più è necessaria, quasi a sconfessarne l'autonoma funzione documentaria, la mediazione della parola scritta, atta a disciplinarne l'interpretazione all'interno di precisi confini predeterminati. Sorta di reportage fotografici, le immagini qui presentate partecipano a «un criterio di natura cinematografica» (*ivi*: 201) che conferisce loro un significato ulteriore in relazione al montaggio che le sequenzia.

---

<sup>1</sup> Il sintagma rappresenta anche il titolo dello studio dedicato dal critico a de Martino stesso. Cfr. Cherchi (1994).



Analogo carattere testimoniale possiedono alcuni documentari etnografici portati all'attenzione da Stefania Rimini, che legge il lavoro dei registi Cecilia Mangini e Gianfranco Mingozzi come direttamente debitore alla riflessione etnografica demartiniana, dalla quale essi traggono spunti e che assumono come sorta di canovaccio da cui ricavare sceneggiature e soggetto. In entrambi questi lavori Rimini evidenzia un tratto comune, che consiste nel ricorso all'accompagnamento di una voce fuori campo con funzione di commento e contrappunto alle immagini, affidato in ambedue i casi a poeti noti – e, aggiungerei, coinvolti anche altrimenti nell'industria cinematografica, Pasolini producendo e girando egli stesso pellicole famose, dai primi Sessanta in avanti, e Quasimodo recitando e sceneggiando. Tale soluzione, oltre a confermare il legame dello studioso con la letteratura e gli scrittori, ribadisce anche l'allontanamento consapevole dall'illusione neorealistica, perseguito, nel caso di Mangini, attraverso «l'ossimorica declinazione di spazi reali e movimenti artificiali» (Desogus 2021: 214) che sottolineano il valore della componente finzionale. Analoga sproporzione sussiste tra «la verità nuda dei luoghi e l'eco del rito» (*ibidem*), riproposto nella sua plasticità “aumentata” proprio dall'inserimento dell'ulteriore piano diegetico rappresentato dalla voce. L'effetto è quello di amplificazione della spettacolarizzazione del rito, progressivamente esteso dalla comunità direttamente partecipante al pubblico che assiste allo svolgersi delle scene del film, con inevitabile complicazione del grado di finzionalità. Se infatti una componente teatrale e performativa è implicata e consustanziale all'origine stessa del rito, è pur vero che la sua restituzione attraverso il *medium* cinematografico determina inevitabilmente un'alterazione dell'autenticità e una sorta di rinforzo di secondo grado dei suoi significati. Emerge con evidenza come la parola, sia essa pronunciata o scritta, costituisca ancora un necessario contraltare dell'immagine, fissa o mobile, in un complicarsi dialettico che arricchisce di significati ulteriori il messaggio veicolato.

Il saggio che chiude il volume è un lungo contributo di Renato Nisticò, volto a ripercorrere le convergenze euristiche e disciplinari degli studi demoetnoantropologici con quelli di teoria letteraria, nonché a suggerire ulteriori punti di tangenza che potrebbero rivelarsi fecondi. Per superare il dramma provocato dalla «crisi della presenza», le società arcaiche ricorrevano all'uso di pratiche magiche volte a restaurare valori comunitari precedentemente messi in crisi da infrazioni di codici condivisi o violazioni di tabù. Tra individuo e realtà era istituita quindi una relazione metonimica che riproduceva un rapporto di causa-effetto ideale, conferendo alla natura un aspetto psichizzato in grado di interagire attivamente col soggetto, i cui confini identitari sono a loro volta ancora sfumati e confusi con gli oggetti circostanti. Nisticò pone in evidenza come tale interazione di «“onnipotenza del pensiero”» (*ivi*: 227) sia tipica della dimensione ludica cui attende il fanciullo oppure, come dirà più avanti, della funzione creatrice dell'arte (non considerata, dunque, nella sua operazione banalmente finzionale). Analogamente, la crisi della presenza si rivela come crisi dei ruoli in atto in quel particolare gioco di ruolo che è l'istituto letterario, ovvero nell'assunzione da parte dell'operatore della funzione di lettore o in quella, complementare, di autore; e si manifesta in tutto un corredo di figure retoriche che riproducono l'abilità manipolatoria dell'uomo sulla realtà, di cui il linguaggio si fa sublimazione. Stante l'analogia tra ritualità magica e ritualità ludico-linguistica – o più genericamente creatrice –, la letteratura si ridefinisce come raffinazione simbolica

delle pratiche magiche, istituto cui è conferita una preventiva funzione tutelante dell'integrità della presenza e dell'igiene mentale. La sua ritualità precipua risulta, per Nisticò, defunzionalizzata, ovvero svincolata da preoccupazioni immanenti e definibile solo pragmaticamente per il suo valore d'uso, che è sempre un uso sociale e partecipato in una prospettiva comunitaria.

Chiudiamo la rassegna senza tralasciare, seppur solo di passaggio, «l'unico caso della nostra letteratura in cui le idee di de Martino [...] vengono rielaborate e vissute in prima persona da qualcuno che di mestiere non fa l'antropologo» (*ivi*: 193), ovvero il caso di Angelo Morino, autore di un diario di viaggio in Puglia, Rosso Taranta, scritto sulla filigrana di *La terra del rimorso*, di cui ci parla Marco Antonio Bazzocchi nel suo articolo, e rinviando alla consultazione del volume per approfondire anche gli ulteriori contributi qui non ripercorsi (Roberto Dainotto su de Martino e Proust, Alessandra Grandelis su de Martino e Moravia, Antonio Fanelli su umanesimo etnografico e radiofonia).

### **Bibliografia**

- Cherchi P., *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto de Martino*, Napoli, Liguori, 1994.
- Dei F., *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo, 1998.
- Desogus P., Gasperina Geroni R., e Picconi G. L. (a cura di), *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, Roma, Carocci, 2021, p. 9.
- Pasolini P.P., *Petrolino*, a cura di S. De Laude, con una nota filologica di A. Roncaglia, Milano, Mondadori, 2022, p. 134.