

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"

***Il dibattito sul folklore  
e lo studio della cultura popolare***

a cura di Gino Satta

dispensa del corso di  
***Storia delle tradizioni popolari***  
L 12 (cod. 008915)  
a. a. 2018/2019

- GALLINI, Clara. *Un filone specifico di studi nell'antropologia culturale italiana*, in "nostos" n° 3 2018: 183-207.
- SATTA, Gino. *L'antropologia italiana e la scoperta della cultura dei contadini meridionali*, vers. it. di *La antropología italiana y el descubrimiento de la cultura de los campesinos meridionales*, in B. Cristóbal Gómez e S. Misiani (editori), *Construyendo la nación: reforma agraria y modernización rural en la Italia del s. XX*, Sociedad Española de Historia Agraria, Zaragoza 2017: 305-333.
- FABRE, Daniel. *Carlo Levi nel paese del tempo*, in G. CHARUTY (a cura di), *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli 1995: 17-45.

## UN FILONE SPECIFICO DI STUDI NELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE ITALIANA

Non intendiamo qui ripercorrere la storia degli studi demo-etno-antropologici italiani, che è complessa e caratterizzata da un intrecciarsi di varie metodologie. Vogliamo limitare il campo all'analisi di un unico complesso, relativamente unitario, di metodi e di ricerche. Cercheremo infatti di cercare di individuare se all'interno della nostra eterogenea tradizione di studi esista una qualche sorta di specificità, che possa essere utilmente utilizzata per un ulteriore avanzamento della disciplina<sup>1</sup>.

Questa specificità esiste, ed è individuabile entro un preciso filone di ricerca, a mio avviso estremamente propositivo, fortemente radicato nella nostra realtà sociale e culturale ed anche, sotto certi aspetti, innovativo rispetto alle tendenze di un contesto internazionale, che talvolta è giunto anche dopo di noi (e spesso ignorandoci)

---

<sup>1</sup> Tra i contributi più recenti: M. Squillacciotti, *Per una storia dell'antropologia culturale italiana* (bibliografia), in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Stampatori Ed., 1975; B. Bernardi, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, VI edizione, Milano, Angeli, 1978; *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, (2 voll. di interventi a carattere storico e teorico), Milano, Angeli, 1980.

ad affrontare problematiche affini. Detto in breve ed in prima approssimazione, è un filone di ricerca che privilegia lo studio delle dinamiche culturali nel quadro di un'ottica di classe, che tiene conto dell'esistenza di dislivelli di potere materiale e culturale – e che rivolge particolare interesse allo studio delle espressioni culturali delle classi subalterne. Come ho detto, questo filone non esaurisce certo il complesso quadro della nostra produzione antropologica, specie di quest'ultimo decennio. Ma ha indubbiamente segnato il risveglio – sorta di nuova nascita – dell'antropologia italiana nel primo dopoguerra, e negli anni seguenti si è vigorosamente affermato non nel senso della creazione di una “scuola” specifica, ma in quello più reale di una proposta cui diversi settori della nostra cultura avrebbero fatto riferimento. Ed è di esso che soprattutto parlerò in questa relazione.

Le origini culturali di questo indirizzo di studi sono riconducibili a una nostra specifica tradizione politica, più che ad imprevisti dalle antropologie di altre nazioni. In particolare, il problema delle dinamiche culturali, dei dislivelli di classe e dei rapporti città-campagna è del tutto indipendente (ed anche politicamente meno revisionista) dai discorsi di un Redfield. Il riferimento primario è invece ad Antonio Gramsci, il nostro grande pensatore ed uomo politico, la cui importanza nella storia del marxismo comincia da qualche anno ad essere riconosciuta anche all'estero. Tempestivamente Gramsci si pose il problema dei rapporti tra cultura dominante e cultura subalterna, nel quadro di una visione politica che assegnava un ruolo di non secondaria importanza agli intellettuali e al problema della coscienza di classe. Quella parte dei nostri studi che ripensò in chiave antropologica il pensiero gramsciano si trovò quindi da subito – e, va riconosciuto, in notevole anticipo rispetto a quanto sarebbe più tardi avvenuto in Francia o in Inghilterra e infine negli Stati Uniti – ad affrontare il problema dei rapporti tra antropologia e marxismo.

Sono costretta qui ad accennare in breve a quanto richiederebbe una analisi ben più approfondita: la questione delle origini (che fu politica e filosofica, nel quadro dei grandi movimenti sociali che si verificarono in Italia nel dopoguerra) di questo nostro specifico filone di studi antropologici, e la questione, dibattutissima ed ancora aperta, di che cosa si debba intendere per marxismo e per antropologia: se si debba riconoscere a ciascun campo una sua autonomia di metodo o se entrambi debbano essere ricondotti a un'ipotesi di lettura globalistica del fatto sociale, che finalmente riassume in sé le diversità dei due approcci. Quanto mi importa qui sottolineare è la ricchezza propositiva di tutta questa problematica, che caratterizza ormai un trentennio di storia di una parte dei nostri studi antropologici, e che proprio in virtù di una sua aspirazione ad agganciarsi a una realtà pratica e attuale, è stata in grado di suscitare dibattiti e interessi anche al di fuori del ristretto campo degli studi specialistici.

Per capire origine e forma di questo filone di studi bisognerebbe anche ripercorrere criticamente l'evolversi delle nostre scienze umane, a partire dall'epoca positivista fino agli anni tra le due guerre. A parte un'importante eccezione – il manuale di Cirese sulla storia dei nostri studi di folclore – è questo un lavoro che comincia ad essere fatto solo in questi ultimissimi anni, segnati anche da un generale affacciarsi della necessità di un ripensamento delle origini storiche della nostra cultura. Rimando a questi lavori chi desideri una maggiore informazione su argomenti, che peraltro non sono ancora giunti a un completo livello di sistematizzazione.

Come indicazione molto approssimativa, dirò che tra le due guerre i settori di studi da noi maggiormente coltivati furono due: il folclore – con attenzione prevalente, anche se non esclusiva, allo studio della letteratura e della poesia popolare – e l'etnologia – con stretti agganci all'antropologia fisica e ricerche sul campo soprattutto nelle colonie italiane. Ma in particolare questi ultimi studi, per quanto abbiano anche dato dei risultati onesti sul piano di un buon

descrittivismo, non raggiunsero quasi mai un carattere di propositività problematica. È stato giustamente attribuito alla limitatezza della nostra esperienza coloniale il fatto che in Italia la tradizione etnoantropologica sia stata così debole e in ritardo. Fu comunque un'etnologia non priva di compromissioni con la pratica politica (adesione formale al fascismo) e quanto ai metodi prevalentemente dipendente dagli studi tedeschi, specie quanto all'accettazione delle teorie diffusioniste e dei cicli culturali.

In questo quadro, si distingue una grossa personalità di rilievo, senza la quale sarebbe impensabile l'ulteriore revival dei nostri studi antropologici: Raffaele Pettazzoni che condusse una lunga e isolata battaglia per indirizzare in modo diverso i nostri studi etnologici. In un certo senso erede della grande tradizione evoluzionistica degli "etnologi da tavolino", univa a una grande conoscenza del mondo classico un'altrettanto ricca informazione sulla cultura dei popoli primitivi. Il suo fu un evoluzionismo molto aggiornato, nel senso che il metodo comparativo – cui faceva ricorso e che sempre sostenne come importante necessità metodologica – diventava duttile strumento per la comprensione di somiglianze e differenze culturali che dovevano essere ricondotte al complesso variare dei processi storici.

Suo campo preferenziale fu la storia delle religioni, laicamente intesa, nel senso che per lui le forme delle credenze e dei rituali variavano strettamente in rapporto al variare delle condizioni materiali di una società data. Questa potrà sembrare una tesi abbastanza ovvia se contestualizzata rispetto ai risultati allora raggiunti dall'etnologia francese o dall'antropologia sociale britannica circa il problema dell'origine sociale del fatto religioso. Ma non era neppure così scontato nel campo degli studi storico-religiosi, specie quando si toccava il problema delle cosiddette religioni superiori e dell'origine del monoteismo. A maggior ragione blocchi e difficoltà di ordine teologico intervenivano in Italia, nel senso che la politica culturale del Vaticano appoggiò fortemente la presenza di un gruppo di seguaci della

“scuola di Vienna” (il cui leader era Padre Schmidt), che tentava di dimostrare, sulla scorta di una di storta documentazione etnografica, l’esistenza di un “monoteismo primordiale”. La battaglia di Pettazzoni per sostenere l’origine storica del monoteismo – da contestualizzarsi nel quadro della storia nazionale di Israele – fu lunga e dura, comunque caratterizzata, da parte sua, da un livello di erudizione particolarmente alto.

Su un piano culturale più generale, l’influsso di Pettazzoni può essere valutato in diverse direzioni. Anzitutto, vennero poste le basi per uno studio e un insegnamento di storia delle religioni di tipo aconfessionale e fondato su un metodo comparativo che implicitamente sottraeva al cristianesimo il primato dell’unica “vera” religione. Inoltre, va riconosciuta anche – seppure non esclusivamente – a un’eredità pettazzoniana la predilezione dei nostri ulteriori studi antropologici per la tematica della religione, della magia, del sacro.

Quest’ultima caratteristica non va però ricondotta solo a tale matrice. Giocò su di essa – e in misura forse ancor più determinante – la particolare origine dei nostri studi antropologici del primo dopoguerra, che fu essenzialmente filosofica. Fu insomma la storia delle idee quella che avrebbe soprattutto interessato e sarebbe diventata punto di riferimento problematico nel quadro dello studio dei rapporti tra cultura e classe sociale. È sintomatico infatti che, specie nei nostri studi di folclore, sia stato a lungo quasi totalmente assente l’interesse per quella “cultura materiale” che in molte altre nazioni europee costituisce un’importantissima, e talvolta esclusiva, branca di ricerca. Ma sarebbe anche semplicistico tacciare, per questo, i nostri studi di idealismo. Magia e religione, credenze e rituali, furono considerati punti di “répere” significativi per due scopi diversi ma interrelati da un lato: mettere in causa le pretese etnocentriche della cultura borghese occidentale e dall’altro accedere alla conoscenza di mondi culturali diversi, dotati di ragioni proprie, che si confrontavano anche in modo antagonistico con i tratti essenziali delle culture

dominanti.

Il primo antecedente degno di rilievo della rinascita, in senso problematico e propositivo, dei nostri studi antropologici è rappresentato dalla quasi contemporanea pubblicazione, nel 1941, di due libri: *Naturalismo e Storicismo* di Ernesto De Martino e *I primitivi* di Remo Cantoni<sup>2</sup>. Il loro approccio allo studio dell'orizzonte magico-religioso delle culture primitive è molto diverso, come molto diverse sono le matrici culturali di questi studiosi. Comune a entrambi è però una tensione etico-politica di tipo nuovo, che li porta a considerare la conoscenza della cultura dei primitivi come elemento di scandalo e di denuncia dei limiti etnocentrici del pensiero occidentale, non per rifugiarsi in un primitivismo di evasione, ma per rivedere entro termini critici la nostra cultura. Cassirer e Lévy Bruhl vengono rivisitati secondo angolazioni diverse, più o meno critiche.

All'approccio più espositivo di Cantoni si contrappone la forte e discussa originalità di De Martino, filosofo crociano eterodosso, che si manifesterà soprattutto nel secondo libro, *Il Mondo Magico*<sup>3</sup> (1948). In esso si pone il problema della realtà dei poteri magici nell'ambito di contesti culturali storicamente determinati. Egli non denega questa realtà, che riconduce all'esistenza di un particolare tipo di rapporto tra uomo e natura, che ancora non conoscerebbe il porsi di un "io" strutturato: tale strutturazione si realizzerebbe solo quando, sul piano sociale ed economico, siano state raggiunte condizioni di una minore precarietà esistenziali. I poteri magici dunque esisterebbero, ma sarebbero parte di un determinato "mondo magico" storicamente condizionato, mentre la cultura occidentale, con la sua proposta di un altro tipo di ragione, li avrebbe marginalizzati nel

---

2 Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941 (ms 1940); Remo Cantoni, *I primitivi*, Milano, Garzanti, 1941.

3 Ernesto De Martino. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948; successivamente ristampato da Boringhieri, Torino.

corso di una più che millenaria battaglia a favore di un approccio più scientifico al reale.

Il libro di De Martino fu molto discusso in quegli anni, più per le sue implicazioni filosofiche che per la documentazione etnografica di riferimento. Fu importante perché segnò un primo momento di revisione critica, e anche dissacrante, dei presupposti della filosofia di Benedetto Croce, che a lungo avevano dominato i nostri studi e che, con la sua impostazione idealistica, aveva tra l'altro comportato la chiusura, da parte della nostra cultura, agli studi antropologici e sociologici. È vero che i termini del contendere ebbero solo risonanza interna alla nostra nazione, perché interni erano i principali interlocutori teorici. Ma fu per noi una tappa fondamentale. Né possiamo dire secondario il problema toccato, che probabilmente potrebbe essere rimeditato anche oggi, quando le ricerche sui poteri extrasensoriali sembrano acquistare sempre più rilievo anche pratico.

In questo libro, De Martino introduce per la prima volta il concetto di "crisi della presenza". Crisi della presenza sarebbe il rischio di perdere il rapporto tra se stessi e il mondo, in una fine che metta radicalmente in causa sia il proprio io strutturato sia il suo nesso con la realtà oggettuale, sociale e pratica esterna ad esso. Questo rischio sarebbe più forte in situazione di scarso controllo tecnico della natura (come tra i popoli primitivi) o di forte oppressione sociale (come può anche verificarsi nelle società moderne). Il simbolismo magico-religioso costituirebbe un orizzonte di riscatto da questo rischio, assicurando la presenza individuale e collettiva e consentendole di aprirsi al mondo della prassi. De Martino si muoveva nel quadro di riferimenti culturali assai complessi, cui faceva riferimento per problematizzare l'insieme della documentazione etnografica da lui raccolta: simpatie per la psichiatria e l'analisi esistenzialistica (con particolare riferimento a Heidegger), un ripensamento critico delle tesi di Lévy Bruhl e dello stesso Malinowski relative ai rapporti tra pensiero magico e società primitive, sono alcuni tra i molti elementi

che volle rivisitare per la costruzione di questa sua originale creazione teorica. Anche negli anni successivi De Martino avrebbe tenuto fede a questa sua teoria fondamentale in modo fortemente coerente anche se sempre più arricchito da ulteriori apporti teorico-conoscitivi. Questa sua scelta però avrebbe comportato come limite il rifiuto – insufficientemente esplicitato in sede teorica – di confrontarsi sino in fondo con quei settori degli studi antropologici (in specie della antropologia sociale britannica) che ebbero il merito di studiare il nesso tra quadro ideologico e norma sociale soggiacente, riferendosi così piuttosto all'analisi della norma sociale che non all'indicazione dei suoi eventuali rischi di crisi. In questo senso il processo di De Martino fu relativamente isolato dal contesto di alcune delle principali direzioni della ricerca etno-antropologica europea. Fu semmai più attento, e più criticamente vigile, nei confronti di quei diversi studi sul "sacro" (Rudolph Otto, Mircea Eliade, ecc.) di cui riconobbe l'importanza ma rispetto ai quali ebbe a lungo a polemizzare accusandoli giustamente di un irrazionalismo che postulava l'esistenza extrastorica della categoria del sacro.

Ma le teorie demartiniane trovarono un importante settore di verifica nella ricerca sul campo, che egli cominciò a condurre nel mezzogiorno d'Italia (Puglia, Lucania) a partire dalla fine degli anni '40. Anche su questo punto gli va riconosciuto il merito di una grande capacità di innovazione, nel senso che assunse come problema centrale della nostra prassi antropologica la ricerca nel territorio stesso della nostra nazione. Veniva così rotta una duplice tradizione: da un lato, quella che affermava che per fare etnologia bisognasse per lo meno andare in Africa (opinione ancora oggi sostenuta da molti etnologi), l'altra che nel nostro mezzogiorno si dovesse studiare solo il folclore con un descrittivismo formale da cui fosse assente qualsiasi riferimento all'analisi di quelle condizioni, che noi oggi chiameremo sociali ed economiche e che De Martino a quei tempi indicava come "esistenziali". Particolare forza innovativa ebbe soprattutto la sua

tesi che i dislivelli tra Nord e Sud e la relativa “questione meridionale” non fossero soltanto di tipo economico, ma anche culturale e che una rinascita del mezzogiorno, in quanto problema centrale del nostro assetto nazionale, doveva proporsi degli obiettivi di tipo non soltanto economico ma anche culturale. In lui fu dunque destinato a diventare sempre più esplicito il problema dei raccordi tra storia culturale e storia di classe. Per questo punto, fu per lui fondamentale il raccordo con Gramsci.

Nel 1948 cominciarono ad essere pubblicati in Italia quei *Quaderni del carcere* che Gramsci redasse durante la prigionia sotto la dittatura fascista. *I Quaderni* sono appunti estremamente vari e complessi, una sorta di centone di letture e meditazioni apparentemente eterogenee, ma sostanzialmente ruotanti tutte attorno a un problema: quello della coscienza di classe. Tra le ragioni della sconfitta della classe operaia da parte del fascismo Gramsci individuava una sorta di limitatezza culturale, per cui il partito comunista non sarebbe riuscito a fare avanzare la classe operaia verso una chiara presa di coscienza della propria forza e dei propri diritti. Di lui, per lui, l'importanza primaria del problema culturale e dell'analisi di quei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna, che nel carcere sarebbe diventato il centro delle sue meditazioni.

La corretta affermazione marxiana che “la cultura delle classi dominanti è la cultura dominante” veniva così ripresa e rielaborata in senso più complessivo, che teneva anche conto della presenza di una “visione del mondo” propria delle classi subalterne, da conoscersi, analizzare e conseguentemente sottoporre a una valutazione politica. Di qui anche l'interesse di Gramsci per il ruolo degli intellettuali e, per converso, anche per quelle forme di cultura popolare da lui indicate col nome di “folclore” e di “senso comune”, che si rivelavano come segno di contraddizione rispetto alla cultura borghese.

La pubblicazione di quella parte dei *Quaderni* che porta il titolo di *Note sul folclore* provocò una fortissima reazione nell'ambito

della nostra intelligenza democratica. Tra il 1949 e il 1954 si aprì un dibattito sul folclore<sup>4</sup>, destinato a porre le basi per ulteriori impostazioni teoriche e di ricerca sul campo. Anzitutto il folclore venne ricondotto alla dignità di una formazione culturale che doveva essere sottratta a quelle caratteristiche di curiosità erudita che, nei migliori dei casi, avevano segnato la storia dei suoi studi. Il folclore era strettamente connesso alle condizioni materiali di esistenza, in quanto cultura delle classi subalterne. Per classi subalterne si intesero soprattutto le masse contadine che in quegli anni ancora costituivano la prevalenza della nostra forza-lavoro, di cui il mezzogiorno d'Italia costituiva il serbatoio più grande. Tenendo conto di questo riferimento di classe, si discussero le possibili interpretazioni da dare a quelle affermazioni gramsciane, secondo cui il folclore si situava in “contrapposizione implicita” rispetto alla cultura delle classi dominanti, rimanendo come massa amorfa e disomogenea che non poteva avere ulteriori sbocchi politici positivi al di fuori di quegli elementi progressivi che pure in qualche misura conteneva. Come si vede, il dibattito fu assieme politico e culturale e rappresentò un importante esordio sulla scena pubblica (giornali, riviste) da parte di discipline che sino ad allora erano rimaste costrette non solo entro i limiti dell'accademia, ma anche troppo spesso entro le forme di una pallida acquiescenza alla cultura dominante.

Le nuove ricerche di De Martino – che nel 1949 aprì in questi termini il dibattito sul folclore – avrebbero cercato di verificare questi presupposti. Per lui, il divario tra Nord industrializzato e Sud agricolo non è solo un divario economico, ma anche culturale. A sua volta, a costituire la subalternità di una cultura non è solo la povertà in sé, ma la specifica relazione che si instaura tra dominato e dominante.

---

4 Un'ampia scelta di interventi relativi al primo decennio del dopoguerra si trova in *Il dibattito sul folclore in Italia* cit.

Ci fu perfino un'epoca storica in cui ceti egemoni e ceti subalterni condivisero analoghe forme culturali, ma poi si sarebbe prodotta una frattura, per cui i ceti subalterni sarebbero rimasti marginalizzati rispetto alle ulteriori scelte culturali dei ceti dominanti, apparentemente attardandosi in un ritardo che, più che come un ritardo storico o come la conservazione di "relitti" del passato va considerato come necessaria risposta alla persistenza di forme di precarietà esistenziale. Forme culturali specifiche del nostro mezzogiorno sarebbero magia e religione, entrambe da non considerarsi come prodotti autogeni, ma come forme particolari dialetticamente e contraddittoriamente prodottesi all'interno del nostro cattolicesimo.

Le principali opere di De Martino sul folclore religioso del Sud sono: *Morte e pianto rituale nel mondo antico*<sup>5</sup> (1958), *Sud e Magia*<sup>6</sup> (1959) e *La terra del rimorso*<sup>7</sup> (1961).

Nel primo, si documenta il lamento funebre lucano, inserendolo nel quadro dell'ideologia della morte propria dei ceti subalterni, che "non hanno speranza", come al contrario sembra proporre il cristianesimo. L'analisi di un "relitto folcloristico" viene così ad ampliarsi in due direzioni: da un lato lo studio del documento etnografico come strumento di ricostruzione del lamento funebre del mondo antico, dall'altro, il sorgere e l'affermarsi, non senza contrasti, dell'ideologia cristiana della morte. Tema, come si vede, di grande attualità e spessore nell'analisi.

Analogo tipo di struttura ritroviamo in *Sud e Magia*, in cui si esaminano le principali tecniche magiche cui le masse contadine meridionali fanno riferimento per tutelarsi psicologicamente dai diversi momenti critici che ne punteggiano l'esistenza. Riferimento particolare è alla credenza nel malocchio, che fino al '700 era condivisa an-

---

5 Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1958.

6 Ernesto De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

7 Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

che dagli intellettuali napoletani, proprio per le caratteristiche tipicamente precapitalistiche di questo ceto.

Ben più complesso, *La terra del rimorso* descrive un rituale presente in Puglia, secondo il quale mediante la musica e la danza si esorcizzerebbero delle persone (prevalentemente donne) che si ritengono morse da un ragno velenoso, la tarantola, e quindi da essa possedute. La ricerca fu interdisciplinare, comportando la presenza tra gli altri di un etnomusicologo, di un etnopsichiatra e di un'assistente sociale. Ma è soprattutto arricchita da un importante apparato storico che, pur connettendo il tarantismo ad antecedenti classici (culti di possessione), ne individua la specificità storica e culturale come neoformazione medievale. Anche in questo caso, la documentazione storiografica percorre la fortuna del rito nei secoli, constatando anche il momento del distacco da parte dei ceti intellettuali, che vennero a considerare la possessione come una malattia organica.

Molto ci sarebbe da dire sul valore assegnato da De Martino alle nuove ideologie prodotte dalla borghesia in ascesa in questi secoli: per lui, proprio il perdurare a livello folclorico dei più complessi simbolismi magico-religiosi era segno dei limiti di penetrazione, e quindi delle capacità di penetrazione, della cultura borghese stessa. Fede nell'occidente, ma anche acuta – ai limiti del patologico – sensibilità per i mali oscuri che si nascondono dietro la nostra cultura borghese: questa contrastante sensibilità lo avrebbe portato, nei suoi ultimi anni di vita (morì nel 1965) a lasciare lo studio delle culture subalterne per entrare nel vivo della cultura dominante e denunciarne i lati notturni e rischiosi<sup>8</sup>. Confidente nella ragione e sinceramente democratico (a differenza di un Ortega Y Gasset) fu comunque attratto dal tema del disagio della civiltà, che andò esplorando assieme

---

8 Ernesto De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962, è una raccolta di saggi editi e inediti; lo stesso anno esce a cura di De Martino una storia antologica del concetto di magia nella civiltà occidentale: *Magia e Civiltà*, Milano, Garzanti.

col rifiuto e il fascino degli abissi. *La fine del mondo*<sup>9</sup> – dei cui appunti inediti ho recentemente curato la pubblicazione – voleva appunto essere una denuncia di come la nostra civiltà andasse incontro a quel “rischio della presenza” che a suo tempo aveva individuato come pericolo sempre soggiacente ad ogni forma culturale, e contro il quale – assieme come difesa e come affermazione – la cultura si andrebbe costituendo in quanto tale.

De Martino operò in un contesto particolarmente vivo, proprio in quel settore di studi antropologici di cui ho più sopra indicato la specificità. Della sua stessa pionieristica generazione fanno parte altri due studiosi, definibili – secondo le dominazioni tradizionali – rispettivamente come etnologo e come folclorista: Alberto Mario Cirese e Vittorio Lanternari.

Cirese si discosta meno dalla vecchia tradizione di studi folcloristici, dal momento che si è occupato di prevalenza di poesia popolare. Ma il suo interesse per l'analisi delle forme del verso – che ultimamente si è aperta a sempre più ampie suggestioni strutturalistiche – tenacemente si inquadra entro un orizzonte teorico generale, che lo riconduce alla problematica dei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna<sup>10</sup>.

Quanto a Lanternari, il suo percorso è indubbiamente più articolato. Allievo di Pettazzoni, parte da interessi etnologici e storico-religiosi, che tempestivamente si aprono al confronto con le teorie funzionalistiche. *La grande festa* (1959) è una cospicua opera di sistemazione ed analisi delle più diverse forme di feste di capodanno pre-

---

9 Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

10 Alberto M. Cirese, *La poesia popolare*, Palermo, Palumbo, 1958; id., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare subalterno*, Palermo, Palumbo, 1971; id., *Folklore e Antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo, 1972; id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976.

senti entro un'area etnografica<sup>11</sup>. La comparazione gli consente di situare questo tipo di feste nel preciso contesto sociale ed economico delle culture agricole, contestualizzazione che nel contempo gli consente di proporre alcune osservazioni circa la percezione ciclica del tempo presso questi tipi di civiltà.

Ma il suo libro indubbiamente più importante è *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960), scritto negli anni in cui il vecchio assetto colonialistico era violentemente squassato dai movimenti di liberazione nazionale, che assumevano spesso la forma di culti profetici e millenaristici<sup>12</sup>. Anche Lanternari aveva partecipato a suo tempo al dibattito sul folklore. Qui, l'ottica si sposta verso lo studio delle popolazioni subalterne, in lotta contro il dominio occidentale. L'interesse dell'autore – che opera sempre in un quadro comparativistico, mediante l'enumerazione di tutti i diversi movimenti sino ad allora conosciuti – verte prevalentemente sugli aspetti ideologico-culturali di questi movimenti, di cui individua le matrici nelle diverse culture locali, ma di cui segnala anche gli elementi di rottura e di innovazione. Sono gli anni in cui Peter Worsley in *La tromba suonerà* esaminava i culti melanesiani del Cargo sottoponendoli a una valutazione politica, che indicava la possibilità di evoluzione positiva dei culti millenaristici solo nella misura in cui avessero abbandonato le primitive forme religiose per volgersi verso approcci più laici alla realtà. L'ottica di Lanternari è diversa. Da un lato, evita qualsiasi valutazione politica che vada oltre una generica adesione, direi quasi del cuore, ai vari movimenti di liberazione nazionale. E questo è certamente discutibile, anche se le tesi di Worsley ci appaiono oggi troppo drastiche ed etnocentriche. Dall'altro lato,

---

11 Vittorio Lanternari, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1959; ristampato in ed. accresciuta da Dedalo, Bari, 1976, col titolo *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*.

12 Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960.

l'importante apporto di Lanternari alla conoscenza dei movimenti di decolonizzazione fu la loro contestualizzazione culturale, approccio utile e necessario per una comprensione, anche politica, di un fenomeno storico in divenire.

Anche attualmente gli interessi di Lanternari gravitano in area tezomondista, con particolare attenzione ai culti profetici e alle nuove chiese nell'Africa nera. Ma è anche interessato ai movimenti religiosi dell'Occidente euro-americano, forme misticheggianti, spesso di ispirazione esotica, sorta di nuovi millenarismi che – al contrario dei movimenti di liberazione dei popoli oppressi – non sembrano segni di libertà e di riscatto, ma sconcertanti sintomi della crisi dei valori occidentali<sup>13</sup>.

De Martino, Cirese, Lanternari appartengono a quella generazione “pionieristica” che, specie negli anni '50 seppe rendere l'antropologia una disciplina capace di suscitare dibattiti significativi e problematiche di ordine generale.

Forse oggi a una più precisa specializzazione nel campo delle diverse discipline e ad una più precisa professionalizzazione nell'uso degli strumenti del proprio mestiere non corrisponde però un analogo livello di carica propositiva. C'è stata comunque un'evoluzione, che cercherò di tratteggiare brevemente.

Rispetto alla prima generazione di studi, all'incirca altri due periodi ne sono susseguiti. Sarebbe eccessivo schematizzarli rigidamente, e le datazioni che proporrò sono di massima.

La trasformazione degli studi antropologici – mi riferisco sempre al filone che ha per oggetto centrale l'analisi dei dislivelli culturali – ha dovuto necessariamente tener conto dei grandi cambiamenti sociali intervenuti in Italia, a partire dalla metà degli anni '50. L'accelerato processo di industrializzazione, concentrato quasi esclu-

---

13 Vittorio Lanternari, *Occidente e Terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967; id., *Antropologia e Imperialismo*, e altri saggi, Torino, Einaudi, 1974; id., *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori, 1976.

sivamente in tre grandi città del settentrione (Milano, Torino, Genova) aveva comportato come riflesso la messa in crisi di un vasto entroterra agricolo, specie nel mezzogiorno. L'emigrazione aveva spopolato le campagne, lasciandovi solo vecchi e bambini. Si erano gonfiate le città terziarie, caratterizzate dalla presenza di larghe fasce di sottoproletariato.

Alla imponente trasformazione sotto il profilo sociale si accompagnava una trasformazione culturale caratterizzata dall'ormai onnipervasiva presenza dei mezzi di comunicazione di massa ed anche dalla scolarizzazione di nuove generazioni, che si sostituivano alle precedenti analfabete. Eppure, in questo quadro persistevano (come tuttora persistono) ideologie e comportamenti collettivi tradizionali, almeno per quanto ne concerneva l'origine: ad esempio, le feste. Che cosa spingeva folle di persone a riunirsi e a compiere assieme azioni simboliche in periodi dell'anno che corrispondevano a vecchie scadenze dell'annata agricola, mentre ormai l'economia agricola era in crisi? Quel lo della cultura popolare era un problema che tornava ad affacciarsi, come qualche anno prima, ma con connotazioni assai diverse. C'è anzi da rilevare, per questi anni (che all'incirca corrispondono agli anni del cosiddetto boom economico) un certo calo nell'attenzione generale a questi problemi, che pur erano evidenti: le ricerche che allora si condussero sulla cultura popolare – per quanto note a livello universitario – finivano così per cadere entro un'opinione pubblica più distratta di quanto non fosse stata in passato e di quanto sarebbe stata in futuro.

Le mie ricerche sono state condotte in Sardegna a partire dalla fine degli anni '60, e – su una scia demartiniana – continuarono a toccare forme di cultura popolare di tipo magico-religioso<sup>14</sup>. Rispetto a De Martino mi differenziavo nel senso di una maggiore attenzione ai raccordi che esistono tra livello economico, sociale, ideolo-

---

14 Clara Gallini, *I rituali dell'argia*, Padova, Cedam, 1967 (una ricerca che si pose come continuazione e ulteriore verifica sul territorio sardo dell'analisi del tarantismo pugliese condotta da Ernesto De Martino).

gico. Mi son sempre più discostata dalla tesi che magia e religione siano una risposta culturale ai rischi di una “crisi della presenza”, nel senso di una lettura più materialistica del dato sociale. Si trattava di riesaminare con nuovi strumenti (che tenessero conto dello stato delle ricerche antropologiche, specie anglo-francesi) la vecchia tesi che le ideologie fossero puramente il “riflesso” di dati rapporti sociali di produzione, e di mettere in luce il complesso dialettico legame tra i diversi piani, strutturale e sovrastrutturale. Ad esempio, in *Dono malocchio* (1973) esamino la credenza nel malocchio, cioè nelle catastrofiche conseguenze che comporterebbe uno sguardo di ammirazione o di invidia posato su un essere o una situazione in pieno rigoglio<sup>15</sup>. De Martino l'avrebbe ricondotta ai rischi di crisi della presenza, cui andrebbe incontro chi vive in un regime di non meglio definita precarietà economica. Un antropologo sociale inglese avrebbe descritto la qualità dei rapporti sociali conflittuali che si sottendono al fatto che un determinato individuo ritiene di essere magicamente aggredito da un altro. A me, quello del malocchio è sembrato un complesso ideologico normativo di ogni possibile forma di “eccesso” economico e sociale, impedente quindi al subalterno la scalata al rango superiore. In questo senso, studiai il malocchio in rapporto alle specifiche forme di organizzazione sociale ed economica proprie dei villaggi sardi in età precapitalistica, e connettevo la credenza che il malocchio dovesse riportare tutti “alla pari” alla esistenza di una società gerarchizzata su due livelli e alla prassi sociale dello scambio di forza-lavoro e di beni cerimoniali. Mi ponevo quindi il problema della rifunzionalizzazione della credenza del malocchio e dell'istituto del dono entro il contesto economico e sociale di oggi.

Quest'ultimo problema appariva più evidente nell'esame del sistema delle feste. In *Feste lunghe di Sardegna* (1971) documento etnograficamente e storicamente le forme di cultura espresse nell'ambito del sistema delle grandi feste sarde, che durano nove

---

15 Clara Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

giorni, con relativo soggiorno attorno al santuario<sup>16</sup>. I sociogrammi sono serviti per documentare le particolari costellazioni familiari e i gruppi di villaggio presenti in queste forme di temporanea convivenza. Ma, una volta stabilita la realtà sociologica dei partecipanti alla festa (che venivano pure individuati come appartenenti al proletariato agro-pastorale, ma anche al sottoproletariato e alla piccola borghesia terziaria) rima neva il problema di fondo: il rapporto tra il festivo e il quotidiano, il significato della festa. Ma ancora: che significava “quotidiano”? Non doveva questo termine elusivo essere meglio disvelato? Quali strumenti poteva offrire un’analisi materialistica alla comprensione del dato sociale? Posta dunque la necessità teorica di ricostruire tutta una catena che parte dal momento produttivo, ecco allora emergere all’analisi un’altra, più oggettiva, serie di opposizioni: l’opposizione famiglia-comunità, produzione-consumo. La famiglia, in quanto nucleo produttivo autosufficiente (così almeno nel vecchio sistema precapitalistico) si opponeva alla comunità in quanto nucleo sociale e normativo; parallelamente, produzione e consumo di prevalenza basati su una privata economia di autosussistenza si opponevano al grande consumo delle feste, inteso come momento di consumo sociale. Schematizzo in breve una tematica che oggi è più familiare – dopo il recente successo in Italia degli studi di antropologia economica (in particolare di Godelier e Meillassoux), ma che rispetto ad essi comporta in più la presenza di una maggior attenzione alla struttura e alla funzione del piano ideologico. La grande festa – che pretende di mettere tutti “alla pari” – può essere così considerata come un apparato ideologico che favorisce determinate relazioni sociali ed economiche: momento di consumo collettivo, consente solo a livello di consumo quanto non è consentito a livello di produzione e cioè il raggiungimento di una coesione sociale interclassista. D’altra parte, è proprio questa enfasi sulla funzione so-

---

16 Clara Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Bari, Laterza, 1971.

ziale del con sumo che rende possibile il perdurare delle feste oggi, in piena “società dei consumi”. Perché le feste, una volta rotta l’unità dell’autosussistenza della famiglia agricola e messa in crisi la già precaria solidarietà di villaggio? Per ché buona parte degli antichi rituali propri della nostra fase storica precapitalistica sono scomparsi (ad esempio, il lamento funebre), mentre le feste perfino si rilanciano e rivivono di una vitalità inattesa? La risposta che mi sembrò di dare allora fu all’incirca questa: la festa è un momento di consumo e come tale può essere rifunzionalizzata dalla moderna economia, che da momento sociale essenziale la trasforma in uno dei tanti possibili momenti di consumo, che poteva essere “goduto” ancora dai nuovi ceti, marginali e no. Ne risultava implicitamente che il sistema delle feste fa parte di una subalternità non antagonista. Il problema della cultura popolare si poneva così in termini drammatici e non risolti<sup>17</sup>.

Problemi analoghi, ma da punti di vista assai diversi, si poneva in quegli anni Luigi Lombardi Satriani, in saggi che peraltro han più l’aspetto di libri a tesi che di presentazione di risultati di ricerche sul campo<sup>18</sup>. La tesi di Lombardi Satriani, variamente ripresa e riproposta, è all’incirca questa: la cultura popolare si “contrappone” drasticamente, in quanto alterità oppositiva, alla cultura dominante. In questa contrapposizione dobbiamo vedere i segni di una opposizione al sistema dei valori dominanti, di cui più o meno consapevolmente è avvertita l’oppressione. L’intera cultura popolare deve anzi – sempre secondo Lombardi Satriani – essere letta in chiave oppositiva. L’autore riconosce e denuncia l’esistenza di una tendenza alla folclorizzazione di dati culturali (balli, musiche, feste) un tempo funziona-

---

17 Clara Gallini, *Tradizioni sarde e miti d’oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Cagliari, Edes, 1977; id., (a cura di) *Diario di un parroco di villaggio: lotte di potere e tecniche del consenso in una comunità sarda*, Cagliari, Edes, 1978.

18 Luigi M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina, Peloritana, 1968 (successivamente ristampato da Mondadori); id., *Folklore e profitto*, Firenze, Guarnaldi, 1971.

li alla società che li espresse ed ora sottoposti alla logica del profitto. Ma, al di là di questi esiti negativi, vivrebbe e perdurerebbe una cultura popolare che continua a portare i segni di una radicale, oppositiva alterità rispetto alla cultura dominante.

Dobbiamo riconoscere a Lombardi Satriani il merito di aver aperto un dibattito su una questione destinata a diventare di attualità nel giro di pochi anni. Ma le sue tesi – al di là della qualità della verifica mediante la ricerca – ci appaiono estremamente pericolose, generatrici di un equivoco populista che è pieno di rischi. Ci chiediamo soprattutto se contrapposizione significhi realmente opposizione. È vero che le masse popolari sono radicalmente altre rispetto alle dominanti? Sottolinearne l'alterità significa eludere l'analisi dei meccanismi di circolazione culturale, che esso comporta anche la accettazione dei messaggi della cultura dominante e il sottostare a precisi meccanismi di potere (ad es. la mafia). Significa fare del popolo un'entità astratta, trascurando i problemi dei limiti e delle strozzature entro cui è costretta quotidianamente una cultura subalterna, proprio in quanto denegata ed oppressa. E significa anche non cercare assieme ad essa gli strumenti più validi per la presa di coscienza della propria oppressione.

Come ho accennato, furono comunque queste tematiche che si affacciarono alla fine degli anni '60 e sarebbero state destinate ad essere più largamente dibattute e popolarizzate nel giro di pochi anni.

Quale oggi la situazione, quali le tendenze? Va riconosciuto anzitutto che la ricerca antropologica si è notevolmente espansa, e in diverse direzioni specialistiche, come si diceva prima. Su un piano culturale più generale, vanno inoltre segnalati due fatti nuovi: il sempre crescente interesse da parte delle nuove generazioni studentesche per le discipline socio-antropologiche, intese (spesso un po' ingenuamente) come una chiave passe-partout per la comprensione della realtà che ci circonda; dall'altro lato, il sorgere di centri di ricerca,

anche extrauniversi, particolarmente connessi alla costituzione di musei della civiltà contadina.

A sua volta, il complesso panorama della ricerca va commisurato anche entro il quadro di queste trasformazioni sociali e di costume, cui qui si può appena accennare ma che richiederebbero una più attenta riflessione.

Anzitutto, la constatazione della fine della “cultura contadina” ha condotto un certo numero di ricercatori ad arrendersi all’evidenza che fare della ricerca folclorica oggi significa prevalentemente operare una ricostruzione storica. L’antropologia storica ha già da noi un illustre precedente nelle ricerche di Carlo Ginzburg<sup>19</sup>, iniziate già verso la metà degli anni ’60, e che hanno per oggetto la storia della cultura popolare specie in età della controriforma. Attualmente, numerosi folcloristi di professione (Angioni, Clemente, ecc.)<sup>20</sup> si sono indirizzati verso l’esame delle strutture economiche, sociali e culturali di determinate zone in un passato abbastanza recente, ricostruibili anche – seppure non esclusivamente – mediante le tecniche della storia orale. Com’è noto, in questi ultimi anni è stata grande la fortuna – negli USA e in Europa – della cosiddetta “storia orale”, che utilizza il documento orale non solo come fonte di informazione per la ricostruzione del passato, ma anche come documento particolarissimo, nel senso che mediante esso si esprimerebbe, con proprie specifiche modalità, la visione del mondo di determinati ceti sociali, la cui cultura sarebbe prevalentemente caratterizzata dall’oralità. I recenti interessi italiani alla storia orale si sono inseriti entro

---

19 Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra ’500 e ’600*, Torino, Einaudi, 1966; id., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell’Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1970; id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del ’500*, Torino, Einaudi, 1975; id; (a cura di) *Religioni delle classi popolari*, “Quaderni storici”, 41, 1979.

20 Giulio Angioni, *Sa laurera. Il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, Edes, 1975; Pietro Clemente, Gianna Fineschi, Mariano Fresta, Vera Pietrelli, *Mezzadri, letterati e padroni*, Palermo, Sellerio, 1980.

una ben più antica tradizione di ricerca antropologica, che, almeno a partire da De Martino, ha sempre concesso larghissimo spazio alla documentazione orale. Ora la strumentazione si è forse più affinata, anche se forse troppo spesso concede eccessivo spazio alla libera espressione di testimonianza, che comunque richiedono di essere interpretate, se si vuol fare della scienza. Tra le molte opere di storia orale di cui attualmente disponiamo citerò, per la qualità delle voci raccolte, almeno quella di Nuto Revelli, *Il mondo dei vinti*,<sup>21</sup> che fa parlare in prima persona i vecchi contadini delle montagne piemontesi, ormai emarginati dai grossi processi storici, di cui peraltro hanno acuta e sofferta coscienza.

La fortuna delle ricerche di storia orale si va sempre più estendendo, spesso connettendosi, al di fuori della ricerca universitaria, ad iniziative culturali locali: da qualche anno in qua, comuni e regioni specie del centro-Nord favoriscono il sorgere di ricerche di questo genere, che spesso vanno parallele alla promozione di musei della "civiltà contadina". Molto ci sarebbe da dire sulla esplosiva fortuna di questo tipo di interessi, indubbiamente connessi al bisogno di ricercare le proprie radici, convalidandole, da parte di ceti che troppo rapidamente e inconsapevolmente hanno compiuto il salto di classe. Il rischio di seguire con approssimazione e senza rigore una moda culturale, che può essere effimera, potrà essere superato solo nella misura in cui la nostalgia si tradurrà in reale desiderio di conoscenza. In questo senso, la ricerca antropologico-storica ha un importante ruolo da assolvere<sup>22</sup>.

Sempre rimanendo entro un quadro storico-ricostruttivo, va segnalata la recentissima "scoperta" dell'universo della cultura mate-

---

21 Nuto Revelli, *Il mondo dei vinti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1977.

22 Tra i principali studi sulla storia orale: *Oral History: fra antropologia e storia*, "Quaderni storici", 35, 1977; J. Vansina, *La tradizione orale*, Roma, Officina, 1977; L. Passerini (a cura di) *La storia orale*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1979; B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi (a cura di), *Fonti orali*, Milano, Angeli, 1978.

riale<sup>23</sup>. Lo studio dei rapporti di produzione, strettamente connesso a quello delle tecniche produttive, nelle vecchie società rurali entra finalmente nel campo della nostra ricerca antropologica, troppo a lungo legata a una attenzione alle idee, più che alle cose. In questo campo c'è un'enorme mancanza di informazione da coprire e tutta una tradizione di studi da costruire. Ma le premesse che si stanno ponendo sono abbastanza serie, nel senso che (come si è accennato) si avverte come lo studio di un elemento materiale (le tecniche produttive) non sia drasticamente scindibile da quello dell'elemento economico-sociale (i rapporti di produzione).

Un altro campo di interessi che continua con vigorosa espansione è quello dello studio delle forme di religiosità popolare. In questo settore, stanno convergendo studi di diversa provenienza: antropologica, storico-religiosa, diversità che si spiega anche col fatto che differenti sono gli oggetti studiati. Il quadro attuale della cultura popolare è in effetti oggi alquanto variato, e comprende sia la continuazione di vecchi culti di origine agraria ora rifunzionalizzati, sia l'emergere di nuove forme nell'ambito del cattolicesimo che al di fuori di esso. Revival di vecchi culti agrari (si vedano in particolare gli studi di Alfonso Di Nola)<sup>24</sup> e insorgenze di nuove forme di culto e di associazionismo religioso (cfr. Ferrarotti, Cipriani, ecc.)<sup>25</sup> sembrano smentire le vecchie tesi relative a un processo di secolarizzazione, senza ritorno, presente nelle società industrializzate, e pongono una serie di interrogativi sul loro significato e la loro direzione,

---

23 Tra i più recenti studi sulla cultura materiale si vedano: P. Clemente, *Mezzadri letterati e padroni nella Toscana dell'800*, cit. e *La cultura materiale in Sicilia* (Atti del I congresso internazionale di studi antropologici siciliani, Palermo, 1978), "Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano", 12-13, 1980.

24 Alfonso Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1976: id., (a cura di) *Inchiesta sul diavolo*, Bari, Laterza, 1978.

25 Roberto Cipriani (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979.

attorno ai quali il dibattito è del tutto aperto. A merito di questi ultimi studi – che peraltro appaiono ancora più descrittivi che dotati di rigorose forme di approfondimento – va riconosciuto il fatto che prendono atto, in misura più lucida dei precedenti, dell'esistenza delle profonde trasformazioni sociali e culturali che sono avvenute, a livello di massa, in questi ultimi anni.

Sta comunque di fatto che tutti i filoni di studi – nel complesso abbastanza unitari – che abbiamo fin qui individuati hanno affinato le proprie armi di ricerca su due oggetti la cultura dei contadini, e in particolare la cultura magico-religiosa. Il che positivo, in quanto a coerenza, ma assai limitante. L'unico elemento culturale attuale entro il quale il nostro filone di studi si è sperimentato è l'analisi delle varie forme di religiosità: studio certamente importante, ma entro cui non si esaurisce certo l'analisi della cultura delle classi subalterne, soprattutto una volta che si sia riconosciuta la formazione di nuovi ceti sociali e si tenga conto che i scuola e mezzi di comunicazione di massa sono forse oggi apparati ideologici molto più determinanti ed attivi che non la chiesa cattolica. Il cambiamento è stato forse troppo rapido per permetterci sufficienti riflessioni, ma forse anche la nostra intellettualità non è stata del tutto in grado di percepirlo – ed anche di questo bisognerebbe chiedersi le ragioni. Certo è che bisogna reinventarsi strumenti di analisi, che vanno provati e riprovati. Personalmente mi vado sempre più interessando ai processi di produzione e circolazione ideologica, peraltro utilizzando ancora il riferimento alla storia delle culture contadine come strumento di confronto per la comprensione di più moderni processi, che richiedono ulteriore esplicitazione.

Maggiormente rivolto alla attualità sociale e culturale è il lavoro di Amalia Signorelli, che ha per oggetto la cultura dell'emigrazione. Per la Signorelli, la subalternità (non certo oppositiva!) di buona parte dei gruppi dei nostri ri-immigrati si manifesta in forme di scelte economico-culturali dettate da leggi di mercato più vaste e incon-

trollabili (*Scelte senza potere*<sup>26</sup> è il titolo del libro) che spingono ad esempio le famiglie degli emigrati a immobilizzare tutti i risparmi di anni di lavoro in una casa al paese, che sarà pochissimo utilizzata e darà reddito nullo non solo a titolo individuale ma anche a titolo collettivo, nel senso di una crescita economica comune alle zone povere del mezzo giorno. Attorno alla “cultura della casa” si vanno dunque elaborando valori e relazioni sociali in un complesso nodo di risposte alle spinte economiche dominanti, che sono comunque risposte subalterne e – almeno sotto questo profilo – non propulsive.

Per concludere questa breve rassegna del filone di studi che ha per oggetto la dinamica egemonia-subalternità culturale, non ci resta che constatarne la fertilità e l’ampiezza di spazi che ancora restano aperti alla ricerca, entro una società così complessa e rapidamente trasformata come la nostra.

---

26 Amalia Signorelli, Maria Clara Tiriticco, Sara Rossi, *Scelte senza potere. Il ritorno degli emigranti nelle zone dell’esodo*, Roma, Officina ed., 1977.

## L'antropologia italiana e la scoperta della cultura dei contadini meridionali

Il periodo post-bellico ha rappresentato per l'antropologia italiana un momento di radicale rinnovamento teorico e metodologico; quasi una rifondazione, dopo le complesse vicende del ventennio fascista. La "scoperta" della cultura dei contadini, e in particolare dei contadini meridionali, ha costituito il centro intorno al quale si sono orientate riflessioni teoriche e programmi di ricerca empirica che hanno contribuito a conferire all'antropologia italiana della seconda metà del XX secolo alcune sue particolari caratteristiche<sup>1</sup>. Il periodo post-bellico è stato, anche per il carattere fondativo che gli è stato attribuito, un luogo cui gli antropologi italiani sono più volte tornati nel corso del tempo, specie nei momenti di più intenso dibattito sugli orizzonti teorico-metodologici della disciplina e di più acuta inquietudine sulle sue prospettive<sup>2</sup>. Le molteplici interpretazioni che ne sono state date hanno prodotto diverse cronologie, ne hanno indagato aspetti e momenti differenti, in una accumulazione selettiva che costituisce oggi una preziosa guida per la comprensione, ma anche, nello stesso tempo, una ulteriore stratificazione di nodi problematici da sciogliere<sup>3</sup>.

A rendere complesso il compito di ricostruzione storica, contribuisce anche il fatto che la "scoperta" della cultura dei contadini non ha riguardato solo antropologi e demologi (o "demo-etno-antropologi" come sarebbero stati denominati in seguito da Alberto Cirese), e cioè gli specialisti dell'analisi delle culture, ma anche una parte importante degli intellettuali italiani. Contributi importanti sono giunti da ambiti distanti dagli studi antropologici, confluendo in un ampio dibattito politico e culturale, dove le tensioni conoscitive e le riflessioni teoriche e metodologiche si intrecciavano con opzioni di carattere politico e con i marcati contrasti ideologici che caratterizzavano il periodo.

Ma, se la stretta interrelazione tra istanze conoscitive e impegno politico è stata riconosciuta, fin da subito, come uno dei tratti più fortemente caratterizzanti il dibattito del dopoguerra<sup>4</sup>, è solo in tempi recenti che, con uno scarto significativo, Giordana Charuty (2010, p. 265) ha evidenziato il carattere quasi paradossale di «una rifondazione disciplinare comparsa all'improvviso [...] sulla scena intellettuale, prima di essere costituita in seno a una comunità scientifica».

I fondatori che l'antropologia italiana ha scelto in seguito di riconoscere come propri antenati non sono, infatti, coloro che occupano, nell'immediato dopoguerra, le posizioni di rilievo nelle università e nel mondo della ricerca. Sono degli ispiratori esterni, come Carlo Levi e Antonio Gramsci, o dei "marginali", che solo molto più tardi si sostituiranno alla generazione che aveva attraversato il ventennio fascista e ancora occupava le cattedre universitarie<sup>5</sup>. Se è vero che, come ha scritto Maria Minicuci (2003, p. 166), «parlare degli studi italiani [...] significa parlare

- 1 Ad esempio, «il più ampio spessore storico che in Italia hanno avuto le indagini demologiche a fronte di quelle etnologiche» (Cirese 1985, p. X) e «l'attenzione dedicata [...] ai problemi sociali, politici e culturali posti dall'esistenza di ciò che da allora si è cominciato a chiamare l'"altra Italia"», cioè il Mezzogiorno (Angioni 1972, p. 172).
- 2 Clemente, Meoni, Squillacciotti (1976, p. 10) riconducono «l'interesse per lo studio degli anni postbellici» e «l'interesse per un filone di studi etno-antropologici profondamente legato alla nostra storia culturale e politica, di cui De Martino fu la personalità emergente» alla «serpeggiante crisi di identità» delle discipline seguita all'importazione dei «modelli francesi o anglo-americani». Crisi che ora (nei primi anni '70) «induce molti a fare o rifare i conti con la storia della cultura e del movimento operaio italiano, e con il marxismo».
- 3 La prima ondata di ricostruzioni in ambito antropologico si esaurisce in un breve arco di tempo negli anni '70: solo parzialmente dedicata al periodo postbellico è la raccolta di saggi curata da Cirese (1972), seguita a breve dall'ampia rassegna di saggi e documenti curata Clemente, Meoni e Squillacciotti (1976). Più interessato al solo dibattito sul folklore in ambito marxista è il volume curato da Rauty (1976). Ruotano maggiormente intorno alla figura di Ernesto De Martino le rassegne curate da Angelini (1977) e Pasquinelli (1977).
- 4 In senso marcatamente positivo nei primi anni '70, con molto meno entusiasmo negli anni successivi. Cfr., oltre ai testi di cui alla nota precedente, De Martino (1953); Cirese (1971); Angioni (1972).
- 5 Che alla base delle difficoltà a tracciare linee di continuità o discontinuità ci sia l'ombra del regime fascista (e la questione complessa e controversa del coinvolgimento di coloro che occupavano posizioni di rilievo nell'università nelle politiche del regime) sembra essere testimoniato dalla relativa scarsità di studi di storia della disciplina che vertono sul periodo tra le due guerre. Sulla partecipazione delle discipline demo-antropologiche alle operazioni ideologiche del regime, si veda Cavazza (1987).

innanzitutto di Ernesto De Martino», ciò avviene a dispetto del fatto che egli fu «figura controversa, non particolarmente amata e riconosciuta quando era in vita».

La particolare configurazione di questa storia disciplinare, la densità ed eterogeneità delle fonti e dei riferimenti, la difficoltà di trattare contemporaneamente, e in poco spazio, argomenti complessi e stratificati, fa sì che, nel ripercorrere a mia volta momenti e temi della “scoperta”, rinuncerò in partenza all’aspirazione di ricomporre tutte le molteplici dimensioni in un unico quadro. Tenterò piuttosto, dopo aver presentato quelli che sono apparsi, nelle diverse riletture che ne sono state date nel corso del tempo, i passaggi obbligati di quella “scoperta”, di seguire un particolare filo che connette alcuni tra i protagonisti della storia di quegli anni, e che conduce alla questione, specificamente antropologica, del rapporto degli studi e degli studiosi con l’alterità concretamente individuata nel mondo contadino meridionale.

### *Il contesto*

Il contesto storico nel quale avviene la “scoperta” è noto, ma vale la pena di rievocarlo per brevi tratti. Fin dall’autunno del 1943, appena dopo la caduta del regime fascista e l’armistizio, le campagne dell’Italia meridionale sono interessate dal movimento di occupazione delle terre (Rossi-Doria 1983, p. 103) che proseguirà, intensificandosi, negli anni successivi fino a raggiungere il culmine alla fine del decennio e nei primi anni che seguono la “legge stralcio” del 1950<sup>6</sup>. Tra l’estate del 1944 e l’estate del 1946, Fausto Gullo, avvocato comunista, Ministro dell’Agricoltura nei diversi Governi che si sono succeduti in quegli anni, emana una serie di decreti volti ad assecondare la mobilitazione dei contadini, e ad imprimere un deciso cambiamento nei rapporti sociali “feudali” che caratterizzavano il lavoro nelle campagne; i decreti “giacobini” del “Ministro dei contadini” scatenano presto una vigorosa ed efficace reazione da parte degli agrari che porta nel 1947 alla sua sostituzione con il democristiano (già sottosegretario) Antonio Segni (Rossi-Doria 1983, pp. 14-15) e, negli anni successivi, a episodi di sanguinosa repressione dei moti contadini.

Specie dopo la caduta del Governo Parri (novembre 1945) – che molti intellettuali antifascisti, in particolare quelli di cultura azionista, interpretano come un brusco arresto delle speranze di radicale rinnovamento dello Stato e il segno del prevalere delle forze della restaurazione – il movimento dei contadini e la loro «fame di terra» assumono per le forze della sinistra un significato politico di più ampia portata nazionale<sup>7</sup>. Esaurito il «vento del Nord», nel quale avevano riposte le aspettative di cambiamento radicale, diversi intellettuali, a partire dagli azionisti, cominciano a guardare con speranza al movimento contadino come al portatore di potenti istanze di rinnovamento democratico in un Sud altrimenti fortemente conservatore<sup>8</sup>. Da parte comunista, per contro, pur condividendo l’interesse e l’attenzione verso il movimento contadino, altri intellettuali nutrono nei suoi confronti un costante sospetto motivato dal suo supposto carattere “pre-classista” e “pre-politico” (Faeta 2005, p. 138). Il tema dell’alleanza, preconizzata da Gramsci, tra gli operai del nord e i contadini del sud è così al centro di aspri dibattiti ideologici, che contribuiscono – in modi che oggi è difficile non guardare con un certo disagio – a determinare l’ottica con la quale si guarda al folklore e ci si propone di studiarlo.

È in questo contesto di agitazione nelle campagne e di sentite istanze di rinnovamento democratico dello Stato, in un paese appena uscito dalla dittatura e ancora distrutto dalla guerra, che si colloca la “scoperta” della cultura dei contadini meridionali. Quando Ernesto De Martino (1949), in un suo celebre saggio che è all’origine di uno dei più noti dibattiti dell’epoca, conia la nota espressione della «irruzione nella storia del mondo popolare subalterno», è anche all’occupazione delle terre da parte dei contadini che si riferisce: al nuovo protagonismo di chi ha deciso di smettere di essere oggetto e vuol diventare soggetto di storia<sup>9</sup>.

6 Cfr. Tarrow (1972), in particolare il cap. 8, “Le mobilitazioni dei contadini”.

7 La caduta delle illusioni è stata narrata da Carlo Levi ne *L’Orologio* (1950). Sul libro di Levi cfr. Ward (2002), e i saggi raccolti in De Donato (1997).

8 Il «vento del Nord avrebbe dovuto significare una profonda trasformazione dello Stato italiano per fondare una democrazia basata soprattutto sugli ideali della Resistenza» (Russo 1997, p. 24). Cfr. anche Pavone (1997). Sul movimento contadino e il rinnovamento democratico cfr. De Luna (2002), Marino (2003).

9 Sono molti i ricercatori italiani che inseriscono riferimenti all’occupazione delle terre come “contesto” all’interno

## *La nuova dimensione della «questione meridionale»*

La “scoperta” si presenta negli scritti dell’epoca come un prepotente ritorno della «questione meridionale» dopo anni di occultamento da parte del regime fascista. La diversità degli assetti economici e sociali tra le differenti aree del paese era stata oggetto, fin dalle origini dello Stato unitario, di costruzioni discorsive che la organizzavano intorno alla contrapposizione geografica tra Nord e Sud. Il Mezzogiorno aveva rappresentato per le classi dirigenti «il luogo dove precipitano ed emergono nella forma più chiara e dura le contraddizioni, i limiti, i ritardi del processo di unificazione nazionale» (Barbagallo 2011, p. 578).

La rappresentazione di un Sud «arretrato», non pienamente europeo, e forse anche «africano» o «orientale» (Moe 1998), già presente negli anni dell’unificazione<sup>10</sup>, aveva attraversato, tra molteplici e complesse vicende, tutta la storia dell’Italia liberale<sup>11</sup>. Le operazioni di “esotizzazione” ed “essenzializzazione” del Sud hanno anche trovato, nell’ultimo decennio del XIX secolo, formulazioni particolarmente estreme nell’ambito dell’antropologia positivista, dando luogo a una deriva esplicitamente razzista, la cui più chiara espressione può essere rinvenuta nelle opere di Alfredo Niceforo (1898; 1901)<sup>12</sup>. Nato in quegli stessi anni, il meridionalismo storico aveva duramente polemizzato con gli antropologi positivisti, invocando per la «arretratezza» del Sud cause storiche e sociali che dovevano essere conosciute e analizzate<sup>13</sup>. Pur nelle marcate differenze, l’«arretratezza» del Sud doveva, però, apparire a tutti gli intellettuali coinvolti nel dibattito come qualcosa di tanto evidente da non dover essere messo in discussione.

Con l’avvento del fascismo, la questione delle differenze interne allo Stato era stata poi oggetto di una politica complessa e articolata, che tendeva a ricomprenderle in una forte concezione unitaria della cultura italiana, a organizzarle nella gestione del consenso, a farne oggetto di “invenzioni della tradizione” e spettacolarizzazioni turistiche (Cavazza 1997). Nei confronti della «questione meridionale» il regime aveva invece operato una radicale decostruzione, dandola – negli anni ’30 – per definitivamente risolta<sup>14</sup>.

Il ritorno della «questione» appariva così, nel dopoguerra, come lo svelamento di una impostura del regime fascista, che da un lato aveva nascosto la perdurante condizione di «arretratezza» economica e sociale del Sud dietro le retoriche magniloquenti della romanità e dell’Impero, mentre dall’altro aveva estetizzato e sterilizzato le differenze organizzandole in forma

del quale si delineano in questi anni i progetti conoscitivi che hanno per oggetto la cultura dei contadini meridionali. Cfr., ad esempio, De Martino (1949; 1954; 1955) e Cirese (1950).

10 Già nel 1860, scrivendo al conte di Cavour, Luigi Carlo Farini utilizzava l’immagine dell’Africa in casa: «Amico mio, che paesi son mai questi, il Molise e la Terra di Lavoro! Che barbarie! Altro che Italia! Questa è Affrica: i beduini a riscontro di questi caffoni, sono fior di virtù civile» (cit. in Teti 1993, p. 19). Immagine che torna più volte e con diverse varianti nei decenni successivi, e che traducendo la differenza in distanza, nello stesso tempo spaziale e temporale (l’Africa è «primitiva»), prelude a letture essenzialiste e astoriche della «questione meridionale».

11 Marta Petrusiewicz ha sottolineato il ruolo degli intellettuali riformatori meridionali che avevano dovuto riparare in esilio al Nord nell’elaborazione della «questione meridionale», individuando nel 1848 il momento a partire dal quale il Sud divenne una “questione” (1998). Nelson Moe ha mostrato l’importanza dell’opera di Franchetti e Sonnino nell’imporre i termini della rappresentazione della miseria meridionale (1998). Francesco Faeta (2005, p. 136) ha recentemente proposto di retrodatare all’epoca della Controriforma la prima emergenza delle rappresentazioni esotizzanti della differenza meridionale.

12 È in questo quadro che si colloca anche l’immagine delle «due Italie», che, sebbene molto antecedente, conobbe una particolare fortuna alla fine degli anni ’90 del XIX secolo, nei dibattiti intorno alle teorie dell’antropologia positivista. Fu Alfredo Niceforo (1898) ad avere il “merito” di esporla con grande chiarezza e senza tanti pudori. Secondo la teoria delle «due Italie», le vistose differenze tra Nord e Sud del paese erano dovute all’esistenza di «due stirpi», cioè due diverse «razze»: «gli Arii (di provenienza Euroasiatica) predominanti al Nord e fino alla Toscana e gli Italici (di provenienza Euroafricana) predominanti al Sud e in Sicilia» (Teti 1993, p. 18): una lettura che, polarizzando le molteplici differenze che attraversavano la società italiana intorno a due entità contrapposte (Nord e Sud), e collocandole su un astorico piano razziale, ne faceva un dato permanente e difficilmente modificabile della storia italiana. Cfr. Satta 2010.

13 Si veda, in particolare, la puntigliosa decostruzione del «romanzo antropologico» positivista da parte di Colajanni (1898) e le critiche di Salvemini (1899) all’uso della «razza» come fattore esplicativo delle differenze socioeconomiche tra Nord e Sud.

14 Vedi, ad esempio, la voce “Questione meridionale” dell’*Enciclopedia italiana* del 1934: «Di una questione meridionale non si può più, oggi, legittimamente parlare» (cit. in Faeta 2005, p. 139-140).

ludica o spettacolare attraverso l'Opera Nazionale Dopolavoro.

Appariva, però, almeno ad alcuni, come un ritorno che introduceva nella «questione» un tratto nuovo ed inedito, che mancava nel meridionalismo storico, rappresentato dall'emergere del problema della cultura dei contadini meridionali. Scriveva Ernesto De Martino, che è stato probabilmente il primo a identificare con chiarezza nell'inedita «dimensione culturale» la novità e particolarità della riproposizione della «questione meridionale» nel secondo dopoguerra:

Fin quando il mondo contadino era semplicemente un oggetto della questione meridionale, si comprende che la letteratura meridionalistica si limitasse a considerare la posizione di quest'oggetto nel corpo della società meridionale. Ma ora che il movimento contadino è diventato, o sta diventando, il soggetto operante della lotta per la emancipazione del sud (naturalmente con l'alleanza della classe operaia e di tutte le forze democratiche), sta davanti a noi il compito di dare un molto più largo respiro umanistico alle nostre ricerche, e di investire con gli strumenti dell'analisi anche il settore della ideologia e del costume popolare come aspetto della stessa questione meridionale (1954, p. 78)

È lo stesso protagonismo del movimento contadino, quindi, la sua volontà di farsi finalmente soggetto della propria storia, a porre la dimensione culturale al centro del nuovo meridionalismo e a richiedere un nuovo sguardo da parte degli studiosi. Vedremo in seguito che è proprio intorno alla necessità, affermata da De Martino, di fare i conti con questa differenza e questa soggettività che si concentrerà lo scontro sulla natura e il significato della cultura dei contadini.

Ma prima è necessario soffermarsi brevemente sui due riferimenti principali che hanno costituito il quadro culturale per interpretare il ritorno della «questione meridionale». Entrambi provengono dall'esterno dell'ambito demo-antropologico da intellettuali in diverso modo perseguitati dal regime fascista: il *Cristo si è fermato a Eboli* di Levi (1945), con la sua scoperta dell'alterità radicale della «civiltà contadina» meridionale avvenuta durante il confino in Lucania; la pubblicazione postuma delle riflessioni teoriche elaborate in carcere da Antonio Gramsci sulla cultura nazionale (1948-1951).

### *La «civiltà contadina»*

Nell'immediato dopoguerra l'editore Einaudi pubblica *Cristo si è fermato a Eboli*. Carlo Levi, medico di formazione, affermato pittore, intellettuale antifascista e dirigente del Partito d'Azione, racconta nel romanzo «la scoperta di una diversa civiltà» che era per lui avvenuta durante i dieci mesi di confino in Lucania che il regime fascista gli aveva inflitto negli anni 1935-1936<sup>15</sup>. Scritto nel 1944, durante la clandestinità a Firenze, «chiuso in una stanza, e in un mondo chiuso», il racconto riandava «con la memoria a quell'altro mondo, serrato nel dolore e negli usi, negato alla Storia e allo Stato, eternamente paziente»(Levi 1945, p. 1).

Il mondo dei contadini di Gagliano (in realtà Aliano) è presentato ai lettori come una «terra senza conforto e dolcezza, dove il contadino vive, nella miseria e nella lontananza, la sua immobile civiltà, su un suolo arido, nella presenza della morte»: una terra dove «Cristo non è mai arrivato [...], né vi è arrivato il tempo, né l'anima individuale, né la speranza, né il legame tra le cause e gli effetti, la ragione e la Storia» (p. 1).

L'oggetto della narrazione di Levi è, in effetti, proprio la progressiva immersione di un borghese del nord nel mondo senza Storia, radicalmente "altro", dei contadini meridionali: un «mondo chiuso, velato di veli neri, sanguigno e terrestre, [...] dove non si entra senza una chiave di magia» (p. 12). La trama delle relazioni e della vita quotidiana, e la magia in particolare, si presentano così, nel romanzo, come gli strumenti di un percorso di scoperta e di conoscenza che si contrappone alle astratte finzioni della «teocrazia statale», riscoprendo quell'antica diversità che politiche e retoriche pubbliche avevano potuto nascondere ma non eliminare<sup>16</sup>.

15 Il confino, che doveva durare tre anni, fu interrotto in seguito alla liberazione dei confinati politici disposta dal Ministro degli Interni per celebrare la vittoria nella guerra coloniale in Africa orientale e la Proclamazione dell'Impero (Mordenti 1996).

16 Sul processo di "scoperta" nel *Cristo* di Levi e sulle sue analogie con il *fieldwork* antropologico, cfr. Fabre (1990; 1999).

Nel corso della narrazione prende corpo una suddivisione radicale della società meridionale, divisa tra contadini, estranei allo Stato, chiusi nella loro «forzata anarchia» e «necessaria indifferenza», e una piccola borghesia parassitaria, «vero nemico, quello che impedisce ogni libertà e ogni possibilità di esistenza civile ai contadini». A questa «classe degenerata, fisicamente e moralmente [...] che solo vive di piccole rapine e della tradizione imbastardita di un diritto feudale» (p. 238), perennemente occupata nelle sue divisioni fazionali e nelle sue lotte di potere, Levi assegna l'epiteto denigratorio di «luigini»<sup>17</sup>. Solo l'eliminazione di questa classe parassitaria e la creazione di un nuovo «Stato dei contadini», potrà portare, nella visione profetica che Levi propone al termine del romanzo, alla risoluzione della «questione meridionale», ponendo fine all'«eterno fascismo italiano».

Il romanzo ha un immediato successo di pubblico e di critica, testimoniato anche dalle numerose recensioni che si susseguono fin dai primi mesi del 1946. A meno di un anno dalla pubblicazione è già alla terza edizione e presto verrà tradotto in diverse lingue (De Donato, D'Amato 2001, pp. 177-178). Vi sono, però, anche coloro, specie tra gli intellettuali militanti nel PCI, che scorgono nella raffigurazione della «civiltà contadina» compiuta da Levi diverse e pericolose ambiguità<sup>18</sup>.

Quel che però a noi più interessa è che il libro di Levi è all'origine del vasto interesse da parte di antropologi, italiani e stranieri, per la cultura dei contadini meridionali che si traduce negli anni successivi in programmi concreti di ricerca, facendo della Lucania «una sorta di laboratorio etnografico dove poter sperimentare metodiche e tecniche d'indagine elaborate all'interno di scuole di vario orientamento e diversa provenienza» (Mirizzi 2000, p. 177).

Conosciuto e letto negli Stati Uniti già negli anni immediatamente seguenti la pubblicazione, il libro di Levi è utilizzato come una introduzione alla conoscenza dell'Italia meridionale, anche all'interno di corsi di antropologia, ed è all'origine delle scelte di ricerca della prima generazione di *fieldworkers* statunitensi nel Sud d'Italia del dopoguerra<sup>19</sup>.

Dall'altra parte, anche una nuova generazione di ricercatori italiani ne ripercorre temi e luoghi, sia all'interno delle piste aperte dalla nuova ricerca sul folklore ispirata a Gramsci, sia in quello delle ricerche di comunità<sup>20</sup>. Ernesto De Martino, pur critico di molti aspetti della impostazione di Levi, ne è stato anch'egli chiaramente influenzato. Non solo adottandone il titolo come metafora che esprime insieme un oggetto di ricerca (il mondo oltre Eboli) e un modo di porsi nei suoi confronti, ma, soprattutto, assumendone i temi e ripercorrendone nel corso della ricerca i luoghi, nell'ottica di sottoporre le descrizioni di Levi a una «verifica etnografica» (cfr. Gallini 1995; 1999; 2003).

### *Gramsci e il folklore*

Nel 1945 viene pubblicata dallo stesso editore Einaudi *La questione meridionale* (Gramsci 1945) e, a partire dal 1948, i *Quaderni del carcere*<sup>21</sup>. Se la visione di Levi ha avuto un'importanza decisiva nell'imporre all'attenzione del mondo intellettuale il tema della cultura del mondo contadino meridionale, la pubblicazione postuma delle opere di Antonio Gramsci ha offerto al meridionalismo post-bellico nuovi strumenti d'analisi e una nuova prospettiva ermeneutica, che

17 La contrapposizione tra Contadini e Luigini sarà oggetto di un famoso passaggio dell'*Orologio* (Levi 1950).

18 Delle critiche al «populismo» o all'«irrazionalismo» di Levi si dirà in seguito.

19 Ad es. Friedrich Friedman, attivo a Matera nel quadro della ricerca finanziata da Adriano Olivetti; Donald Pitkin, che dopo un iniziale progetto di studio in Lucania scelse Sermoneta per il suo *fieldwork*; George Peck, che lavorò a Tricarico collaborando con Rocco Scotellaro (cfr. Vitelli 1989, p. 28-36; Mirizzi 2000).

20 In polemica con la tendenza a identificare le ricerche socio-antropologiche di quegli anni con i soli ricercatori statunitensi (e questi «come le fanterie dell'imperialismo americano in marcia») Giuseppe Galasso (1997, p. 490-495) ha sottolineato che «la partecipazione italiana alla “scoperta” sociologica del Mezzogiorno fu ampia e non inferiore, né quantitativamente né qualitativamente, a quella americana», ricordando i nomi di Ambrico, Ardigò, Baraschi, Cagnetta, De Rita, Dolci, Ferrarotti, Gugino, Morselli, Musatti, Scassellati, Signorelli, Vincelli.

21 Annunciata da Togliatti in un articolo sull'*Unità* del 30 aprile 1944 (Mordenti 1996, p. 17), la pubblicazione in sei volumi dei *Quaderni* iniziò con *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948) e si concluse con *Passato e presente* (1951). Le famose *Osservazioni sul folklore* furono pubblicate in *Letteratura e vita nazionale* (1950).

nelle *Osservazioni sul folklore* trovava la sua più nota sintesi.

Gramsci vi sostiene l'importanza di sottrarre lo studio del folklore al gusto per le stranezze e per il pittoresco e di considerarlo «come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio». Per far questo – argomenta Gramsci – è necessario andare al di là degli «studi di metodo per la raccolta, la selezione e la classificazione» dei materiali, delle «cautele pratiche e principi empirici necessari», in cui era consistita fino ad allora la scienza del folklore:

Occorrerebbe studiarlo invece come «concezione del mondo e della vita», implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo «ufficiali» (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate) che si sono successe nello sviluppo storico (Gramsci 1971 [1950], pp. 267-68).

Il folklore, nella concezione gramsciana, non è un prodotto autonomo e non può essere studiato e compreso al di fuori del rapporto storico con la cultura delle classi dominanti: è una cultura dominata, disgregata e frammentaria, deposito incoerente di materiali di diversa origine, stratificati nel corso del tempo. La sua comprensione riveste, però, una importanza politica fondamentale. È stato sottolineato da più parti che la conoscenza della cultura delle «classi strumentali e subalterne» si inseriva per Gramsci nel più ampio problema politico del rapporto tra intellettuali e popolo e della costruzione di forme di cultura «progressiva», che colmassero il tradizionale iato tra «alta cultura» e cultura popolare, individuato come specifico problema della realtà italiana (Urbinati 1998; Crehan 2009).

Le indicazioni gramsciane furono accolte come un invito alla rifondazione su nuove basi degli studi sul folklore, dando luogo a un motivo polemico verso gli studi di vecchia concezione che si ritrova numerose volte, anche a distanza di tempo<sup>22</sup>.

Nel 1953, ad esempio, in una lettera alla *Lapa*, la rivista appena fondata da Eugenio Cirese, De Martino (1953) argomentava che «l'attuale risveglio di interessi per la vita culturale tradizionale delle classi popolari ha bisogno di essere ancora metodologicamente fondato». E individuava nella linea «De Sanctis-Croce-Gramsci» la «migliore tradizione culturale» italiana che avrebbe potuto garantirne il fondamento, contro il duplice rischio di «cadere nella sfera delle curiosità erudite, [...] di un romanticismo fuori stagione» o di «correre dietro come allocchi alle novità forestiere», «infatuati magari dalla *applied anthropology* americana». La lettera doveva provocare la stizzita (e comprensibile) reazione di Paolo Toschi, il quale, pur condividendo il disprezzo verso le «novità forestiere», rivendicava la dignità di una tradizione di studi demologici ormai quasi centenaria e che aveva prodotto illustri maestri e opere di rilievo<sup>23</sup>.

Gramsci fu interpretato come il vettore di una «via crociana al marxismo» (Angelini 1977), da quegli intellettuali, passati per una formazione idealistica crociana, che in Croce avevano individuato un punto di riferimento per la loro opposizione al fascismo; questi tentavano, nel nuovo contesto postbellico, di cogliere nel marxismo la prosecuzione di «tutti gli aspetti progressivi e positivi di quella dottrina filosofica» (Asor Rosa 1975, p. 1592). Come ebbe a dire Ranuccio Bianchi Bandinelli, in una conferenza napoletana del 1947,

ci riconosciamo debitori al Croce di tanta parte della nostra formazione intellettuale e culturale [...] ma non abbiamo potuto più seguire il Croce nelle conseguenze ultime, politiche, del suo pensiero. Egli ci ha accompagnato, attraverso un lungo cammino, sino a una porta chiusa, dietro la quale noi sappiamo che si apre un mondo diverso (Bianchi Bandinelli, cit. in Angelini 1977, p. 17).

Nella «gracile figura di Gramsci» e nelle sue «carte disordinate, vergate nella solitudine del

22 Ancora nei primi anni '70, Giulio Angioni individua «la propensione alla genericità astratta o sentimentale, il gusto del pittoresco e del caratteristico, il vagheggiamento idillico, la difesa campanilistica dei buoni villici delle proprie regioni» come sintomi di una «malattia congenita» di gran parte della demologia italiana che persiste nella «sterile ricerca del "fossile culturale" in via di sparizione» (Angioni 1972, p. 183 e 185).

23 Toschi (1953). Sugli studi di folklore in Italia, si rimanda ai contributi di Cirese (1971; 1972; 1976; 1977). Per la storia meno recente, vedi Leone (1985) e Puccini (2005). Rimane una relativa lacuna per quanto riguarda il periodo tra le due guerre, oggetto di una prima e parziale esplorazione da parte di Puccini e Squillacioti (1979) e del documentato, ma anch'esso parziale, Cavazza (1987).

carcere» Bianchi Bandinelli indicava la possibilità di trovare «una chiave per procedere oltre».

### *L'irruzione nella storia del «mondo popolare subalterno»*

Proprio su *Società*, la rivista fondata da Bianchi Bandinelli, Ernesto De Martino pubblica il famoso saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (1949), che «costituisce il primo scritto che riprende in campo demologico l'elaborazione gramsciana sulla cultura delle classi subalterne» (Meoni 1976, p. 39), e a partire dal quale si sviluppa un dibattito che è stato oggetto di molte ricostruzioni<sup>24</sup>.

Il saggio inizia con una critica radicale quanto sommaria degli indirizzi «naturalistici» nell'antropologia, accusati di riflettere nella loro impostazione teorica «il circoscritto umanesimo della “civiltà occidentale” [che] inerisce alla struttura stessa della società borghese», quello per cui «il mondo popolare subalterno costituisce [...] un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile» (1949, p. 412). E prosegue con il tentativo di delineare i fondamenti e compiti di una etnologia storicista che renda accessibili alla coscienza storica della civiltà occidentale le forme culturali del «mondo popolare subalterno», «cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche».

Il saggio, dal cui schematismo lo stesso De Martino avrebbe in seguito preso le distanze (1953), riarticola in un nuovo linguaggio teorico le tesi esposte nel suo primo libro (1941), «scritto e concepito nel solco della più ortodossa tradizione storicistica crociana» (1949), immettendole nel nuovo contesto di azione e passione politica del dopoguerra. Ancor più che per ciò che sostiene, il saggio è però interessante per il dibattito che ha innescato. Questo permette, infatti, di gettare qualche luce sui motivi e i limiti dell'interesse degli intellettuali per il nuovo protagonismo del mondo contadino, e di indagare come tale protagonismo viene recepito nell'ambito di una cultura ancora dominata da temi e anatemi crociani.

Pochi anni prima, infatti, in un crudo passaggio dalla prosa compiaciuta, Benedetto Croce scriveva della

distinzione tra uomini che sono attori e uomini che nella storia stanno come passivi, tra uomini che appartengono alla storia (*Kulturvölker*) e uomini della natura (*Naturvölker*), uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci; e verso la seconda classe di esseri, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa contro ogni forma di vita, ma lasciando altresì che di essi si estingua la stirpe, come accadde di quelle razze americane che si ritiravano e morivano (secondo l'immagine che piacque) dinanzi alla civiltà, da loro insopportabile (Croce 1945, p. 97).

La tematica demartiniana della «irruzione nella storia» è da leggere in relazione alla posizione di Croce, in un duplice senso: da un lato, infatti, è proprio nella concezione crociana della storia che il tema trova il suo significato più preciso – come gli farà notare Luporini (1950), l'idea dell'irruzione sembra implicare la tesi, certo non marxista, che il «mondo popolare subalterno» sia stato prima in qualche modo fuori dalla storia; dall'altro, però, è proprio contro l'idea di Croce della distinzione tra «uomini che appartengono alla storia e uomini della natura» che De Martino prende nettamente ed esplicitamente posizione<sup>25</sup>. E lo fa in modo per certi versi assai più radicale dei suoi critici.

A costituire scandalo e oggetto di dibattito è in particolare la tesi del necessario «imbarbarimento della cultura» che seguirebbe l'irruzione. Il «mondo popolare subalterno» irrompe

24 Vedi, in particolare, Meoni (1976), Angelini (1977), Pasquinelli (1977), Lombardi Satriani (1980), Feixa Pàmols (2008).

25 In un passaggio di qualche anno dopo De Martino cita il brano di Croce come esempio (in qualche modo imbarazzante, ancorché autorevole) di quell'umanesimo ristretto che è preciso compito dell'etnologia storicistica contribuire ad allargare. Il più ampio intervento critico sul saggio di De Martino è quello di Luporini (1950). Per una riconsiderazione critica retrospettiva del dibattito, si veda Luporini (1993).

nella storia portandosi dietro le sue particolari forme culturali, e con queste bisogna fare i conti: conoscerle, studiarle, forse anche accettarne, almeno provvisoriamente, il carattere arcaico, mitico, religioso. L'espressione demartiniana non è certamente felice: Franco Fortini (1950) ne coglie le risonanze irrazionaliste, imparentate con il tema spengleriano del «tramonto dell'Occidente»<sup>26</sup>, e ammonisce: «Guai, diciamo, a chi colora di "irruzione", di generosa barbarie, di mito, di odor di primitivo, di commozione pseudoreligiosa, di moto di "masse" guidato da capi "immortali" la rivoluzione che noi vogliamo»; mentre le connotazioni etnocentriche non sfuggono alla sensibilità di Ranuccio Bianchi Bandinelli (1950), che esprime il suo disaccordo con l'idea «che il passare delle masse popolari da oggetto a soggetto della storia porti inevitabilmente come conseguenza un abbassamento di livello nella cultura: è questo un modo di giudicare la nuova cultura della nuova società da un punto di vista della cultura tradizionale borghese, che giudica inferiore ciò che le è estraneo».

Ma, al di là del merito dei singoli rilievi mossi, ciò che il dibattito successivo rivela è l'esistenza di un nodo teorico e politico riguardo al valore da assegnare alle «concezioni del mondo e della vita» delle «classi subalterne»: per una parte consistente della cultura marxista dell'epoca il problema della cultura popolare «non può essere risolto che in lotta con il mondo della tradizione popolare: lotta di illuminazione, di fuga delle ombre di superstizione e di trascendenza», in «una presa di posizione a carattere illuministico», che nel folklore non riesce a scorgere altro che «il mondo della arretratezza culturale, della superstizione, del pregiudizio: un mondo arcaico che non ha nulla a che vedere con la lotta di classe, o meglio che è uno degli ostacoli che l'emancipazione del proletariato incontra e che deve travolgere» (Cirese 1951).

A dispetto delle indicazioni di Gramsci, questa presa di posizione finisce per delegittimare lo studio stesso del folklore, che si trova di continuo a dover affrontare il sospetto di «irrazionalismo», «populismo», «idoleggiamento» dell'arcaico e del primitivo, riproducendo così, paradossalmente, la frattura e le chiusure dell'«alta cultura» borghese nei confronti del «popolare». Uno «storicismo ristretto», scrive Cirese, che «è capace di dilatare il raggio della sua comprensione storica» solo «entro il limite della storia delle classi dirigenti tradizionali, ed a condizione che i nuovi elementi introdotti nel quadro non ne turbino le linee generali», e che rifiuta invece quei «documenti» («le prèfiche, il mondo magico, la poesia popolare») che «scompigliano la quiete degli schemi assoluti della cultura borghese» (1950).

Ma il problema non riguarda solo la concezione teorica del folklore: se questo sia composto, sempre e comunque, di arretratezze, superstizioni, arcaismi intimamente legati al dominio di classe e, in definitiva, alla miseria; se vi sia in esso una qualche forma di autonoma elaborazione culturale, di attiva contrapposizione o, perlomeno, di attiva resistenza, alle concezioni del mondo e della vita ufficiali delle «classi egemoniche», o se vada considerato solo come «limite» della capacità di penetrazione della «alta cultura», segno della sua impotenza e parzialità, della sua incompleta egemonia. Riguarda, anche e soprattutto, la disponibilità a confrontarsi con la soggettività di persone concrete, quella «passione fondamentale per il concreto uomo vivente e per la storia umana» che Ernesto De Martino (1952) pone a fondamento della ricerca «etnologica»<sup>27</sup>.

De Martino ne parla con tono ironico in una breve risposta a Quaroni, nella quale sintetizza le linee portanti della ricerca in Lucania che sta per intraprendere, prendendo nel contempo le distanze dalle contemporanee ricerche «di comunità». Il limite del meridionalismo storico – sostiene De Martino – sta nel fatto che esso non include «nello studio il mondo delle persone come unità culturali in movimento, con una storia culturale alle loro spalle, e soprattutto con una volontà di storia e di emancipazione»; mentre il limite delle ricerche folkloristiche sta nel «considerare le ideologie popolari, la vita culturale del popolo, al di fuori delle condizioni materiali di esistenza». È tra queste due speculari limitazioni che si colloca la strada per il rinnovamento degli studi «etnologici», che tuttavia non può affidarsi a una interdisciplinarietà che «rischia di risolversi in una

26 La visitazione del pensiero di Spengler da parte del giovane De Martino e l'influenza che ebbe su di lui la tematica del «tramonto dell'Occidente» emergono con chiarezza dagli studi condotti sui materiali dell'archivio dello studioso. Cfr. Charuty (2009).

27 Passo che sembra riecheggiare l'osservazione di Gramsci (1948) secondo cui «in Italia mancano i memorialisti e sono rari i biografici e gli autobiografici. Manca l'interesse per l'uomo vivente, per la storia vissuta».

serie di monografie indipendenti, dalle quali è assai difficile trarre una visione d'insieme».

«Ciò di cui abbiamo bisogno – conclude De Martino – è un'opera che abbia l'efficacia, l'unità e il calore di *Cristo si è fermato a Eboli*, e che, al tempo stesso, sia opera di scienza e non di letteratura» (1952).

### *Il «populismo» di Levi e gli anatemi di Alicata*

Il richiamo esplicito all'opera di Levi, peraltro ricorrente negli scritti di De Martino, è qui particolarmente significativo. Specie se si considera la freddezza degli intellettuali comunisti (categoria cui De Martino apparteneva) verso le posizioni «populiste» di Levi<sup>28</sup>.

Appena dopo l'uscita del *Cristo*, Carlo Muscetta (1946), all'epoca ancora azionista, che pure, in qualità di redattore Einaudi, aveva avuto un ruolo nella pubblicazione<sup>29</sup>, metteva in guardia i lettori dalle sue tendenze mitologizzanti: la «civiltà contadina» di Levi è il risultato di una trasfigurazione del Sud in mito letterario, che trova la sua più profonda ragione in una “vocazione” e in una “poetica”, piuttosto che in una lettura storicamente adeguata. Una trasfigurazione che ha anzi come conseguenza di «allontanare il Mezzogiorno più che l'India o la Cina» dalla nostra conoscenza oggettiva.

Diversi anni più tardi, quando De Martino ha già intrapreso le sue ricerche in Lucania, intervenendo in relazione al «caso Scotellaro», Mario Alicata ribadisce e articola più in profondità sulla rivista “meridionalista” del PCI le critiche all'impostazione di Levi<sup>30</sup>.

Sebbene riconosca che il libro di Levi «ha svolto un ruolo efficacissimo nella denuncia delle condizioni di miseria e di arretratezza del Mezzogiorno» contribuendo in modo sensibile «ad una nuova, prima popolarizzazione del problema meridionale in strati molto ampi dell'opinione pubblica italiana e straniera», Alicata imputa all'autore di non essere giunto a «spiegare storicamente le ragioni dell'inferiorità sociale del Mezzogiorno», in virtù della sua tendenza a ridurre tutto «ad una spiegazione metafisica, misticheggiante, alla ipostatizzazione della “entità” campagna e della “entità” città» (Alicata 1954, p. 182-183).

L'idea leviana di una «civiltà contadina», porta a un “«idoleggiamento” astratto di questo mondo e queste tradizioni» che «spezza arbitrariamente i legami del Mezzogiorno con il resto del mondo nel tempo e nello spazio, e arbitrariamente cancella le intime contraddizioni» (1954, p. 189).

È interessante, in questo contesto, la risposta che Ernesto De Martino, oggetto anch'egli di un duro accenno polemico nell'articolo di Alicata, consegna a un saggio di poco successivo:

occorre anche riconoscere – e questo riconoscimento manca nell'articolo di Alicata – che per la prima volta queste recenti scritture meridionalistiche fanno valere, in modo sia pure inadeguato e distorto, il problema delle forme di vita culturale contadina come un aspetto della questione meridionale, e per la prima volta introducono il cosiddetto materiale folkloristico in una passione civile attuale, che è condizione certamente non sufficiente ma necessaria affinché quel materiale cessi di essere curiosità erudita e diventi argomento di storia (De Martino 1955, p. 222).

Il quadro teorico “gramsciano” può anche essere condivisibile, e lo stesso De Martino del resto non ha mai risparmiato critiche nei confronti di Levi (cfr. Gallini 1999), ma l'anatema di Alicata rischia di mettere in ombra quello che costituisce il pregio fondamentale del libro di Levi: l'aver introdotto il problema delle «forme di vita culturale contadina [...] in una passione civile attuale». E il fatto che questa introduzione rappresenta la «*condizione necessaria*» ancorché «*non*

28 Sul rapporto conflittuale di De Martino con il PCI, cfr. Gallini (1995).

29 Carlo Muscetta è stato, insieme a Levi, redattore dell'*Italia libera* nell'immediato dopoguerra, per passare poi nel 1947 dal Pd'A al PCI, fino ai fatti d'Ungheria. Bronzini (1996, p. 154) parla di Muscetta come «patrocinatore del libro presso Einaudi», mentre De Donato e D'Amario riferiscono solo che «aveva seguito l'iter editoriale del libro suggerendo [...] alcuni aggiustamenti, che però erano rimasti sostanzialmente invariati» (2001, p. 170).

30 Rocco Scotellaro, poeta contadino e ricercatore presso l'Istituto di economia e politica agraria di Portici, sindaco socialista di Tricarico, tramite per molti ricercatori italiani e stranieri nella Lucania nel dopoguerra, morì a trent'anni nel 1953. Nel 1954 gli fu attribuito il premio Viareggio per *È fatto giorno*. Nello stesso anno la sua raccolta di biografie di contadini lucani, *Contadini del Sud*, fu pubblicata con introduzione di Manlio Rossi-Doria. Una prima ricostruzione e raccolta di documenti sul “caso Scotellaro” è in Clemente, Meoni, Squillacciotti (1976).

sufficiente» perché il problema diventi oggetto di storia<sup>31</sup>. Il rischio adombrato da De Martino è, se così si può dire, di ricacciare quel «mondo popolare subalterno» fuori della storia nella quale sta tentando di irrompere, di continuare a trattarlo come oggetto, e non come soggetto. E, con ciò, di negare allo storico-etnologo, cui spetta comunque – nell’ottica di De Martino – il «compito» di storicizzare il popolare, la possibilità di operare.

### *L'incontro mancato: etnologia storicista e applied anthropology*

Negli stessi anni in cui De Martino elaborava il suo progetto di una «storia religiosa del Sud», incentrato sull’alterità magica rivelata dal *Cristo si è fermato a Eboli*, diversi altri ricercatori seguivano le orme di Levi nel Mezzogiorno. A fare da tramite e punto di raccordo per molti di questi fu l’Istituto di Portici diretto da Manlio Rossi-Doria, che accolse nei primi anni ’50 diversi borsisti, in particolare statunitensi, sulla via dei loro “campi” nel Sud (Vitelli 1989; Marselli 1973). Nell’ottica dell’Istituto, la conoscenza antropologica avrebbe dovuto contribuire alla pianificazione del cambiamento sociale e alla modernizzazione dell’agricoltura meridionale (Misiani 2010). L’etichetta di “applied anthropology”, genericamente (e polemicamente) attribuita in quegli anni agli studi basati sulle metodologie di ricerca di provenienza estera, sembra derivare dall’identificazione collettiva di questi studiosi con il gruppo di Portici, o con l’esperienza olivettiana dell’UNRA-CASAS.

Con questo altro versante della ricerca sui contadini del Sud, di per sé probabilmente assai più composito di quel che le etichette di “applied anthropology” o “ricercatori stranieri nel Sud” possono indurre a credere, l’antropologia italiana ha avuto un rapporto storicamente piuttosto conflittuale, che si è tradotto per lungo tempo – con la notevole eccezione della monografia di Banfield (1958), ampiamente letta e discussa fin dalla sua prima pubblicazione – sia in una scarsa attenzione per le etnografie, sia in una marginalizzazione storiografica.

In una recente ricognizione sull’antropologia del Sud Italia prodotta nel dopoguerra, Maria Minicuci (2003) ha messo in evidenza il sostanziale misconoscimento reciproco tra i ricercatori italiani e stranieri impegnati spesso negli stessi luoghi, parlando di «un incontro mancato».

Da un lato, infatti, vi sono le note chiusure da parte dell’antropologia di ispirazione storicista gramsciana verso quegli studiosi che erano ritenuti, a torto o a ragione, come partecipi di un disegno politico conservatore, se non «imperialista»<sup>32</sup>. Numerosi commentatori hanno messo in evidenza, ad esempio, il carattere «ideologico» e poco argomentato della polemica di De Martino verso il funzionalismo e l’antropologia culturale americana<sup>33</sup>, che «si manterrà sempre su un piano ideologico, limitandosi a svelarne il carattere classista, senza mai misurarsi sul piano scientifico» (Pasquinelli 1977, p. 25); giudizio, quello di De Martino, in vario modo confermato dalla generazione successiva e oggetto, alla fine degli anni ’70, di una vivace polemica sui suoi caratteri «autarchici» (Remotti 1978).

Dall’altro, gli stranieri faticano a riconoscere negli studi italiani qualcosa di assimilabile all’antropologia che viene praticata nei loro paesi. Persino nei confronti di studiosi che in Italia passano per seguaci «infatuati» dell’*applied anthropology*, il giudizio è spesso di sommario disconoscimento (cfr. Cronin 1970; cit. in Minicuci 2003, p. 148). Con il risultato che questi studiosi «si citano spesso tra di loro» e ignorano invece programmaticamente il lavoro degli antropologi nativi, restituendo un Mezzogiorno «tutto costruito su sguardi esterni» (Minicuci 2003, p. 148).

Oltre al piano politico, le divergenze riguardano questioni teoriche e metodologiche fondamentali. Il «*fieldwork* intensivo» della durata di un anno o più e la residenza presso una singola «comunità», preferibilmente marginale e isolata, si contrappongono alle «spedizioni» spesso brevi, itineranti e condotte in *équipe* interdisciplinari degli italiani; così come il focus ristretto sulle

31 Per un ritratto di un Ernesto De Martino meno rigorosamente “gramsciano”, vedi Signorelli (1986).

32 Di questa posizione si trova ampia traccia nel dibattito sulle tesi di Banfield, a partire dall’introduzione di Domenico De Masi (1976).

33 Meoni ha scritto di giudizi «oltre che un po’ sommari, anche “viziati” a loro volta da un impianto crociano che non sempre ne consente una corretta valutazione», di «perentoria liquidazione», «sottovalutazione», assenza di «un effettivo confronto teorico e metodologico» (Meoni 1976, p. 46).

dinamiche interne a singole località, si contrappone ai grandi quadri storico-culturali che interessano gli italiani<sup>34</sup>.

La spedizione in Lucania del 1952 è indicativa di queste divergenze. Secondo la descrizione dello stesso De Martino, l'*équipe* era composta da: «Ernesto De Martino, etnologo e responsabile della spedizione. Diego Carpitella musicologo. Vittoria De Palma, per la raccolta del materiale etnologico tra le donne. Franco Pinna, operatore cinematografico e fotografo. Marcello Venturoli, collaboratore nella raccolta del materiale etnologico» (De Martino 1952, cit. in Gallini 1995, p. 54). Nel corso di un mese (30 settembre-31 ottobre) la spedizione, finanziata da un insieme composito di enti pubblici e privati, percorse un itinerario costruito sulle indicazioni di Levi, ma che si modificò in corso d'opera in base a quanto andava emergendo dalla ricerca, raccogliendo una quantità di diversi materiali, dalle registrazioni di canti e interviste alle note di campo alle fotografie, organizzati intorno ai temi etnologici individuati da De Martino<sup>35</sup>.

Del tutto diverso era il metodo di lavoro dei *fieldworkers* americani, spesso solitari o accompagnati dal coniuge, per lo più interessati alla vita comunitaria di un singolo centro rurale, talvolta privi delle conoscenze linguistiche necessarie a una piena comunicazione con i nativi.

Ne risultarono immagini ugualmente selettive della cultura dei contadini meridionali, ma non coincidenti e non sovrapponibili, e per lungo tempo non comunicanti.

### *Per riprendere il filo*

Il filo che unisce il romanzo di Levi e le ricerche di De Martino, ha notato Gallini (1999, p. 280), consiste in «un approccio “emico” rispetto ai temi della malattia e della morte, che cerca di tradursi in uno sguardo capace di ritrovare i soggetti e in un ascolto capace di coglierne le parole». Una disposizione all'ascolto che non era, probabilmente, estranea neanche a Gramsci, ma che sicuramente non faceva parte delle coordinate culturali dei suoi più ufficiali interpreti, per i quali il nesso tra conoscenza e prassi si presentava in modo così stretto da rendere molto difficile l'adozione di posture di ascolto, come quelle necessarie per un approccio non strumentale al folklore, e cioè non direttamente finalizzato a combattere le “superstizioni” o, nel migliore dei casi, a distinguere il folklore assimilabile (perché “progressivo”) da quello da combattere ed estirpare<sup>36</sup>.

Accanto a quelli che Levi definiva ironicamente «i nipotini di Gramsci», più interessati a teorizzare sulla formazione di “intellettuali organici”, sull'alleanza tra contadini e classe operaia, e sulla necessaria guida che la cultura di quest'ultima avrebbe dovuto esercitare su quella “arretrata” dei primi, si collocava anche chi perseguiva (o incoraggiava) la conoscenza delle vite, delle parole e dei pensieri dei contadini, in un contesto certo piuttosto rigido, ma tutt'altro che monolitico<sup>37</sup>.

Oggi «l'eco degli anatemi alicatiani ci raggiunge smorzata, quasi come un incredibile suono d'oltretomba» (Marino 2003, p. 18), e con essa anche l'eco di molti altri conflitti allora incredibilmente aspri e coinvolgenti. Passati attraverso letture e revisioni che risentivano delle passioni e dei dibattiti del momento, i luoghi mitici della rifondazione dell'antropologia italiana ci appaiono come attraverso un caleidoscopio. Levi, dopo aver rappresentato il mitizzatore «populista» della «civiltà contadina» (Alicata), lo scopritore dell'alterità magica meridionale (De Martino), il cui limite consisteva tuttavia nel negare che questa alterità potesse essere oggetto di comprensione scientifica (Clemente 1976), è divenuto un antenato fondatore, e il suo *Cristo* «la prima monografia etnografica italiana» (Clemente 1999)<sup>38</sup>. Gramsci, per anni al centro della riflessione teorica e metodologica, è tornato, dopo una lunga assenza, passando dagli USA e – forse

34 Alla predilezione per i grandi quadri storico-culturali Faeta (2005) imputa la difficoltà di fondare in Italia una antropologia politica interessata alle concrete dinamiche di relazione e di dominio.

35 Per una dettagliata ricostruzione della spedizione del '52, si veda Gallini (1995).

36 Il «folklore progressivo» teorizzato da Ernesto De Martino all'inizio degli anni '50 rientra all'interno di questo tipo di preoccupazioni: distinguere nel folklore ciò che può essere recuperato e ciò che invece deve essere aiutato a scomparire; o, come scrive Alicata «ciò che è vivo e ciò che è morto».

37 Gallini (1995) sottolinea che, sebbene la linea ufficiale del PCI non fosse affatto ben disposta verso le tematiche di De Martino, fu lo stesso partito, insieme alla CGIL e al PSI, a finanziare gran parte dei costi della spedizione etnologica in Lucania del 1952.

38 Per una critica dell'affermazione di Clemente (1999), vedi Gallini (2003).

con ancor più pregnanza – dall’India come uno dei maggiori «social theorists» del XX secolo, cui dobbiamo i concetti di «egemonia» e «subalternità» in grado di operare una radicale riscrittura della storia (post)coloniale<sup>39</sup>. E De Martino, grazie al lungo e paziente lavoro sugli archivi coordinato da Clara Gallini, e all’interesse di numerosi e qualificati studiosi, ha avuto negli anni diverse «vite posteriori», affrancandosi da quell’immagine riduttiva di «meridionalista» cui era stato confinato.

La stessa «questione meridionale», che appariva negli anni del dopoguerra come una importante riscoperta, appare oggi in tutt’altra luce. A partire dagli anni ’80, un gruppo di intellettuali raccolti intorno alla rivista *Meridiana* si è proposta di «destrutturare [...] il paradigma dell’arretratezza meridionale, mostrandone al di là delle buone intenzioni che lo avevano spesso sostenuto, la funzionalità alla perpetuazione di un meccanismo di subalternità e di dipendenza» (Donzelli 2003, p. 30).

Alla luce della nozione di “orientalismo” (Said 1978), storici e antropologi hanno messo in evidenza, in anni recenti, la relazione tra la costruzione di una differenza esotica nel Sud e i processi di formazione di una identità nazionale italiana. La rilettura della «questione meridionale» come «orientalism in one country» (Schneider 1998), ne ha sottolineato l’innegabile carattere di costruzione culturale, mettendo in evidenza, non senza qualche rischio di scivolamento nel testualismo<sup>40</sup>, le complesse operazioni di selezione necessarie a fare del Mezzogiorno l’oggetto di uno specifico discorso: il concentrarsi sulle letture in termini di «miseria» e «arretratezza»; la rescissione delle connessioni tra fenomeni riscontrabili nelle diverse aree del paese; l’invenzione di un Sud omogeneo che sorvola le molte differenze interne all’Italia meridionale; l’attribuzione in blocco di un carattere “contadino” e “tradizionale” al Mezzogiorno e il correlativo carattere “industriale” e “moderno” attribuito in blocco al Nord.

Incerta della propria piena appartenenza all’Europa, la nuova nazione, o meglio le sue classi dirigenti, avrebbero trovato nella differenza esotica del Sud il supporto per la costruzione di una identità europea moderna. «L’elaborazione di una diversità meridionale – ha scritto Faeta (2005, p. 132-133) – giocherebbe nel senso di creare un’intimità culturale italiana (in realtà nord-italiana e piemontese), da poter usare nel contesto interno come strumento d’ordine [e] in quello esterno come indispensabile strumento identitario, nel quadro di un’identità avvertita come debole e storicamente malferma».

Nei suoi recenti studi sulle «precedenti vite» di Ernesto De Martino, Giordana Charuty (2009; 2010) ha individuato un «momento neorealista» dell’antropologia, che si colloca proprio nel periodo di cui ci stiamo occupando, tra la fine degli anni ’40 e i primi ’50. Secondo la studiosa, il «miscuglio impuro di lavoro sindacale, inchiesta sociale, vecchia raccolta folkloristica, e futura storia orale» ha causato imbarazzo in quei ricercatori che, negli anni ’70, hanno cominciato a scrivere la storia della disciplina. La diagnosi che hanno formulato, «postura populista e ritardo scientifico dell’etnologia italiana, isolata durante i vent’anni del regime fascista» (2010, p. 267), ha contribuito a oscurare la particolarità storica di quell’esperienza.

Forse il giudizio di Charuty andrebbe sfumato. Non tutti condivisero la diagnosi e provarono tanto imbarazzo. In un poco citato contributo, Vincenzo Padiglione sollevava sulle ricerche dei primi anni ’50 problemi non troppo distanti dalle preoccupazioni odierne, analizzando l’attività e l’opera di Rocco Scotellaro. Pochi anni dopo le discussioni sulla cultura popolare, dominate dalla preoccupazione ideologica verso l’incerto marxismo del dopoguerra e verso il «ritardo culturale» dovuto ai retaggi dell’idealismo crociano, Padiglione segnalava «la scarsa attenzione accordata alle procedure», concentrando la propria attenzione sul «nesso osservatore/osservato» (1979, p. 169) e sul ruolo determinante delle «soggettività osservate» nel processo della ricerca. Alla luce delle pratiche contro-culturali e del femminismo, il «miscuglio impuro» di cui parla Charuty, ossia il

39 Sulle letture divergenti di Gramsci da parte dei *subaltern studies* indiani e degli studi italiani, vedi Palumbo (2001).

40 Cfr. Pandolfi (1998), e le osservazioni di Faeta (2005) sui saggi raccolti in Schneider (1998). È forse anche a questo tipo di interpretazioni che allude Francesco Barbagallo (2011, p. 581) quando rivendica polemicamente l’attendibilità della più seria letteratura meridionalistica (ad es. quella di Giustino Fortunato), frutto di inchieste dettagliate, contro gli «schizzi impressionistici, motivati da improbabili applicazioni di modelli estrapolati da lontani e differenti contesti, da contingenti impulsi politici, viziati talora da palesi anacronismi» che si andrebbero diffondendo oggi.

«coniugare la vita quotidiana con la militanza politica, [...] la classe e l'individuo» appariva come una specificità dimenticata nella storia della rifondazione dell'antropologia italiana, da riscoprire e valorizzare. In relazione al lavoro di Scotellaro, centrato sulla raccolta delle biografie dei contadini, Padiglione notava che «raccogliere biografie di contadini meridionali nel '52-'53 [...] significa valorizzare, senza mediazioni riduttive, il punto di vista del proletariato rurale nel senso di farsi portatore del radicale bisogno di autocoscienza, di autodefinizione della classe reale» (1979, p. 200).

Oggi, che la norma del *fieldwork* malinowskiano è stata decostruita e siamo molto meno propensi a riconoscere «attardamenti» e «avanzamenti», che il campo è libero dalle rigide contrapposizioni ideologiche, l'«incontro mancato» tra quegli studiosi che si trovarono a condividere luoghi e frequentazioni nell'Italia meridionale del dopoguerra rimane un problema aperto, che meriterebbe ulteriori approfondimenti. Ed è possibile condurli proprio a partire dalle pratiche scientifiche proprie di quella fase fondativa dell'antropologia italiana, senza più rivendicazioni «autarchiche» né provinciali complessi di inferiorità.

## Riferimenti bibliografici

- Alicata, M. (1954): "Il meridionalismo non si può fermare ad Eboli", *Cronache meridionali*, I(9), pp. 585-603.
- Angelini, P. (a cura di) (1977): *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne: 1949-1950*, Roma, Savelli.
- Angioni, G. (1972): "Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio", in *Cirese* (1972), pp. 171-195.
- Asor Rosa, A. (1975): "La cultura", in *Storia d'Italia*, vol. IV (*Dall'Unità ad oggi*), tomo 2, Torino, Einaudi.
- Barbagallo, F. (2011): "Giustino Fortunato, l'Unità italiana e il Mezzogiorno", *Studi Storici*, 52(3), pp. 577-586.
- Bianchi Bandinelli, R. (1950): "Due parole (non ortodosse) sul folklore", *Sardegna nuova*, n° 2; poi in Angelini (a cura di) 1977: 81-88.
- Bronzini, G.B. (1996): *Il viaggio antropologico di Carlo Levi*, Bari, Dedalo.
- Cavazza, S. (1987): "La folkloristica italiana e il fascismo. Il Comitato Nazionale per le Arti Popolari", *La Ricerca Folklorica*, 15, pp. 109-122.
- Cavazza, S. (1997): *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, Il Mulino.
- Charuty, G. (2009): *Ernesto De Martino: les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille/Aix-en-Provence, Parenthèses/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.
- Charuty, G. (2010): "Le moment néoréaliste de l'anthropologie démartinienne", *L'Homme*, 195-196, pp. 247-281.
- Cirese, A.M. (1950): "Storicismo ristretto", *Avanti!*, 12 aprile.
- Cirese, A.M. (1951): "Il volgo protagonista", *Avanti!*, 8 maggio.
- Cirese, A.M. (1971): *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Cirese, A.M. (a cura di) (1972): *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo.
- Cirese, A.M. (1976): *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi.
- Cirese, A.M. (1977): "Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione", in *Oggetti, segni, musei*, Torino, Einaudi, pp. 5-34.
- Cirese, A.M. (1985): "Sulla storiografia demo-etno-antropologica italiana", in Clemente et al., pp. IX-XVI.
- Clemente, P. - Meoni, M.L. e Squillacciotti, M. (a cura di) (1976): *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare.
- Clemente, P. et al. (1985), *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari, Laterza.
- Clemente, P. (1999): "Oltre Eboli: la magia dell'etnografo", in De Donato, G (a cura di) (1999), pp. 261-267.

- Colajanni, N. (1898): *Per la razza maledetta*, Palermo, Sandron.
- Crehan, K. (2009): "Il lato ostico di Antonio Gramsci", in Pala, M. (a cura di), *Americanismi. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, Cagliari, CUEC, pp. 137-162.
- Croce, B. (1945): "L'umanità e la natura", *Quaderni della Critica* I(1), p. 96-98.
- De Donato, G. (a cura di) (1997): *L'Orologio di Carlo Levi e la crisi della Repubblica*, Manduria, Laicata.
- De Donato, G. (a cura di) (1999): *Il tempo e la durata in "Cristo si è fermato a Eboli"*, Roma, Fahrenheit 451.
- De Donato, G. (a cura di) (2003): *Verso i Sud del mondo: Carlo Levi a cento anni dalla nascita*, Roma, Donzelli.
- De Donato, G., D'Amaro, S. (2001): *Un torinese del Sud: Carlo Levi*, Milano, Baldini e Castoldi.
- De Luna, G. (2002): "L'Orologio di Carlo Levi e l'Italia del dopoguerra", in Ward (2002), pp. IX-XXIV.
- De Martino, E. (1941): *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza.
- De Martino, E. (1949): "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno", *Società*, V(3), pp. 411-435.
- De Martino, E. (1952): "Risposta a Quaroni", *Il rinnovamento d'Italia*, 15 sett. 1952.
- De Martino, E. (1953): "Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni", *Società*, IX(3), pp. 313-342.
- De Martino, E. (1953): "Mondo popolare e cultura nazionale", *La lapa*, I(1), p. 3.
- De Martino, E. (1954): "Per un dibattito sul folklore", *Lucania*, I(2), pp. 76-78.
- De Martino, E. (1955): "Ancora sulla «cultura contadina». Etnografia e Mezzogiorno", *Il Contemporaneo*, II(3), p. 5.
- De Martino, E. (1995), *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 Sett.-31 Ott. 1952*, Lecce, Argo.
- De Masi, D. (1976): "Arretratezza del Mezzogiorno e analisi sociologica", in Banfield, E.: *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, pp. 7-31.
- Donzelli, C. (2003): "L'«altro mondo» di Carlo Levi", in De Donato (2003), pp. 27-32.
- Fabre, D. (1990): "Carlo Levi au pays du temps", *L'Homme*, 30(114), pp. 50-74.
- Fabre, D. (1999): "Passioni e conoscenza nel «Cristo si è fermato a Eboli»", in De Donato (1999), pp. 269-277.
- Faeta, F. (2005): "Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di «orientalizzazione» interna", in *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 108-150.
- Feixa Pàmols, C. (2008): "Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia", in De Martino, E.: *El folclore progresivo y otros ensayos*, Barcelona, UAB, pp. 13-66.
- Galasso, G. (2009): *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Guida.
- Gallini, C. (1995): "La ricerca, la scrittura", in De Martino (1995), pp. 9-74.
- Gallini, C. (1999): "Etnografia e scrittura: Il mondo magico di Carlo Levi ed Ernesto De Martino", in De Donato (1999), pp. 278-283.
- Gallini, C. (2003): "Interpretazioni etnologiche di «Cristo si è fermato a Eboli»", in De Donato (2003), pp. 77-81.
- Gallini, C., Faeta, F. (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Gramsci, A. (1971 [1950]): *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi.
- Leone, A. R. (1985): "La Chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo: 1860-1960", in Clemente et al., pp. 53-96.
- Levi, C. (1945): *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi.
- Levi, C. (1950): *L'Orologio*, Torino, Einaudi.
- Lombardi Satriani, L.M. (1980): *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Milano, Rizzoli.

- Luporini, C. (1950): "Intorno alla storia del «mondo popolare subalterno»", *Società*, VI(1), pp. 95-106.
- Luporini, C. (1993): "Da «Società» alla polemica sullo storicismo", *Critica marxista*, n.s. 6/93, pp. 5-35.
- Marino, G.C. (2003): "Carlo Levi: il meridionalismo, i contadini e la «rivoluzione italiana»", in De Donato (2003), pp. 3-26.
- Marselli, G. (1973): *La civiltà contadina e la trasformazione delle campagne*, Torino, Loescher.
- Meoni, M.L. (1976): "Sul «mondo popolare subalterno»", in Clemente, P. Meoni, M.L. Squillacciotti, M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare pp. 39-62.
- Misiani, S. (2010): *Manlio Rossi-Doria. Un riformatore del Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Mirizzi, F. (2000): "La Basilicata dopo Levi, laboratorio e centro propulsivo di studi demoetnoantropologici", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi della Basilicata*, 10, pp. 177-207.
- Mordenti, R. (1996): "«Quaderni dal carcere» di Antonio Gramsci", in Asor Rosa, A (a cura di), *Letteratura italiana Einaudi. Le opere*, vol. IV.II, Torino, Einaudi.
- Muscetta, C. (1946): "Leggenda e verità di Carlo Levi", *La fiera letteraria*, 14 novembre.
- Niceforo, A. (1898): *L'Italia barbara contemporanea : studi e appunti*, Milano/Palermo, Sandron.
- Niceforo, A. (1901): *Italiani del Nord e italiani del Sud*, Torino, Bocca.
- Padiglione, V. (1979): "Osservatore e Osservato: problemi di conoscenza e rappresentazione. La vicenda Scotellaro", *Problemi del Socialismo*, XX(15), pp.167-209.
- Palumbo, B. (2001): "Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, «pensiero meridiano» e «identità meridionale»", *La Ricerca folklorica*, 43, pp. 117-134.
- Pandolfi, M. (1998): "Two Italies: Rhetorical Figures of Failed Nationhood", in Schneider, J. (a cura di) (1998), pp. 285-291.
- Pasquinelli, C. (a cura di) (1977): *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La Nuova Italia.
- Pavone, C. (1997): "«L'Orologio» di Carlo Levi e il «vento del Nord»", in De Donato (a cura di) (1997), pp. 27-32.
- Petrusewicz, M. (1998): *Come il Meridione divenne una questione. Rappresentazioni del Sud prima e dopo il Quarantotto*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Petrusewicz, M. (1998): "Before the Southern Question: «Native» Ideas of Backwardness and Remedies in the Kingdom of the Two Sicilies, 1815-1849", in Schneider (a cura di) (1998): 27-49.
- Puccini, S. (2005): *L'itala gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Roma, Meltemi.
- Puccini, S. e Squillacciotti, M. (1979): "Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre", *Problemi del socialismo*, 16, pp. 67-93.
- Rauty, R. (a cura di) (1976): *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Remotti, F. (1978): "Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana", *Rassegna italiana di sociologia*, XVII(2), pp. 183-225.
- Russo, G. (1997): "Introduzione", in De Donato (1997), pp. 23-32.
- Said, E. (1978): *Orientalism*, London, Routledge.
- Salvemini, G. (1899): "La «razza» si forma nella storia", *Il pensiero contemporaneo*, I(6).
- Satta, G. (2007): "Le fonti etnografiche del Mondo magico", in E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 275-299.
- Satta, G. (2010): "Baronia 1959", in Bavagnoli, C., *Sardegna 1959: l'Africa in casa*, Nuoro, Ilisso.
- Schneider, J. (a cura di) (1998): *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*, Oxford, Berg.

- Signorelli, A. (1986): "Lo storico etnografo. Ernesto De Martino nella ricerca sul campo", *La ricerca folklorica*, n. 13, pp. 5-14.
- Solinas, P. G. (1972): "Il dibattito sull'antropologia culturale", in Cirese (1972), pp. 79-111.
- Tarrow, S. G. (1972): *Partito comunista e contadini nel Mezzogiorno*, Torino, Einaudi.
- Teti, V. (1993): *La razza maledetta: origini del pregiudizio antimeridionale*, Roma, Manifestolibri.
- Toschi, P. (1953): "Sugli studi di folklore in Italia", *La lapa*, I(2), pp. 23-24.
- Urbinati, N. (1998): "The South of Antonio Gramsci and the Concept of Hegemony", in Schneider (1998), pp. 135-156.
- Vitelli, F. (1989): *L'osservazione partecipata: scritti tra letteratura e antropologia*, Salerno, Edisud.
- Ward, D. (2002): *Gli italiani e la paura della libertà. Carlo Levi: un'autobiografia tra storia e letteratura*, Milano, La Nuova Italia.

CARLO LEVI NEL PAESE DEL  
TEMPO

Daniel Fabre

Rientrato dalla Francia nel 1941, il pittore e medico Carlo Levi venne arrestato nella primavera del 1943<sup>1</sup>. Era infatti dagli anni trenta che egli rappresentava l'immagine di una irriducibile resistenza. Il fascismo aveva appena subito la sua prima sconfitta in Africa orientale. In giugno gli Alleati sbarcavano in Sicilia ma si dovette attendere la destituzione di Mussolini, il 25 luglio, per restituire a Levi la sua libertà. E nella Firenze rapidamente occupata dai nazisti che egli si isola dal tumulto; «chiuso in una stanza, e in un mondo chiuso» (Levi 1948: 3)<sup>2</sup> dal dicembre 1943 al luglio 1944, scrive *Cristo si è fermato ad Eboli*. Il carcere prima, e il suo deliberato isolamento poi, delimitano un lasso di tempo quasi uguale a quello del suo primo esilio: dall'agosto 1935 al luglio 1936. Mentre l'armata italiana si preparava alla conquista dell'Abissinia e la propaganda sommergeva qualsiasi discorso all'interno del paese, diversi intellettuali erano stati ridotti a domicilio coatto nei paesi del Sud: Pavese in

<sup>1</sup> Carlo Levi, con Leone Ginzburg e Carlo Rosselli, è uno dei fondatori del secondo gruppo *Giustizia e Libertà* che conduce a Torino una lotta antifascista non comunista. Egli sarà arrestato una prima volta il 13 marzo 1934 — poco tempo prima del plebiscito di Mussolini —, poi di nuovo nel maggio 1935. Risiede nella Baule nel 1939, tornerà a Torino e poi a Firenze nel 1941. Vedi Miscenese, M. (1973, pp. 5-40); Fernandez, D. (1967, pp. 127-130).

<sup>2</sup> Le pagine indicate tra parentesi si riferiscono all'edizione italiana Einaudi. L'autore ha seguito la traduzione francese di Jeanne Modigliani (Gallimard, Paris, 1948), in rari casi leggermente modificata. Le citazioni senza riferimenti si riferiscono alla pagina precedentemente citata. I primi capitoli della traduzione francese erano apparsi in *Les Temps modernes*, 15 e 16, novembre e dicembre 1946. L'autore fa inoltre riferimento alle ventitre sequenze che, escluso il preambolo, suddividono il racconto distribuendone in modo significativo i volumi temporali (N.d.T.).

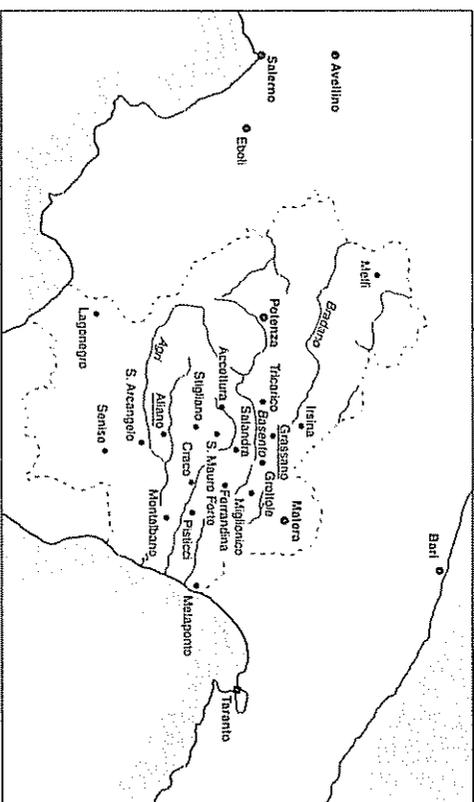


Figura 1.1. La Lucania. Sono sottolineati Grassano e Aliano (Gagliano), due paesi dove risiedette Carlo Levi.

Calabria, a Brancaleone, Levi in Puglia, a Grassano e poi ad Aliano, che più tardi chiamerà Gagliano. Occupata l'Abissinia, restituita la libertà di movimento ai «confinati», Carlo Levi lasciava i suoi compagni di un anno con la promessa di un prossimo ritorno. «Spinto qua e là alla ventura», non pote mantenere la parola. Probabilmente fu necessario che la solitudine di prigioniero e di scrittore, preservato dall'atmosfera affannosa della guerra, ripotesse come un rimorso questa parentesi della sua vita perché potesse imporsi un desiderio: quello di dare senso all'antica immersione nel mondo lucano, della quale — fino ad allora — egli non aveva riportato che scene immobili — visi di bambini e di donne, paesaggi desolati... E da questa rinnovata dissonanza tra la sua esistenza e la Storia scaturisce un racconto di cui il tempo è la materia, l'oggetto sensibile, quello che si sottrae e che in tal modo si offre alla descrizione, alla comprensione.

### *Da un tempo all'altro*

Del viaggio verso l'esilio che condusse Carlo Levi, all'inizio dell'estate del 1935, da Torino a Matera e poi a Grassano, il primo paese dove soggiornò qualche settimana, non verremo a sapere nulla. L'improvvisa rottura non poteva essere annunciata che più tardi, quando la nuova esperienza si sarebbe per intero dispiegata e, per

questo, avrebbe trovato le sue parole. Perciò egli coglie la brutalità del passaggio soltanto in autunno, quando riceve la visita della sorella Lucia, anche lei medico ma tutta impegnata nella professione. Semplicemente guardandola, con «i suoi gesti chiari [...] diritti allo scopo, quella facilità di movimenti», gli appare come una creatura di un altro mondo, separata dal suo da «un infinito intervallo» (72). I messaggi che la sorella gli porta, la cronaca dei piccoli avvenimenti che racconta, la relazione che gli fa di «quello che si diceva in Italia», rendono ancora più presente questa «differenza fisica ed elementare». La stessa impressione ritornerà la primavera successiva in occasione di un viaggio in senso inverso. Rientrato per qualche giorno a Torino dopo aver ripercorso tutta l'Italia in un lento viaggio in treno, Levi prova, con sua grande sorpresa, «un distacco» che non sa superare, «un senso di infinta lontananza, una difficoltà di adesione» (217). Questa volta gli tornano in mente i discorsi sul Sud che pretendono stabilire e ridurre questa così profonda distanza: «Quindici anni di fascismo avevano fatto dimenticare a tutti il problema meridionale; e, se ora dovevano riproporlo, non sapevano vederlo che in funzione a qualcosa d'altro, alle generiche funzioni mediatiche del partito o della classe, o magari della razza» (220). Lontano mille leghe da queste semplici idee — spesso condivise dai poltici di ogni parrocchia nell'aria rarefatta dell'Italia mussoliniana<sup>2</sup> —, Carlo Levi si trova confrontato non ad un'opposizione di essenze o di nature, ma ad una profonda discordanza che egli esprime con fermezza di fronte ai gesti e alle parole della sorella, diventati tanto estranei:

«Erano le cose che più mi stavano a cuore, a cui tornavo continuamente, ogni giorno, col sentimento, e che mi parevano vicissime: ma ora, al sentirle presenti, mi apparivano ad un tratto appartenenti a un altro tempo, sembravano seguire un altro ritmo, obbedire ad altre leggi incomprensibili qui, e lontane più che l'India e la Cina. Capivo ad un tratto come questi due tempi fossero, fra loro, incommunicabili» (72).

Operando un capovolgimento significativo, egli si rifiuta di fissare il Sud in dicotomie astratte, ma non potendo arrivare immediatamente al nocciolo della differenza, la designa riprendendo gli argomenti che gli sono stati offerti fin dal suo arrivo. Perché il lungo viaggio inesprimibile che lo ha allontanato dal Nord si è ripetuto, come in profondità, nella breve distanza che separa Grassano —

<sup>2</sup> L'espressione è di Roland Barthes nella sua prefazione al libro di Gérard Miller.

bianco paese d'acropoli, «piccola Gerusalemme immaginaria» che lo accolse per un tempo troppo breve — e Gagliano dove doveva rimanere. Là, nella «piccola auto sgrangherata», sulla strada percorsa con «le mani impeditre» (5), gli tornano in mente le affermazioni sul paese che si nasconde «di là dai monti che chiudono la valle del Basento». La via che si apre e punteggiata di luoghi in cui la storia, inscrivendosi nel paesaggio, si tramuta in mito: un burrone da cui a mezzanotte i musicisti morti fanno risuonare i loro orroni, regno di briganti che oscillano tra leggenda e cronaca — la sola guerra che qui si conosce è la loro, quella i cui attori si confondono con i paladini dell'epopea carolingia (121). Quest'altra tonalità, questa progressiva trasmutazione, e essa stessa spiegata con il riferimento al mito d'origine. La gente della Lucania — *lucus a non lucendo*, foresta spogliata dei suoi alberi — esprime la desolazione del proprio paese con un racconto ricorrente in altre regioni diseredate dell'Europa cristiana: durante la sua visita sulla terra, quando riproduceva la Genesi battezzando i luoghi e sottomettendoli alla sua nuova Legge, Cristo ha dimenticato queste zone, dopo il golfo di Salerno non è avanzato in profondità verso l'interno, si è fermato ad Eboli. Con tale apologo, Levi si avvale di un modello non immediatamente evidente ma costante, che spesso ordina il movimento delle descrizioni e la progressione del racconto: gli basta di dispiegarne i diversi sensi possibili.

Innanzitutto il mito fa capire che più ci si allontana dal limite consacrato dal Cristo, più aumentano l'abbandono e la miseria. Quindi, dal nord al sud, da Grassano a Gagliano, dove la strada finisce, la campagna che ha creduto di vedere lascia posto a «precipizi di argilla bianca, [...] senz'alberi e senza erba, scavata dalle acque in buche, con, piatte di aspero maligno, come un paesaggio lunare» (7). Più tardi, quando ritorna dal suo breve soggiorno torinese, lo stesso contrasto si afferma con forza ancora maggiore. A Grassano, la terra che ha conosciuto «grigia e giallastra, era ora tutta verde, d'un verde innaturale e imprevedibile», ma nelle vicinanze di Gagliano questa rinascita della terra lucana si disfa e disperde sul fondo di pallide argille: «parevano lembi di maschere stracciate, sparse alla rinfusa» (22-4-225). Così, nel passaggio da Grassano a Gagliano, l'evocazione antitetica lascia sempre affiorare l'altra opposizione,

<sup>1</sup> Il tema del Cristo visitatore e del villaggio dimenticato appare in una forma molto simile nella tradizione orale del Pays de Saül, Pirenei dell'Aude.

quella che illustra, presa alla lettera, la favola di Cristo che non è mai venuto. Il primo paese che la primavera all'improvviso riveste dei suoi colori cangianti è una Gerusalemme bianca da cui si scorgono altri paesi ugualmente bianchi e «fin laggiù dove c'è forse il mare, e Metaponto e Taranto» (5); Cristo non l'ha ancora visitato, esso è rimasto identico, in un passato anteriore ma tuttavia aperto ad un'attesa biblica. Gagliano, invece, appare abbandonato da Dio, contorto dalle convulsioni di un'Apocalisse mai conclusa, abitato da sopravvissuti. Steso, come crollato, sullo «stretto ciglione di due burroni» (7), le sue case «liberate nell'aria», le loro porte «curiosamente incorniciate di stendardi neri, alcuni nuovi, altri stinti dal sole e dalla pioggia, si che tutto il paese sembrava [...] imbandierato per una festa della morte». Levi è condotto verso il suo primo alloggio: deve attraversare una porta a tutto — il padrone di casa è morto tre anni prima. Più avanti incontriamo il dottor Ghiblisco che ha perso il fratello e l'avvocato S. il cui figlio è morto l'anno precedente; Concetta e Maria, le sorelle dello scomparso, non escono più da casa. Tutte queste morti personali non sono che indici di un lutto metafisico. Nella parte bassa del paese l'antica chiesa «è cascata nel burrone, tre anni fa» (37), l'arciprete don Trajella ha dovuto rifugiarsi in una piccola cappella senza campanile, dal tetto sfondato e dalle mura piene di crepe. La terra crolla ma, egli proclama, «la gente è peggio della terra. *Profanus vulgus* [...], non sono cristiani, non hanno religione» (38). Senza fermarsi davanti al mistero di questo «paganesimo» che gli viene riferito, Levi coglie lo scarto che conferma la sua intima impressione. Se Cristo non si è spinto fino al cuore della Lucania, il tempo lineare che la sua nascita inaugura, quello che fa da sfondo cronologico all'esistenza degli uomini e al succedersi delle generazioni, qui non è iniziato. Nessuna azione ha un orizzonte futuro: nel dialetto, *craxi*, il *crax* latino, non significa soltanto «domani» ma anche «ma» e «sempre» (163, 184-185). Non è proprio questo a far apparire tanto strana l'attività chiaramente garantita di sua sorella? Allo stesso modo, non c'è passato del quale si sia preservata la cronaca; il racconto delle memorie non ha uno stacco separato, non è diverso dal racconto dell'esperienza in cui si manifesta l'altro mondo, quello degli esseri invisibili.

Cristo, dunque, si è davvero fermato ad Eboli; la spiegazione mitica che sembra offrirsi a Levi come un dato immediato, tanto più lo soddisfa in quanto allo stesso tempo dà senso al suo proprio malessere, ai discorsi di vario tipo che gli sono rivolti e alle parucola-

rità locali del comportamento e della lingua. Questa negazione del tempo lineare fa apparire con più chiarezza, nel racconto, qual è il male che l'esilio infligge: i limiti imposti alla sua libera circolazione lo disturbano meno del profondo sconvolgimento dei suoi ritmi di vita. Il vero supplizio è lo sfasamento, la discordanza temporale. «Confinato» a Gagliano, Levi è stato gettato in una faglia tra due tempi inconciliabili. I tre anni di reclusione che lo attendono — tale era infatti la condanna iniziale — si aprono come un «tempo infinito», una «serie» di «giorni uguali» che distillano il loro spazio monotono; «deserto», «inorme mare di noia», «acqua verde di un pantano» che si richiudono su di lui (165). Questa durara senza interruzione, questo spazio non stratificato, si impongono con una esacerbata forza simbolica nel corso dell'episodio che chiude il 1935. È solo nella sua stanza, tutto immerso nella vaga attesa di quei segni di auspicio che, secondo la credenza, si manifestano in questo periodo in cui rinvia il tempo solare. Ha deciso di restare sveglio fino a mezzanotte ed è in questo momento che è costretto ad arrendersi all'ironica evidenza:

«Il mio orologio si era fermato, e nessun rimbocco di fuori poteva giungermi e indicarmi il passare del tempo, dove il tempo non scorre. Così finì, in un momento indeterminato, l'anno 1935, quest'anno fastidioso, pieno di noia legittima, e comincio il 1936, identico al precedente, e a tutti quelli che sono venuti prima, e che verranno poi, nel loro indifferente corso disumano. Comincio con un segno funesto, una eclissi di sole» (182).

Di questa sua vita rallentata, all'unisono con l'«ozio borbonico» (232) che pesa sul paese e che ogni stagione — l'inverno nevoso, l'umida estate — sembra rendere ancora più pesante, come il Pavese del *Diario*, delle liriche e delle lettere alla sorella, pur scritti dinanzi all'orizzonte del mar Ionio, Carlo Levi avrebbe potuto riportare una meditazione sull'esilio ora elegiaca ora sarcastica: una riflessione, cioè, sulla discordanza temporale che induce alla nostalgia. Invece, da questo clima morale egli trae un desiderio di capire che, per quanto singolare in apparenza, utilizza gli elementi abituali, e persino i principi tacuiti, della ricerca etnografica. Levi non è uno studioso, la sua volontà di conoscere non è prioritaria. Dunque non fa mai riferimento a quel «lavoro» metodico, rimedio alla «nebbia mentale», all'apatia, alla malinconia, che, come risorsa salvatrice, punteggiava i diari degli etnologi — Malinowski, Lévi-Strauss, Métraux... Ma, preso dalla vertigine della «noia zodiacale» (139), egli concepisce quasi subito un

progetto di chiarificazione di questo universo opaco; sola possibilità di resistere, di continuare a vivere. Ha però un piano, un programma d'esplorazione ragionato? Di certo no! Sebbene egli abbia letto qualche opera specialistica sui mondi «selvaggi» — lo testimoniano alcune rare allusioni — e conosca la corrente letteraria che unisce al progetto verista l'indagine sociale — *Genie in Aspromonte* di Corrado Alvaro e pubblicato nel 1930 —, non sono questi i suoi termini di riferimento. Inchiodato ad un luogo che non ha scelto, assorbito dalla sua sostanza come «un verme chiuso dentro una noce secca, [...] nel guscio religioso della monotonia» (233), egli si ribella, decide di riappropriarsi di coscienza e perspicacia, vuole non solo sentire ma *arrivare a capire* ciò che accade intorno a lui. Il suo solo termine di riferimento è di tipo romanzesco: di fronte a questo «mondo [...] chiuso» gli sembra subito possibile trovare una via d'accesso: «Bisognerebbe pure che, come un eroe di Stendhal, io faccia i miei piani, e non commetta errori» (20). Arrogamento intenzionale quindi, quello di un personaggio che si trova ad affrontare una società di cui non conosce le regole implicite: Julien Sorel all'Hôtel de la Mole, Fabrizio del Dongo alla corte di Parma, lo stesso Stendhal nei salotti o dietro le quinte, a Parigi o a Milano... Questa impresa, però, richiede uno sguardo acuto, in grado di disegnare i contorni del magma informe dei giorni che ha davanti, di far emergere le relazioni, di esprimere le sottili sfumature. E Levi, «arrento a tutto», di una «insaziabile curiosità», in grado di descrivere «la gente e le cose senza ricorrere mai ad idee generiche» (de Beauvoir 1963: 142), si propone di esplorare l'oggetto stendhaliano per eccellenza, quello che lo scrittore aveva mutuato dai suoi cari *Ideologi*, i primi «Osservatori dell'Uomo»: «Gagliano è un piccolissimo paese, e lontano dalle strade e dagli uomini: le *passioni* vi sono perciò più elementari, più semplici, ma non meno intense che altrove; e non sarà difficile, immaginavo, averne presto la chiave»<sup>5</sup> (20). Se i ritmi e i movimenti del tempo collettivo non si prestano ad alcuna comprensione immediata, ci sono almeno alcuni punti di riferimento sicuri: la grammatica e la retorica universali delle passioni<sup>6</sup>. Esse «possono... essere più nascoste, manifestarsi meno direttamente, assumere aspetti più complessi», ma ancorano nell'umanità queste società altre. Tuttavia l'a-

<sup>5</sup> Il corsivo è di D. Fabre [N.d.T.].

<sup>6</sup> Su Stendhal, gli *Ideologi* e l'analisi delle passioni, vedi le osservazioni molto acute di Richard, J.-P. (1970), pp. 19-35. Il ruolo degli *Ideologi* alle origini dell'etnografia è analizzato in Copans, J. & Jamm, J. (1978).

nalizzatore risolutivo, come l'apprendista ideologo stendhaliano, presto si rende conto che la sua lucidità, la facilità nel «decifrare l'enigma dei comportamenti, nel penetrare i segreti dei cuori» (Richard 1970: 29) necessariamente incontra lo sguardo che gli altri rivolgono a lui e i piani che essi non mancano di tramare nei suoi confronti. Al punto che la volontà di conoscenza, piuttosto che collocare Levi nella posizione di osservatore incorruttibile, non potrà avere esiti positivi che nella misura in cui egli accetterà di essere anche la vittima del mondo sociale osservato. È proprio perché egli diventa, come parte in gioco, la posta delle «passioni» locali che queste gli si riveleranno. E grazie a tutto ciò che egli si ritrova in un tempo che gli è familiare: in contrapposizione alla pietra uniformità della nota affiora l'entusiasmo di una progressiva scoperta che, poco a poco, viene ad investire quanto — sotto forma di un tempo altro — sembrava per sempre inaccessibile. Ma la conoscenza non è separabile dagli avvenimenti, dagli incontri aleatori che ne delineano l'evoluzione; lungi dall'essere un semplice sguardo, il nostro eroe, malgrado i piani che traccia, finirà per subire gli effetti di tutte le discontinuità delle passioni che egli stesso suscita e prova. Di questo, dieci anni dopo, egli diventerà il narratore, la persona che, in ultima analisi, ci guiderà nel paese del tempo ricomposto.

### I giorni dei galantuomini

Appena arrivato a Gagliano, una volta presentato al podestà — che rappresenta l'autorità di Roma — e al brigadiere dei carabinieri — il suo braccio secolare —, Levi è accompagnato dal segretario comunale a casa di sua cognata, una povera vedova che ospita gli stranieri di passaggio; vi troverà un alloggio provvisorio. Ai suoi occhi resti esperti dalle poche settimane trascorse a Grassano, l'aspetto della padrona di casa appare contraddittorio: non porta «il costume, ma l'abito comune delle persone di condizione civile, soltanto con un velo nero sul capo» (8). La sua vita ne spiega il relativo declino: una strega aveva sedotto il marito, ne aveva fatto il suo amante e poi «gli aveva dato un filtro per farlo morire» quando lui l'aveva lasciata per tornare dalla famiglia.

«La moglie, una signora, era rimasta sola, con un ragazzo di dieci anni, e poco denaro, con cui doveva ingegnarsi a vivere. Per questo affittava la stanza: la sua condizione era così intermedia tra quella dei galantuomi-

mani e quella dei contadini: aveva insieme, degli uni e degli altri, le maniere e la povertà» (8).

Così, la prima vicenda in cui si imbatte, la storia della vedova, che noi conosceremo solo sotto questo nome, offre una sintesi del mondo sociale di Gagliano: solitudine delle donne, lotta magica e, soprattutto, opposizione irriducibile tra le due classi, la mescolanza delle quali appare qui come un segno di sventura: da una parte i signori, i galantuomini, dall'altra i contadini, i cafoni. Carlo Levi conosce i primi. Li ha frequentati in una Grassano dall'aspetto già cittadino, e a Gagliano li individua all'istante: «— Questo è dunque un paese di galantuomini! — pensavo attendendo la cena nella casa della vedova» (19). Dalla prima sera, infatti, quando è sceso verso quella che viene chiamata piazza, «uno slargo dell'unica strada del paese», ha potuto vedere la distanza sociale prendere forma: i cafoni, tornati tardi dai campi, si sono allineati all'ombra dalla parte delle case, mentre i galantuomini erano già là; tutte le sere conversano seduti sul muretto a strapiombo sul burrone, dal lato opposto. Nel crepuscolo estivo, la conversazione tra i galantuomini manifesta il loro comune privilegio: non lavorano la terra; anche se esercitano una professione, la loro vita si dà sempre un'aria di ozio; questo *otium*, per quanto distante dall'epicureismo, è il loro segno di riconoscimento. Ma la certezza di Levi è tanto più confermata in quanto il gruppo di «signori» si fa immediatamente avanti per presentarsi, sia in virtù delle cariche che rivestono sia per interesse sociale.

Come *confina* egli si trova sottoposto all'autorità di Don Luigi Magalone, che dice di essere professore ma non è, in realtà, che il maestro del paese ed ha il ruolo di capo dei fascisti di Gagliano dopo che il segretario del fascio, marito di sua sorella Caterina, è partito volontario in Abissinia. Tale posizione rappresenta l'ambizione di tutti i «signori» che abitano ancora nei paesi del Sud. Infatti i più ricchi risiedono da sempre nella capitale — prima Napoli e poi Roma —, e non sono presenti che tramite i loro collettori di affitti; la media borghesia, quella dei commerci più prosperi, è emigrata, a volte fino in America, come molti dei *cafoni*. Chi è rimasto in paese ha dovuto compensare la mediocrità del suo patrimonio:

«Questa classe degenerata deve, per vivere (i piccoli poteri non rendono quasi nulla), poter dominare i contadini, e assicurarsi, in paese, i posti remunerati di maestro, di farmacista, di prete, di maresciallo dei carabinieri, e così via. E dunque questione di vita o di morte avere personalmente in mano il potere» (24).

Perciò nell'Italia mussoliniana così come essa si rappresenta nel Sud, a Gagliano:

«I signori erano tutti iscritti al Partito, anche quei pochi, come il dottor Milillo, che la pensavano diversamente; soltanto perché il Partito era il Governo, era lo Stato, era il Potere, ed essi si sentivano naturalmente partecipi di questo potere» (67).

In Luigi Magalone, il *duce* del paese, questo dominio personale deve essere esibito di continuo: nel modo di vestire — «stivaloni, un paio di brache a quadretti da cavallerizzo, una giacchetta corta, [...] un frustino» —, nel modo di parlare, pieno di sufficienza malgrado «una vocetta acuta da castrato» e, soprattutto, nella funzione di insegnante trasformatasi in cerimonia quotidiana:

«Stava seduto sul balcone della sua classe e fumava guardando la gente sulla piazza, e interpellando democraticamente tutti i passanti... — Bella giornata, dottore! — mi gridò dal suo arango, quando mi vide comparire sulla piazza. Di lassù, con le sue bacchette in mano, egli si sentiva veramente il padrone del paese, un padrone affabile, popolare e giusto; e nulla poteva sfuggire alla sua vista» (39-40).

Così si mostra la prima «passione» locale, questa *libido dommandi* di cui Levi subirà fino in fondo la pignola debolezza. Essa si traduce di necessità in una configurazione del tempo, dato che nell'osservazione e nella scrittura del narratore tale è la regola che dà ordine a questa società. Infatti il podestà non può trasformare veramente lo spazio pubblico — se Matera, sede di prefettura, si fregia di tre o quattro palazzi stile *novocento* (73), «l'opera del regime» a Gagliano è un semplice pisciaroio frequentato soltanto da galline e maiali (40-41) —, allo stesso modo fa anche di tutto per inscrivere il paese in un quadro temporale di riferimento, quello dello Stato romano che in questi anni tenta di diventare «Impero». La Gagliano fascista procede quindi al passo di *Giovinazza* e *Faccetta nera*... (Faccetta nera, bell'abissina...); si convoca la popolazione «alle dieci precise» per ascoltare i discorsi radiofonici; il 3 ottobre 1935 — la sola data del libro scritta in cifre — a forza di inni, sbandieramenti e discorsi sulla ritrovata grandezza di Roma, Don Luigi festeggia le prime avanzate vittoriose in Abissinia. Tentativo denso che si scontra con la più completa indifferenza: i discorsi di Magalone non si rivolgono mai ad altri che alle donne, ai bambini della sua scuola e ai rari contadini che non hanno potuto svignarsela prima che abbia

fatto giorno...; anche i *galantomini* suoi pari sfuggono il suo gesto-lare troppo vistoso.

In effetti, sotto la gerarchia ostentatoria che sembra reggere il paese, che viene imposta ai *confinati* e che molto spesso ha colpito con la repressione i critici dello Stato fascista, ci sono qui altre forze; questa parata del potere non è che la loro maschera provvisoria: «Oggi erano tutti fascisti, si sa. Ma questo non voleva dir nulla. Prima erano nuttiani o salandrimi, e risalendo nel tempo, giolittiani o artigiolittiani, della Destra o della Sinistra, per i briganti o contro i briganti, borbonici o liberali, e prima ancora, chissà» (21). Così la storia, riprendendosi sotto parole che mutano, si vuota di senso, non è che ritorno di un'egemonia sempre rafforzata che si nutre delle sue tensioni interne. Quando Levi, sul far della prima notte, cammina sulla piazza, è certo con l'autorità del podestà che Luigi Magalone lo avvicina, ma ad essa si unisce un sentimento opposto che per tutta la sua permanenza ne addolcirà la durezza. Don Carlo, il «confinato», è anche un ospite di Gagliano, deve esservi ben accolto, «trovarcisi meglio che in qualunque altro paese della provincia» (140), dato che i signori lo hanno riconosciuto come uno di loro. «Ultimo anello di una catena di odi che risalgono per le generazioni» (21), egli è dunque il testimone privilegiato della loro unica passione, che oppone i due partiti dei *galantomini*. Il primo, attorno al dottor Milillo, lo zio del podestà, detiene in quel momento il potere; l'altro, attorno al dottor Ghiblisco, morde il freno in una irriducibile opposizione. Si tratta, infatti, di un disprezzo assoluto che non dipende dal ciclo alternato della vendetta — alla quale si può porre fine con il matrimonio —, che non riflette «una lotta politica reale», anche se è accaduto che si sia espresso in questa forma. Contro i padroni del momento l'odio si dice e si ridice senza sosta, avvolge il nuovo arrivato, cerca di convincerlo. «[...] Ciascuno dei due partiti accusa l'altro dei peggiori delitti: e gli stessi racconti [...], ma rovesciati come tono sentimentale, mi venivano fatti dai membri del gruppo attualmente al potere» (24). Tra le due fazioni, dominate da due medici che hanno in comune la stessa ignoranza, il dottor Carlo Levi deve far pendere l'ago della bilancia. Ma non basta che Luigi Magalone eserciti la sua autorità per farlo stare dalla sua parte; la regola implicita vuole che l'ospite sia veramente sedotto, catturato e se possibile assorbito dal clan dominante, dato che la sua adesione più che una libera scelta, esprime la forza di attrazione di quelli che egli va a rinforzare. E Donna Caterina, sorella del podestà, moglie dell'u-



### *Le stagioni dei cañoni*

«Buona gente ma primitiva» (13), insinua il dottor Ghiblisco rivolto a Carlo Levi la sera del loro primo incontro, nell'indicare i contadini appoggiati alle case. Nei discorsi dei signori essi formano una massa indistinta, «corazzati [...] di silenzio e di pazienza» (69). Perciò sono sempre definiti da quello di cui sono privi: non parlano, non cantano, non hanno di che pagare le tasse. In piazza, assorditi dall'eloquenza tonante di Don Luigi, restano in piedi, «col cappello in capo, neri e diffidenti, e i discorsi passavano su di loro senza lasciar traccia» (67). Al primo sguardo, Levi, lo straniero, non riesce a distinguere meglio le persone. Queste donne che vengono, con qualunque pretesto, a trovare la vedova che lo ospita, fingono di non vederlo e gli sembrano «tutte uguali, col viso incorniciato dal velo più volte ripiegato che ricade sulla schiena» (28). Come uno «strano esercito», «una flottiglia di barche tondeggianti e oscure, pronte a prendere [...] il vento», esistono insieme, parlano tutte contemporaneamente «come uccelli» e con uno stesso movimento escono dalla casa in «un grande ondeggiare di sorane e di veli». Per l'intero anno, quasi tutte le donne lo sfuggiranno così, sfiorandolo però, confuse in un anonomato che le protegge dalla propria curiosa audacia. Quanto agli uomini, se Levi li riconosce bene nella loro differenza di *cañoni* — invece di camminare dondolando come la gente di città «avanzano rigidi, senza muovere le braccia» (95) —, solo al termine di un lungo mese si stabilirà una familiarità differenziata:

«Ne conoscevo ormai molti di questi contadini di Gagliano, che a prima vista parevano tutti uguali, piccoli, bruciaci dal sole, con gli occhi neri che non brillano, e non sembra che guardino, come finestre vuote di una stanza buia. Alcuni li avevo incontrati nelle mie brevi passeggiate, o mi avevano salutato all'uscio delle case» (70).

Ai loro occhi Levi è innanzitutto il *confinato*: lo difendono — «qualcuno a Roma ti ha voluto male» (68) — circondandolo della loro «fraternità passiva». Ma è soprattutto come medico che lo consultano, fin dalla prima sera, portandolo a riattivare conoscenze un po' lontane e una pratica ben misera, peraltro incommensurabile in confronto a quelle dei praticanti locali, i due signori nemici, «medici per cani».

Questo reciproco addomesticamento non basta per penetrare la «rassegnata, solidale, secolare pazienza» che qui è il colore dei giorni.

Per raggiungere le passioni discrete e sotterranee, per aprirsi un varco verso una concezione del mondo, «senso [...] che] non si esprime in discorsi o parole, ma si porta con sé in tutti i momenti, in tutti i gesti della vita, in tutti i giorni uguali che si stendono su questi deserti» (69), c'era bisogno di intermediari. Tre uomini — l'arciprete, il becchino e il castratore — rappresentarono, in maniere diverse, la mediazione; ognuno a suo modo aprirà una porta, chiarificherà, perché sono esseri di frontiera: ciascuno padroneggia perfettamente un territorio dell'esperienza comune e una modalità dell'inafferrabile tempo collettivo.

Seguendo i passi di Carlo Levi, abbiamo già preso la strada che sale verso la nuova cappella. Qui, mentre scaccia i bambini che lo assalgono a colpi di pietre, scopre l'arciprete, Don Tratella, «povero vecchio perseguitato», «pecora nera e malata in un branco di lupi» (36). È lui che gli permette di verificare l'efficacia della sua prima chiave: in effetti questo paese dove nessuno rispetta il prete, dove i *galannuomini* arrivano perfino a detestarlo, dove i bambini sono battezzati molto tardi e dove la chiesa rimane vuota anche la domenica, è un paese davvero sinuato fuori della fede e del tempo cristiano. Don Tratella, lui che è stato un insegnante colto, un redattore di vite di santi, un pittore agiografo, è dunque condannato all'esilio più assoluto, sopravvive qui come in un inferno terreno. Ma questa esistenza mortificata conoscerà un momento di trionfo in cui si rivelerà e troverà un ordine quello che, a Gagliano, è il nucleo centrale di una religione senza autorità. A metà settembre, l'uomo che quotidianamente subisce ogni sorta di umiliazioni accompagna la processione della Madonna, vergine di cartapesta, grossolana copia della celebre Vergine nera di Viggiانو. La starna è trasportata tra squilli di trombe, stendardi di drappi bianchi, petardi e colpi di fucile che spaventano i bambini e le bestie. Don Tratella, che segue la starna portata dagli uomini e precede i potenti del momento, è atteso sulla porta di ogni abitazione: il padrone di casa getta sulla vergine una pioggia di grano, ad ogni repository; si fissano all'abito della Madonna monete, lire e dollari, cingendole il collo di «grandi collane di fichi secchi», deponendo ai suoi piedi frutta e uova. Quella che governa gli elementi della natura e la fertilità non appare come «la pietosa Madre di Dio, ma [come] una divinità sotterranea, nera delle ombre del grembo della terra» (104).

In realtà, questo «paganesimo» non si esprime soltanto nei grandi riti stagionali che a Gagliano scandiscono l'anno — festa della

Madonna, Natale, Carnevale... — e che, simili a funghi di erosione, spuntano fuori dalla terra crollata, scoperchiata, appena il cristianesimo divenne riconoscibile; tutti i giorni qualche essere sperimenta la prossimità dell'invisibile o, piuttosto, come suggerisce Levi, il carattere instabile, equivoco e mal delimitato della propria esistenza (102). E frequentando il cimitero che Levi farà, a questo proposito, l'incontro fondamentale con il beccchino, che funge anche da banditore.

«Quel vecchio aveva un potere arcano, era in rapporto con le forze sotterranee, conosceva gli spiriti, domava gli animali. Il suo antico mestiere, prima che gli anni e le vicende lo avessero fissato qui a Gagliano, era l'incantatore di lupi. Egli poteva, secondo che volesse, far scendere i lupi nei paesi, o allontanarli: quelle belve non potevano resistergli [...]. Perciò egli era temuto e onorato, e, negli inverni pieni di neve, i paesi lo chiamavano [...]. Ma anche tutte le altre bestie subivano il suo fascino, che non poteva rivolgersi alle donne; e non solo le bestie, ma gli elementi della natura e gli spiriti che sono nell'aria. Si sapeva che, nella sua gioventù, quand'egli falciava un campo di grano, faceva in un giorno il lavoro di cinquanta uomini: c'era qualcuno di invisibile che lavorava per lui» (60-61).

Frequentatore di questi scambi tra i regni della natura, interlocutore di tutte le conversazioni metafisiche, egli vive in uno spazio-tempo dilatato che, per lui, nel cimitero, assume l'aspetto sensibile di una indifferenziata concreta eremita: «Il paese è fatto delle ossa dei morti» ripete come una verità fondamentale «nel suo gergo oscuro, gorgogliante come un'acqua sotterranea» (61).

L'arciere e il «vecchio incantatore», hanno in comune la stessa repulsione: si tengono lontano dalle donne e ci si fa capire che la loro sessualità è ambigua. Don Traglia, sempre avvolto nel suo abito sudicio, e caduto in disgrazia per essersi fatto amare dai suoi giovani allievi, al seminario; vive con la madre; mangia e dorme con i suoi polli; soffre di deflussi sanguigni, di emorragie intestinali che affida alle cure di Carlo Levi. Il beccchino, da parte sua, è affetto da un'infermità molto significativa e che gli viene continuamente ricordata:

«Le donne scherzavano con lui, quando passava, perché non aveva la barba, e si diceva che in vita sua non avesse mai fatto all'amore. — Ci viene stasera a letto con me? — gli dicevano dagli uscì, e ridevano, nascondendo il viso dietro le mani. — Perché mi lasci dormire sola? — Scherzavano, ma ne avevano rispetto, e quasi paura» (60).

La natura femminile che segna questi due uomini, nello stesso tempo allontanandoli dalle donne, non potrebbe essere a fondamento dei loro poteri e dei loro destini di psicopompi?

In ogni caso la differenza — incerta o padroneggiata — tra i sessi è sempre associata alla potenza soprannaturale, come conferma il terzo mediatore. Egli non abita a Gagliano; vi passa in un giorno d'inverno per castrare le scrofe; è il *sanaporcello*, «mezzo sacerdote e mezzo chirurgo». Colosso dai capelli rossi, che apre gli addomi, divide le budella, strappa le ovaie, le getta ai suoi quattro mastini e poi ricuce la pelle con un gesto sicuro sotto lo sguardo impaurito ma affascinato delle donne.

«L'odore del sangue gravava nell'aria: i cani erano ormai sazi di quella carne ancora viva. La terra e la neve erano rosse; le voci delle donne si erano fatte più alte, le scrofe sanare e quelle ancora da sanare strillavano insieme, ogni volta che una era butrata in terra, rispondendosi e commiserandosi, come un coro di lamentatrici. Ma la gente era allegra, nessuna bestia pareva dovesse morire. Era ormai mezzogiorno; il meraviglioso sanaporcello si rizzò in tutta la sua statura [...]» (169).

L'uomo rosso che regola i furori sessuali delle scrofe non fu lui stesso impregnato dell'umore materno, come rivela il fuoco della sua capigliatura? Lo stesso umore che, quel giorno a Gagliano, con lo spargimento di tanto sangue, confonde in una stessa sostanza tutti gli elementi, la neve acquosa, l'aria e la terra?

Tutti questi mediatori rinviavano dunque all'altra metà, all'altro sesso, come origine della loro particolare magia, che non sarebbe che una variante, limitata e specializzata, del potere polimorfo delle donne. Ed è quello che in effetti Carlo Levi scopre nella persona delle sue due successive domestiche: Giulia e Maria. Giulia Venere, dal nome quanto mai appropriato, con il suo portamento imponente, gli «occhi a mandorla, neri e opachi [...], come quelli dei cani», i «denti bianchissimi, potenti come quelli di un lupo» che illuminano la «piccola, nera testa di serpente» (92), e l'essere che oscilla tra tutte le metamorfosi. Scelta da donna Caterina tra le venti streghe del villaggio, vale a dire tra le donne forti e libere da ogni legame, ella

<sup>4</sup> Questi mediatori sono, di fatto, personaggi dei quali le culture mediterranee hanno messo in evidenza i tratti significativi: su «l'uomo senza barba» vedi Lo Nigro, S. (1964, p. 84) e Megaw, G. (1955); il castratore di scrofe, nell'Europa del Sud, è un «uomo rosso», musicista, modellatore di sessi, dalla sessualità ambigua, come ha mostrato Fabre-Vassas, C. (1983).

Madonna, Natale, Carnevale... — e che, simili a funghi di erosione, spuntano fuori dalla terra crollata, scoperchiata, appena il cristianesimo diviene riconoscibile; tutti i giorni qualche essere sperimenta la prossimità dell'invisibile o, piuttosto, come suggerisce Levi, il carattere instabile, equivoco e mai delimitato della propria esistenza (102). È frequentando il cimitero che Levi farà, a questo proposito, l'incontro fondamentale con il becchino, che funge anche da banditore.

«Quel vecchio aveva un potere arcano, era in rapporto con le forze sotterranee, conosceva gli spiriti, domava gli animali. Il suo amico mestiere, prima che gli anni e le vicende lo avessero fissato qui a Gagliano, era l'incantatore di lupi. Egli poteva, secondo che volesse, far scendere i lupi nei paesi, o allontanarli: quelle belve non potevano resistergli [...]. Perciò egli era temuto e onorato, e, negli inverni pieni di neve, i paesi lo chiamavano [...]. Ma anche tutte le altre bestie subivano il suo fascino, che non poteva rivolgersi alle donne; e non solo le bestie, ma gli elementi della natura e gli spiriti che sono nell'aria. Si sapeva che, nella sua gioventù, quand'egli falciava un campo di grano, faceva in un giorno il lavoro di cinquanta uomini: c'era qualcuno di invisibile che lavorava per lui» (60-61).

Frequentatore di questi scambi tra i regni della natura, interlocutore di tutte le conversazioni metafisiche, egli vive in uno spazio-tempo dilatato che, per lui, nel cimitero, assume l'aspetto sensibile di una indifferenziata concreta eterna: «Il paese è fatto delle ossa dei morti» ripete come una verità fondamentale «nel suo gergo oscuro, gorgogliante come un'acqua sotterranea» (61).

L'arciprete e il «vecchio incantatore» hanno in comune la stessa repulsione: si tengono lontano dalle donne e ci si fa capire che la loro sessualità è ambigua. Don Trajella, sempre avvolto nel suo abito sudicio, è caduto in disgrazia per essersi fatto amare dai suoi giovani allievi, al seminario; vive con la madre; mangia e dorme con i suoi polli; soffre di deflussi sanguigni, di emorragie intestinali che affida alle cure di Carlo Levi. Il becchino, da parte sua, è affetto da un'infermità molto significativa e che gli viene continuamente ricordata:

«Le donne scherzavano con lui, quando passava, perché non aveva la barba, e si diceva che in vita sua non avesse mai fatto all'amore. — Ci veni stasera a letto con me? — gli dicevano dagli uscì, e rivedevano, nascondendo il viso dietro le mani. — Perché mi lasci dormire sola? — Scherzavano, ma ne avevano rispetto, e quasi paura» (60).

La natura femminile che segna questi due uomini, nello stesso tempo allontanandoli dalle donne, non potrebbe essere a fondamento dei loro poteri e dei loro destini di psicopompi?

In ogni caso la differenza — incerta o padroneggiata — tra i sessi è sempre associata alla potenza soprannaturale, come conferma il terzo mediatore. Egli non abita a Gagliano; vi passa in un giorno d'inverno per castrare le scrofe; è il *sanaporcelle*, «mezzo sacerdote e mezzo chirurgo». Colosso dai capelli rossi, che apre gli addomi, divide le budella, strappa le ovaie, le getta ai suoi quattro mastini e poi ricuce la pelle con un gesto sicuro sotto lo sguardo impaurito ma affascinato delle donne.

«L'odore del sangue gravava nell'aria: i cani erano ormai sazi di quella carne ancora viva. La terra e la neve erano rosse; le voci delle donne si erano fatte più alte, le scrofe sanate e quelle ancora da sanare strillavano insieme, ogni volta che una era butrata in terra, rispondendosi e commiserandosi, come un coro di lamentatrici. Ma la gente era allegra, nessuna bestia pareva dovesse morire. Era ormai mezzogiorno; il meraviglioso sanaporcelle si rizzò in tutta la sua statura [...]» (169).

L'uomo rosso che regola i furori sessuali delle scrofe non fu lui stesso impregnato dell'umore materno, come rivela il fuoco della sua capigliatura? Lo stesso umore che, quel giorno a Gagliano, con lo spargimento di tanto sangue, confonde in una stessa sostanza tutti gli elementi, la neve acquosa, l'aria e la terra?

Tutti questi mediatori rinviano dunque all'altra metà, all'altro sesso, come origine della loro particolare magia, che non sarebbe che una variante, limitata e specializzata, del potere polimorfo delle donne. Ed è quello che in effetti Carlo Levi scopre nella persona delle sue due successive domestiche: Giulia e Maria. Giulia Venere, dal nome quanto mai appropriato, con il suo portamento imponente, gli «occhi a mandorla, neri e opachi [...], come quelli dei cani», i «denti bianchissimi, potenti come quelli di un lupo» che illuminano la «piccola, nera testa di serpente» (92), è l'essere che oscilla tra tutte le metamorfosi. Scelta da donna Caterina tra le venti streghe del villaggio, vale a dire tra le donne forti e libere da ogni legame, alla

\* Questi mediatori sono, di fatto, personaggi dei quali le culture mediterranee hanno messo in evidenza i tratti significativi: su «l'uomo senza barba» vedi Lo Nigro, S. (1964, p. 84) e Megaw, G. (1955); il castratore di scrofe, nell'Europa del Sud, è un «uomo rosso», musicista, modellatore di sessi, dalla sessualità ambigua, come ha mostrato Fabre-Vassas, C. (1983).

offre in dono a Carlo Levi la conoscenza più completa che si possa immaginare; di fatto è l'«ideologo» del paese:

«Giulia conosceva tutti e sapeva tutto: le case di Gagliano non avevano segreti per lei, e i fatti di ciascuno, e i particolari più intimi della vita di ogni donna e di ogni uomo, e i loro sentimenti e motivi più nascosti. Era una donna antichissima, come se avesse avuto cent'anni d'anni, e nulla perciò le potesse essere più celato; la sua sapienza non era quella buona e proverbiale delle vecchie, legata a una tradizione imperonale, né quella petregola di una faccendiera; ma una specie di fredda consapevolezza passiva, dove la vita si specchiava senza pietà e senza giudizio morale: ne compiacimento né biasimo apparivano mai nel suo ambiguo sorriso» (99).

Essendo la più esperta delle cuoche, profonda conoscitrice dell'arte di preparare le frattaglie e gli avanzi, a lei ricorrono le ragazze che vogliono legare a sé un innamorato: sa fare i filtri che inducono ad amare e quelli che fanno morire. Carlo Levi diventerà suo allievo, imparerà i gesti, le ricette, gli scongiuri, aspetterà anche il giorno di Natale per ricevere da lei «gli incantesimi di morte» che non possono essere trasmessi che in quel giorno e che, «per sola virtù di parola, attaccano un uomo, a poco a poco, in ogni sua parte viva, e lo colpiscono e lo disseccano e inaridiscono, fino a portarlo alla tomba» (181). Quando l'amante di Giulia, il barbiere albino anche lui con-trassegnato d'ambiguità, le vietterà di tornare al servizio di Carlo Levi, e Maria che prenderà il suo posto. Ancora più «strega» di Giulia, meno iniziatrice e più costantemente remibile, gli fa provare la continua minaccia delle sue «occhiate piene di un oscuro fuoco» (226), suscitando in lui una più tenace diffidenza.

Percolose e seduttrici, queste donne si avvicinano al narratore come per confermare l'avvertimento profetico dal dottor Milillo fin dalla prima sera:

«Lei è un giovanotto, un bel giovanotto. Non accetti nulla da una donna. Né vino, né caffè, nulla da bere o da mangiare. Certamente ci metterebbero un filtro. Lei piacerà di sicuro alle donne di qui. Tutte le faranno dei filtri. Non accetti nulla dalle contadine. [...] Vuoi sapere di che cosa ti fanno? — E il dottore mi si china all'orecchio, balbettando a bassa voce, felice di aver ricordato finalmente un termine scientifico esatto. — Sangue, sangue ca-ta-menale [...]. Ci mettono anche delle erbe, e pronunciano delle formule, ma l'essenziale è quello. [...] Lo mettono dappertutto, nelle bevande, nella cioccolata, nei sanguinacci, magari anche nel pane. Caramenale. Sna attento» (13).

Ma questi filtri mestruali che Levi pensa di aver bevuto «senza saperlo» non sono per lui pozioni d'amore e di morte ma elisir di chiaroveggenza: «Certo non mi hanno fatto male; forse mi hanno, in qualche modo misterioso, aiutato a penetrare in quel mondo chiuso, velato di veli neri, sanguigno e terrestre, nell'altro mondo dei contadini, dove non si entra senza una chiave di magia» (14). Più avanti egli lascia capire che questi misteriosi miscugli lo hanno probabilmente mantenuto all'erta, hanno conservato, nella cupa ripetizione dei giorni, la sua passione di vedere e di sapere. L'effetto di conoscenza che, per metafora, questo sangue assorbito produce, rinvia ad un ordine nascosto; e l'attenzione a questa onnipotente sostanza che permette di riconoscerlo. Qui il tempo sfugge alla linearità, non trascorre in una cronologia progressiva ma nondimeno la temporalità ha una forma: quella del bilanciere mestruale. Il tempo ritorna su se stesso al ritmo proprio delle donne e della luna. Questa concezione si trova sostenuta ed esaltata dalla struttura della società locale di quel tempo. Le donne sono le più numerose a Gagliano, dove duemila uomini, la metà circa dei giovani adulti, sono emigrati in America. La moglie «aspetta il primo anno, [...] aspetta il secondo, poi si presenta un'occasione e nasce un bambino». I più apprezzati sono i figli dei preti, sempre indicati con invidia: Giulia, la strega, che a quarantun anni ha conosciuto diciassette gravidanze, ha avuto anche due bambini dai curati di Gagliano. E durante il giorno, quando tutti gli uomini sono partiti molto presto per i campi lontani, «il paese è abbandonato alle donne, queste regine-uccelli che regnano sulla turba brulicante dei figli» (89-90). Tale presenza dominante si traduce infine nell'acquisizione di un potere e abbiamo visto che il sangue diventa lo strumento per eccellenza della magia che solo le donne detengono nella sua interezza. Ricordiamo: fin dal primo giorno la vedova che ospita l'esiliato appare come vittima di una strega, per mezzo del marito attratto e poi stregato fino a morire.

Ci sarebbero dunque due poteri come ci sono due classi e due tempi, quello dei *galaninomi*, virile e che si esercita di preferenza nella sfera politica — nel senso specifico che abbiamo definito —, e quello dei *cafoni*, femminile e limitato alle forze brutte del desiderio amoroso? In realtà, se si vuole ben scavare in profondità, sotto la superficie del primo, visibilmente detenuto dai signori, c'è sempre la donna, il suo sangue e la lotta stregonica. Da cosa dipendono, infatti, le attuali inimicizie tra il clan Milillo e il clan Giblisco? Dal fatto che Donna Caterina, sorella del podestà, occulta padrona del

paese, è convinta — convinzione mai del tutto dichiarata ma per questo ancor più corrosiva — che suo marito è stato affartrato dalla figlia del farmacista, la giovane e graziosa nipote del dottor Giblisco. E a causa di questo sospetto che ha spinto suo marito a partire volontario per l'Abissinia — eroismo doppiamente utile che lo separa dalla sua supposta amante e conferisce il più grande prestigio al suo partito —, e fa in modo di attirare Carlo Levi che potrebbe anche lui cadere nelle reti del sangue nemico. Questa società così profondamente sfaldata si tiene insieme grazie al comune riferimento a questo sangue calendariale, che circola come una forza coercitiva: arma di ogni potere, per natura sgorga dal sesso delle donne. Tale è, dunque, la trama invisibile del «tempo» a Gagliano; Carlo Levi non avrà pieno accesso a questo sapere che alla fine, dopo che un anno è passato. Sedici sequenze del racconto vanno a contrassegnare il suo lento percorso che i verbi all'imperfetto fanno svolgere più nello spazio che nella durata, come una scena progressivamente scoperta (Pouillon 1946: 161).

### *Lo scrittore allo specchio*

Quest'ultima configurazione abbiamo dovuto farla apparire noi; infatti i suoi tratti fondamentali sfuggono alle parole e alla descrizione che, in varie occasioni, disegnano la trama raccogliendone le fila. Mentre il tempo intimo della noia si cristallizza in belle sintesi metaforiche, mentre il tempo della Storia è a lungo commentato prendendo spunto dalle minime tracce che testimoniano della sua assenza o del suo rimanere in disparte, il tempo ciclico che costituisce la particolarità di questa società non è mai messo esplicitamente in rapporto con la faccia nascosta del potere e con la potenza del sangue femminile. Questa relazione è come disseminata nella narrazione; la possibilità che il lettore arrivi a individuarla — che corrisponde anche alla scoperta implicita del narratore — si definisce soltanto con gradualità, nella discontinuità delle scene vissute e delle parole ascoltate: esse, via via che il racconto va avanti, si corrispondono con una crescente insistenza. Si tratta di un evidente omaggio al modo in cui Stendhal organizza in una struttura ben proporzionata la serie di rimandi che, in *Il Rosso e il Nero* per esempio, cercano di svelare — senza darlo a vedere — l'enigma del titolo; il fine è raggiunto mettendo alcuni avvenimenti — apparentemente minori

ma in realtà profetici — in relazione a due colori, che nel romanzo di Levi sono quelli del tempo.

Lo stesso inserimento discreto nel flusso narrativo del romanzo — che sommerge e cancella il commento — caratterizza uno dei temi maggiori di *Cristo si è fermato a Eboli*: la messa in scena del soggetto che è nello stesso tempo etnografo osservatore, narratore del racconto e autore del libro. Carlo Levi, l'abbiamo visto, non può comprendere la società *gaglianese* che diventandone lui stesso un attore al quale ci si rivolge, ci si svela. Ma quest'anno trascorso a Gagliano ha fatto nascere un insieme di affermazioni riguardo il confinato — dicerie, leggende, *exempla*... — che chiariscono tutti gli aspetti del posto da lui occupato. Levi non traccia alcuna descrizione completa del personaggio che egli è stato per gli altri — soprattutto per i contadini —, ma il caleidoscopio delle fugaci annotazioni e delle tenui corrispondenze che egli compone fa apparire poco a poco una singolare figura di «maestro del tempo». *Cristo si è fermato a Eboli* non potrebbe essere nello stesso tempo il racconto di questa apoteosi e, in quanto opera romanzesca, la manifestazione suprema di questo potere?

La sua reputazione di medico conduce verso di lui tutta la società di Gagliano — *galanionimi e cafoni* — poiché, lo si è visto, Levi non è un praticante come gli altri che non sanno «assolutamente nulla», parlano «a caso» e si accontentano, di fronte alla malaria endemica, di prescrivere il chinino che i malati rifiutano. Primo indizio dell'attenuità del suo potere, Levi propone altri «filtri» e pronuncia altre parole:

«Il chinino, purtroppo, ha perduto ogni potere, perché appartiene, [...] a una scienza screditata, incomprendiva e pretenziosa. [...] Preferivo sostituirlo con medicine nuove, più potenti in sé e più ricche di influenza; come l'aterrina e la plasmochina, che mi servirono sempre meravigliosamente, perché agivano insieme e come sostanze chimiche e come influenze magiche» (213).

Ma per i *gaglianesi* il personaggio di Levi forma un tutto unico; la sua arte preferita, la pittura, viene quindi a verificare, a fondare perfino, la sua onnipotenza di guaritore. Innanzitutto egli affascina quelli che — bambini e giovani soprattutto — lo osservano creare: «non finivano di stupirsi delle immagini che apparivano, come per incanto, sulla tela, e che erano proprio le case, le colline e i visi dei contadini» (186). Ebbene, questa capacità di trasporre il reale, di

immobilizzario perpetuandone la presenza, è esatamente percepita come un potere di vita e di morte. Il cimitero — dove egli si sdraia nella fossa scavata di recente per proteggersi dal sole cocente, dove conversa con il becchino, questo essere del limite — è il primo soggetto dei suoi quadri; anche il carabiniere che, all'inizio, lo sorvegliava, gli chiede «di fare un ingrandimento a olio della fotografia della sua mamma morta» (64) come per restituirle i colori della vita. Ma, inversamente, ci si dice, Giulia, la domestica «che viveva addirittura nel mondo della magia, aveva paura della mia pittura: e non tanto perchè io potessi adoperare la sua figura dipinta, come una statua di cera, per qualche malvagia stregoneria ai suoi danni, quanto proprio per l'infusso e la potenza che io avrei esercitato cavando da lei un'immagine, come lo esercitavo certamente su persone e cose e alberi e paesi, con le pitture che andavo facendo ogni giorno» (136). Un giorno questa resistenza cede di fronte alla minaccia fisica — «nulla era più desiderabile per lei che di essere dominata da una forza assoluta» — e Giulia Venere, poi, non potrà che confidare al pittore, il quale la domina senza possederla, tutto il suo sapere che guarisce e uccide. Il medico trova allora la sua giusta collocazione: è l'unico uomo, a Gagliano, che venera le forze del tempo femminile, lui che dice di essere «amico della luna» e che, per renderle omaggio, la dipinge «rotonda e leggera in mezzo al cielo» (65). E Giulia un giorno lo invita ad assumere questo statuto che Gagliano gli ha riconosciuto: « — Fai quello che vuoi, — mi diceva, — che ti possono fare? E poi, se non ti lasciano fare il medico, tu curerai lo stesso. Dovresti fare lo stregone. Ora hai imparato tutto, sai tutto. E quello non te lo possono impedire» (208-209).

Ma Carlo Levi non è racchiuso in quest'unico ruolo; un altro se ne disegna velatamente in filigrana lungo tutto il racconto. Infatti, accanto alla magia del sangue, che passa dalle donne al casto «stregone», esiste un'altra forza, questa volta maschile, che nel paese pugliese è incarnata da un santo. Levi ne sente parlare per la prima volta a Grassano, quando il caso gli porta in camera, alla locanda. *Il Barone* Nicola Rotunno, «uno dei più ricchi proprietari della provincia» che fa il giro dei suoi amministratori. L'uomo è molto religioso: pronuncia una strana benedizione sull'esiliato che crede addormentato, snocciola l'intera gamma delle sue devozioni. Sfilano allora la Madonna di Avellino, San Maurizio di Grassano e, soprattutto, San Rocco di Tolve, particolarmente venerato in piena estate:

«Tolve è un villaggio vicino a Potenza, e c'era stato in quei giorni un pellegrinaggio, come tutti gli anni, al principio di agosto. Uomini, donne e bambini vi concorrono da tutte le province circostanti, a piedi, o sugli asini, camminando il giorno e la notte. San Rocco li aspetta, librato nell'aria, sopra la chiesa. 'Tolve e mia e io la proteggo', dice san Rocco nella stampa popolare che lo rappresenta, vestito di marrone, con la sua aureola d'oro, nel cielo azzurro del paese» (30-31).

Anche a Gagliano si conosce la potenza di questi patroni. Caranelo Coiro, un giovane e robusto manovale, spesso aggredito da invisibili creature, racconta un giorno a Carlo Levi come, di fronte ad un cane diabolico — il quale cresce mentre gli sbarrava il cammino e inghiottiva nella sua bocca rossa i proiettili che gli vengono sparati —, egli deve la sua salvezza solo alla preghiera simultaneamente rivolta a San Rocco e alla Madonna di Viggiano (133). La Vergine dal viso scuro, la dea strega che sfilava nella processione condotta dall'arciprete, forma così con il santo una diade e Levi e il loro insigne protetto.

San Rocco, infatti, di cui molti possiedono l'immagine stampata o dipinta, è molto spesso l'attore di una scena eloquente: alza la tunica, scopre sulla coscia il bubbone della peste mentre vicino un cane si accinge a leccarglielo per guarirlo. Ebbene, Levi arriva a Gagliano affiancato anche lui da un animale straordinario: «Non ne ho mai incontrati altri idemmi [...] Una specie di folletto o di spiritello familiare, bonario, ma, in fondo, irraggiungibile. Più che camminare, saltava, a grandi balzi, con un ondeggiare delle orecchie e del pelo» (101). Dono solenne degli abitanti di Grassano il giorno della sua partenza, il cane doveva il suo valore alle inspiegabili condizioni del suo arrivo in paese: non era stato ritrovato lungo la via che unisce Napoli a Taranto, anche lui come un esiliato, con addosso un cartello che raccomandava di prendersene cura? A Gagliano divenne subito l'«animale araldico»:

«Fin dal nostro primo arrivo a Gagliano, l'attenzione di tutti si pose su questo mio strano compagno: e i contadini, che vivono immersi nell'incanto animalesco, si accorsero subito della sua natura misteriosa. Non avevano mai visto una bestia simile [...]. E poi, il mio cane si chiamava Barone. In questi paesi, i nomi significano qualcosa: c'è in loro un potere magico: una parola non è mai una convenzione o un fatto di vento, ma una realtà, una cosa che agisce. Egli era dunque, davvero, un barone; un signore, un essere potente, che bisognava rispettare. Se, fin dal primo giorno, io fui guardato dai popolani con

simpatia e quasi con ammirazione, lo dovetti certo un poco anche al mio cane» (101-102).

Dunque, un nobile barone una sera, a Grassano, aveva fatto conoscere san Rocco a Levi prima che accanto a lui una creatura «metà barone e metà cane» diventasse il compagno quotidiano e lo strumento del miracolo. Come san Rocco guarisce dalla peste, così il dottor Levi allontanerà la malaria o, almeno, tenerà di farlo. Inoltre, arrivando a Gagliano un pomeriggio d'agosto mentre san Rocco e festeggiato il 16 dello stesso mese, l'indomani di una delle grandi feste mariane, Levi e il suo Barone furono accolti come un'incarnazione della coppia leggendaria, dato che in questo paese colui «che viene da lontano [...] è perciò come un dio» (35). Infine, se la magia di Giulia Venere, e della Vergine nera, sua garante divina, è esplicitamente associata alla luna femminile, il santo e il suo cane — che, col pelo tagliato dal barbiere, ha tutto l'aspetto del leone di uno stemma — sono esseri del sole: arrivano con la canicola, nei «giorni da cane» in cui i santi sono accompagnati dalla bestia che sta a significare questo particolare tempo dell'anno e del cosmo<sup>10</sup>. Si chiarisce, allora, la frase strana e mai spiegata che commenta, attraverso la voce del narratore, la prima presentazione di San Rocco di Tolve, fatta dal barone Rotunna, «un santo» scrive Levi «di cui io stesso ho potuto conoscere, per prove e favori personali, la particolare virtù». Stregone e santo, queste sono le due immagini e le due funzioni di certo disinte, ma che pure si sovrappongono come i due astri nella giornata immobile del 31 dicembre 1935; esse fanno di Carlo Levi non solo quello che sa e che guarisce, ma un mediatore soprannaturale dal quale ci si attende una più vasta rigenerazione: questo mago, lunare e canicolare insieme, deve infatti detenere un potere sul Tempo che ognuno cerca di conciliarsi.

Per Luigi Magalone, il podestà, la forza misteriosa del *confinato* proviene dal fatto che è sia qui che altrove, e circola tra due spazi e quindi tra due tempi opposti. Perciò egli sorveglierà gli scambi epistolari più con invidia affascinata che con zelo poliziesco. All'inizio deve

<sup>10</sup> Samjves, P. (1936) ha messo in evidenza questo periodo che corrisponde al sorgere della stella di Sirio nella costellazione del Cane. Un forte calore e la siccità vi favorirebbero la rabbia canina. San Cristoforo, che apre questo periodo il 25 luglio, ha una testa di cane e diversi altri santi — tra cui san Domenico, san Bernardo e san Rocco — festeggiati fino al tramonto della stella, il 24 agosto, sono associati a dei cani. Su questo punto vedi il commento di Sammt, J.-C. (1977, pp. 204-212).

accontentarsi di trasmettere la posta alla censura di Matera, in prefettura; poi, quando un ordine dall'alto lo incarica di questo compito, egli mette un'estrema cura nel ricopiare integralmente le lettere di Carlo Levi, per appropriarsi della loro sostanza, ritardandone la consegna, intromettendosi in questo flusso tra Gagliano e Torino, tra il Sud e il Nord, tra il tempo chiuso di qui e il tempo aperto di lassù.

A sua volta, il nuovo prete, Don Pietro Liguari — che succede a Don Trajella —, tenta di utilizzare l'aura di Carlo Levi per ripristinare la pratica cristiana: il medico potrebbe dipingere degli affreschi nella nuova chiesa e, dato che suona l'armonium, non potrebbe anche accompagnare la messa con la musica? Bastano alcuni spartiti, ordinati lontano, e alcuni giorni d'esercizio perché l'impensabile evento abbia luogo:

«La domenica, la chiesa era piena. L'Arciprete aveva sparso la voce che io avrei suonato, e nessuno volle mancare all'insolito spettacolo. Le donne, sotto i veli bianchi, si pigliavano fino alla porta: molte non avevano potuto entrare. Erano venute persone che da tempo immemorabile non entravano più in chiesa» (231).

Ma quando le domeniche seguenti Carlo Levi lascia il suo posto al barbiere, pur tuttavia più abile nell'accompagnare la funzione, il sanuario ritorna immediatamente quasi deserto. E lui e solo lui — e non la musica — che può convertire i paesani. Quel giorno tutto era successo come se Cristo avesse oltrepassato Eboi per annunciare la nuova legge in Puglia e per collocare Gagliano sulla linea orientata del tempo.

Da parte dei *cafoni* l'attesa non è formulata in questo modo, ma intorno a Levi e grazie alla sua sola presenza nasce la convinzione di un possibile cambiamento del corso delle cose. Il divieto che colpisce il medico nella primavera del 1936, invece di rimanere senza effetto, invece di essere accettato senza reazione come ci si sarebbe aspettato a causa del diffuso fatalismo, suscita una rabbia estrema quando le tergiversazioni del podestà provocano la morte di un contadino curato troppo tardi:

«L'episodio era per loro soltanto una conferma tragica della malvagità che aveva ispirato il divieto che mi avrebbe, d'ora innanzi, impedito di soccorrerli. I contadini avevano dei visi che non avevo ancora mai visto loro: una torva decisione, una disperazione risoluta faceva più neri i loro occhi. Uscivano di casa armati, con i fucili da caccia, e le scuri. —

Noi siamo dei cani, — mi dicevano. — Quelli di Roma vogliono che moriamo come cani. Avevamo un cristiano buono, per noi: quelli di Roma ce lo vogliono togliere. Bruceremo il municipio, e ammazzeremo il podestà. L'aria della rivolta soffia sul paese» (201).

Spontaneamente designato come capo, Levi riuscirà a sedare tale violenza — che riuscirà gli antichi tempi del brigantaggio — quindi essa si trasformerà in una satira teatrale e Levi ne sarà l'eroe nella persona del «medico bianco»; rappresentata dai giovani in vari luoghi del paese, la satira si fa beffe di quelli di Roma e del podestà che li rappresenta. Ma se la rivolta assume una forma simbolica, resta pur sempre un evento: i *cafoni* acquistano forza in una storia convulsa nella quale la loro forza collettiva si afferma.

Tempo del Nord, tempo di Cristo, tempo della rivolta; ciascuno fa l'esperienza di un cambiamento e vede in Carlo Levi colui che rende possibile un'uscita o, almeno, una modifica della ripetizione circolare che sembrava chiudere per sempre l'orizzonte. La scrittura delle lettere, la musica della messa, la maschera del teatro sono emanazioni efficaci: agiscono — come l'immagine di un santo —, si può agire su di esse — come fanno i maghi —, tramite loro il podestà, l'arciprete e i contadini si impadroniscono del potere che li trasforma. Eppure questa capitazione e circoscritta, aleatoria e incerta: riuscirà ad essere abbastanza duratura da fare in modo che le speranze di ognuno diventino realtà? No, probabilmente, e tutti sono d'accordo sull'unico mezzo capace di legare Carlo Levi alla loro vita e al loro mondo: l'uomo solo deve trovare una donna. Proprio all'inizio Donna Caterina gli aveva presentato Margherita e Maria, le figlie del dottor Milillo. Con le labbra truccate da «spessi strati di rossetto stridente», il viso infarinato «con una cipria candida» e il loro stupido entusiasmo che non mascherava la volontà politica di cui erano vittime, le due donne avevano fatto scappare il giovane signore. Ma, alla fine, è una preghiera collettiva quella rivolta al padrone del tempo il giorno della messa accompagnata dalla musica, quando tutta Gagliano e presente per covare con lo sguardo e sostenere con i suoi voti l'incontro decisivo:

«Donna Concetta era in clausura da quasi un anno, per la morte del fratello: non usciva mai di casa, e non l'avevo mai vista. Per la funzione di oggi si era decisa a rompere il suo voto, e sedeva nella prima fila di panche. Era considerata la più bella donna di Gagliano, ed era vero. Era una ragazza di diciott'anni, piccolina, con un viso tondo e perfetto di Madonna...» (231-232).

La donna scomparsa per onorare il fratello, l'uomo arrivato lasciando la sorella, la vergine e il mago, la figlia dell'avvocato e il medico, tutti e due appartenenti al mondo dei *galantissimi*, formano una coppia predestinata: «i contadini avevano i loro progetti. — Tu sei gaglianesa ormai [...]. Devi sposare donna Concetta. E la zitella vacante più bella e più ricca del paese. E fatta per te. E così non te ne andrai più, resterei sempre con noi» (232). Tale era il piano immaginato per fare in modo che Carlo Levi aderisse definitivamente alla sua immagine, facesse la propria parte, svolgesse fino in fondo le missioni di cui una Gagliano riconciliata l'aveva investito.

Ma nel luglio 1936, dopo la caduta di Addis-Abèba, giunge da Roma l'ordine di liberare i *confinati*. Sulle prime Carlo Levi è più triste che allegro; invece di affrettarsi, tira perfino per le lunghe la partenza. In effetti tutto è cambiato. «Caduto dal cielo come una pietra in uno stagno» (18), ora, più che da legami personali, egli deve staccarsi dall'universo di significazioni che si sono dispiegate attorno a lui, che lo attraversano e lo legittimano. Non è più l'anonimo esiliato, preso nella durata indifferenziata, di cui la cronaca — livellatrice di tutti gli avvenimenti — sarebbe dovuta essere la forma narrativa perfetta. È diventato l'eroe di un romanzo in cui «tutto è collegato» (Flaubert), deve quindi astrarsi dall'intreccio che lo anima. Perciò l'ordine di partire non viene a interrompere per caso il corso della storia: arriva dopo undici mesi, prima che inizi un altro anno, e Levi termina la sua narrazione con la ventunesima sequenza, come se avesse fermato di un giorno il corso delle ore. Tutto finisce, dunque, — il soggiorno, l'inchiesta e il racconto — prima che il tempo di Gagliano assorba nelle sue spirali lo strano mago che, per averne scoperto gli ingranaggi, aveva cominciato ad alterare il fatale meccanismo del suo ritornare.

Luglio 1944. Carlo Levi lascia la penna e si lancia nella lotta contro l'occupante a Firenze. Membro del Comitato di Liberazione nazionale della Toscana, collabora allora a *La Nazione del Popolo*, il quotidiano dei partigiani. Se non ha potuto mantenere la promessa fatta agli abitanti di Gagliano — «Tornerò» —, il suo libro li fa emergere, li colloca al centro del dibattito italiano. L'indomani della sua uscita, nel 1945, a Montecitorio, nei corridoi della *Consulta* che sta per ripristinare la Repubblica, i rappresentanti commentano ciò che hanno percepito del suo messaggio: la «questione meridionale»

appare sotto una nuova luce. Per quell'etnologia — la *demologia* — che con compiacenza aveva celebrato il modello della *Volkskunde* nazista, comincia un lungo silenzio; *Cristo si è fermato ad Ebohi* apre un'era del tutto nuova<sup>11</sup>. Ernesto De Martino ridiscende allora verso il Sud con uno schema di ricerca che riprende punto per punto il prospetto di Levi<sup>12</sup>. Perché questo libro, romanzo della discordanza del tempo, racconto di un'esperienza in cui l'etnografia — sul modello stendhaliano — è la condizione di una sopravvivenza e diniego costante della storia come unico modello di comprensione, paradossalmente finiva per agevolare una riletture collettiva del passato prossimo e per contribuire, nell'Italia del dopoguerra, ad una imprevista ed immensa catarsi.

## BIBLIOGRAFIA

- Banfield E. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe.
- Beauvoir S. de (1963), *La foret des choses*, Gallimard, Paris [tr. it. *La forza delle cose*, Einaudi, Torino, 1979, II ed.]
- Bronzini G. B. (1980), «Catoni e galantuomini in Basilicata all'inizio del secolo», *Lares*, XLVI (4), pp. 503-524.
- Bronzini G. B. (1981), *Mito e realtà della civiltà contadina Lucana*, Congedo Ed., Gallinina.
- Copans J. & Jamin J. (1978), *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Le Sycamore, Paris.
- De Donato G. (1974), *Saggio su Carlo Levi*, De Donato, Bari.
- De Martino E. (1975), *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata Ed., Roma-Matera.
- Di Bella M. P. (1988), «Ethnologie et fascisme: quelques exemples», *Ethnologie française. Ethnologie et racisme*, XVIII (2), pp. 131-136.
- Fabre-Vassas C. (1983), «Le charme de la syrinx», *L'Homme*, XXIII (3), pp. 5-39.
- Fernandez D. (1967), *L'échec de Pavese*, Grasset, Paris.
- Gallini C. (1986), «Ernesto De Martino: scritti inediti sulla ricerca in Lucania», *La Ricerca Folklorica*, numero su *Ernesto De Martino, la ricerca e i suoi percorsi*, 13, pp. 113-124.
- Gellner E. (a cura di) (1977), *Parovis and Gienis*, Duckworth & Co., London.

<sup>11</sup> La rivista *Lares*, organo ufficiale dell'etnografia italiana, pubblica nel 1939 un numero speciale sulla *Volkskunde* tedesca. Non uscirà dal 1943 al 1949. Sul discorso razzista dominante nell'etnologia fascista, vedi Di Bella, M.P. (1988).

<sup>12</sup> I racconti di De Martino, preparati alla prima ricerca in Lucania, sono stati pubblicati da Gallini, C. (1986); si veda anche Lanternari V., *Da Carlo Levi a Ernesto De Martino: verso la nuova antropologia*, in De Donato, G. (a cura di), *Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana*, Fondazione Carlo Levi, Potenza, 1993, pp. 213-225.

- Levi C. (1945), *Cristo si è fermato a Ebohi*, Einaudi, Torino (ristampa del 1991).
- Levi C. (1948), *Le Christ s'est arrêté a Ebohi*, Gallimard, Paris.
- Levi C. (1970), *Autorrivante*, Carte Segrete Ed., Roma.
- Levi C. (1975), *Contadini e hugini*, testi e disegni di C. Levi, a cura di Sacco L., Basilicata Ed., Roma-Matera.
- Lo Negro S. (1964), *Tradizione e invenzione nel racconto popolare*, Leo S. Olshchki, Firenze.
- Megas G. (1955), *Der bartlose in neugriechischen märchen*, Folklore Fellows Communications 157, Helsinki.
- Miccinnesi M. (1973), *Inno alla lettura di Carlo Levi*, Mursia, Milano.
- Miller G. (1975), *Les pousse-à-jour du Marcelhal Pécin*, Le Seuil, Paris.
- Pouillon J. (1946), *Temps et roman*, Gallimard, Paris.
- Richard J.-P. (1970), *Stendhal, Flaubert, littérature et sensation*, Le Seuil, Paris.
- Rosset C. (1988), *Le prince de criante*, Ed. de Minuit, Paris.
- Sauyves P. (1936), *Saint Christophe, successeur d'Anubis...*, E. Nourry, Paris.
- Schmitt J.-C. (1977), *Le saint levrier Gunnfort, guerisseur d'engans depuis le XIIIe siècle*, Flammarion, Paris [tr. it. *Il santo leverno*, Einaudi, Torino, 1982].
- Stendhal (1966), *Oeuvres innées*, Gallimard, Paris.