

NATURALISMO E STORICISMO NELLA DEMOLOGIA: CLARA GALLINI E IL PARADIGMA MAGICO

1. Controverse eredità demartiniane: la demologia

In questo intervento vorrei porre in relazione l'opera di Clara Gallini con le più ampie dinamiche che caratterizzano l'antropologia italiana negli anni successivi alla scomparsa di Ernesto De Martino. Mi sembra rilevante il fatto che Gallini si tenga sempre molto lontana dagli usi che si fanno di De Martino negli anni '60 e '70: in particolare da quella operazione di rifondazione degli studi folklorici, nel nome suo e di Gramsci, che prende il nome di "demologia". Vorrei suggerire che le critiche di Gallini a De Martino, che hanno forse il loro culmine nella introduzione del 1977 a *La fine del mondo*, sono almeno in parte indirizzate proprio a tali usi, e ai rischi di ricadute "naturalistiche" che essi implicano. Ciò appare chiaro soprattutto nel modo in cui Gallini tratta la tematica magico-religiosa nelle varie fasi della sua carriera di ricercatrice: sviluppando cioè un approccio di antropologia storica che la isola dai vari prevalenti "demartinismi" ma la porta al tempo stesso a recuperare un rapporto forte e coerente con il suo maestro.

Iniziamo dunque dalla morte di De Martino, nel 1965. L'eredità dei suoi studi viene raccolta da componenti importanti dell'antropologia e della folkloristica italiana; ma viene anche condotta in direzioni che forse De Martino stesso non avrebbe esattamente approvato. Principalmente, mi pare di poter individuare due principali linee di sviluppo. La prima, come detto, è la fondazione della "demologia". Con questo nome alcuni studiosi, intorno alla fine degli anni '60, definiscono una scienza del folklore completamente rinnovata a partire dalle indicazioni dei *Quaderni del carcere* gramsciani. Le «Osservazioni sul folklore» di Gramsci consentono di legare lo studio della cultura popolare a una teoria delle classi sociali, e rovesciano totalmente l'impostazione positivista e filologico-classificatoria che aveva caratterizzato la folkloristica italiana fino al fascismo. Il manuale pubblicato da Alberto M. Cirese all'inizio degli anni '70, dal titolo *Cultura egemonica e culture subalterne*¹, è lo strumento più evidente di questo tentativo di costruzione di un nuovo paradigma su basi gramsciane²: ma ad esso aderiscono anche altri studiosi, sia pure con posizioni e impianti molto diversi. Oltre a Gramsci, è appunto De Martino il riferimento-chiave della demologia (il De Martino del dibattito sul folklore, di «entravo nelle loro case come un compagno» etc.). Solo che tutti sembrano dimenticarsi, in questa fase, che De Martino non era affatto d'accordo sulla (ri)fondazione di una folkloristica come disciplina indipendente basata sulla definizione positiva di un oggetto specifico. Vi si era invece opposto con chiarezza e continuità, ad esempio nei dibattiti con Giarrizzo, con Toschi, con Alicata – fino a parlare dello «spropósito del folklore come scienza

1 A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973 (una prima edizione ridotta era uscita nel 1971).

2 Per una ricostruzione della fortuna di questo testo e del suo ruolo nella storia degli studi demoetnoantropologici italiani, rimando a F. Dei – A. Fannelli (a cura di), *La demologia come scienza normale? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, fascicolo monografico di "Lares", LXXXI (2-3), 2015.

autonoma»³. De Martino usava Gramsci per recidere i rapporti con una tradizione folklorica che sentiva lontana dai principi della comprensione storica. Cirese, Lombardi-Satriani ed altri lo usano invece esattamente per riallacciare una continuità con quella tradizione; e lo fanno sulla base di una demarcazione dell'oggetto di studi della demologia che – per quanto ridefinito in termini di “subalternità” più che di “tradizione” – resta il repertorio classico delle tradizioni orali contadine. In altre parole, la demologia pensa di poter mutare impianto teorico lasciando inalterato il proprio oggetto di studio (e ricomprendendo il filone positivistico del folklorismo all'interno del nuovo paradigma).

Qui si colloca a mio parere una cruciale aporia della nuova disciplina, che la porterà in seguito a una evidente situazione di stallo. Per lo storicismo di Gramsci e De Martino non era certo possibile studiare il subalterno separatamente dall'egemonico: le due dimensioni si definiscono a vicenda, attorno a confini sempre labili e porosi. Confini che cambiano costantemente con il mutare dei contesti storici e delle condizioni di produzione e consumo della cultura, focalizzando ogni volta “oggetti” diversi. La demologia legge correttamente la cultura contadina come frutto di una relazione egemonico-subalterno; ma si rifiuta, per una serie di ragioni, di seguire gli sviluppi di questa relazione nella fase della modernizzazione, della rottura del mondo contadino, dell'avvento del mercato di massa e dell'industria culturale. Ho discusso altrove più in dettaglio questo percorso di fortuna e declino della demologia⁴. Mi interessa qui osservare che Clara Gallini non si lascia molto coinvolgere dal movimento demologico. Ne resta ai margini, per ragioni che riguardano in parte le relazioni personali e accademiche, certo; ma anche, io cre-

3 E. De Martino, *Storia e folklore*, in “Società”, X (5), 1954, pp. 940-944 (poi in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 199-206).

4 F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018.

do, perché si sente estranea al progetto di “ritorno al folklore” e a una certa forma di “naturalismo” che la demologia, malgrado le sue intenzioni, finisce per perseguire.

2. *Controverse eredità demartiniane: il paradigma di Sud e magia*

Una seconda grande linea di influenza che De Martino esercita sugli studi italiani dopo la sua morte riguarda le ricerche sulla magia nel Mezzogiorno. In particolare, *Sud e magia* si impone come vero e proprio modello paradigmatico, legittimando un oggetto di ricerca che in precedenza era trattato in modo instabile e frammentato, prevalentemente sotto la rubrica folklorica di “superstizione popolare”. La magia lucana esce dal libro come un complesso culturale compatto e in qualche modo unitario, connesso a un affascinante impianto interpretativo legato alla tesi della crisi della presenza e della funzione protettiva o terapeutica del rito. Considerata in precedenza come fenomeno a metà fra il pittoresco e lo scandaloso, sintomo dell’arretratezza del Sud, la magia assume senso, visibilità e per così dire praticabilità etnografica. Diversamente da quanto era apparso nei dibattiti su *Cristo si è fermato a Eboli* di Levi, parlarne non significa più relegare le “plebi rustiche del Mezzogiorno” in un mondo primitivo, pre-politico, fuori dalla storia: significa al contrario affrontare il cuore della loro condizione esistenziale e partecipare al processo della loro emancipazione. Il modello viene adottato da molti ricercatori e produce nei 20-25 anni successivi una vasta letteratura; cosicché la fenomenologia magico-religiosa del Sud diviene in quegli anni un tema centrale nel dibattito demoetnoantropologico italiano.

Non è in questa sede che si può tentare un’analisi articolata e sistematica di questa produzione. Si possono però almeno ricordare alcuni nomi, che appartengono a una generazione piuttosto compatta, nata per lo più fra la metà degli anni ’20 e quella degli anni ’30. La stessa Clara Gallini (data di nascita 1931) vi contribuisce in una prima fase della sua carriera: prima completando il lavoro iniziato

con De Martino sui rituali dell'argismo e proseguendo poi con gli studi sulla religiosità popolare e l'ideologia del malocchio in Sardegna – sui quali peraltro tornerò oltre. Direttamente legato a De Martino è anche Tullio Seppilli (n. 1928), che è suo assistente nei corsi che tiene a Roma negli anni '50 come libero docente, e inizia a lavorare con lui sui temi della fattura: con un percorso che lo porterà prima a mettere a fuoco in una cornice gramsciana il tema della “medicina popolare” e successivamente a diventare il fondatore in Italia della moderna antropologia medica⁵. Su un versante più propriamente meridionalista vanno almeno ricordati gli studi di Annabella Rossi (n. 1933), Luigi M. Lombardi-Satriani (n. 1936), Michele Risso (n. 1927), Alfonso di Nola (n. 1926), Elsa Guggino (n. 1935), tutti autori di ricerche specificamente volte agli aspetti magico-religiosi della cultura rurale del Sud e della Sicilia⁶. Un caso a parte è quello di Vitto-

5 Si vedano in particolare i saggi su “Epifanie celesti e protezioni magiche” e su “Le insidie del male e la medicina popolare” raccolti nelle parti 6 e 7 di T. Seppilli, *Scritti di Antropologia culturale*, vol. 2: *La festa, la protezione magica, il potere*, a cura di M. Minelli e C. Papa, Olschki, Firenze 2008. E inoltre T. Seppilli (a cura di), *La medicina popolare in Italia*, volume monografico di “La ricerca folklorica”, 8, 1983; T. Seppilli (a cura di), *Le tradizioni popolari in Italia: Medicine e magie*, Electa, Milano 1989.

6 Si vedano A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari 1969; Ead., *Lettere da una tarantata*, Di Donato, Bari 1970; L. M. Lombardi-Satriani, *Santi, streghe e diavoli*, Sansoni, Firenze 1971; Id., *Menzogna e conflitto nella cultura contadina del Sud*, Guida, Napoli 1973; Id., *Realtà e negazione nell'orizzonte magico meridionale*, in Aa.Vv., *La magia segno e conflitto*, Flaccovio, Palermo 1979, pp. 137-61; M. Risso, *Miseria, magia e psicoterapia. Una comunità magico-religiosa nell'Italia del Sud*, in D. Carpitella (a cura di), *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Bulzoni, Roma 1972, pp. 329-52; M. Risso – A. Rossi – L. M. Lombardi Satriani, *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, in D. Carpitella (a cura di), *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 145-62; L. M. Lombardi-Satriani – M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano 1982. Michele Risso è un autore anomalo rispetto agli altri, poiché incontra il tema della magia e la teoria demartiniana da psichiatra, nel suo lavo-

rio Lanternari, un po' più anziano degli autori finora citati (n. 1918), con una formazione etnologica e storico-religiosa del tutto indipendente da quella demartiniana. Già nel 1959 Lanternari pubblica un'opera di ampio spessore sul tema della "Grande festa" e negli anni '60 acquisisce una notorietà anche internazionale per i suoi lavori sui movimenti religiosi che accompagnano le lotte di liberazione dei popoli coloniali⁷. Tuttavia anch'egli finisce per essere influenzato dal modello teorico e metodologico demartiniano (parlerà in un testo autobiografico di una "alleanza" con l'autore di *Sud e magia*); ne farà dunque uso in una serie di ricerche sulle feste popolari e sui movimenti religiosi carismatici nell'Italia degli anni '70, nei quali insiste con forza sul tema della crisi della presenza e delle forme di reintegrazione rituale⁸.

La metà degli anni '70 rappresenta il momento di maggiore visibilità di questa eredità magica di De Martino. Si tiene nel 1975 un convegno a Palermo sul tema "La magia segno e conflitto", che vede

ro con gli immigrati italiani in Svizzera: incontro che ne fa un precursore della moderna etnopsichiatria: v. M. Risso – W. Boker, *Verhexungswahn: ein Beitrag zum Verständnis von Wahnerkrankungen suditalienischer Arbeiter in der Schweiz*, Basel-New York, S. Karger, 1964 (trad. it. *Sortilegio e delirio: psicopatologia dell'emigrazione in prospettiva transculturale*, a cura di V. Lanternari, Liguori, Napoli 1992). Tra i lavori di Alfonso Di Nola, studioso di impostazione storico-religiosa che è spinto dall'influenza demartiniana a occuparsi di folklore magico-religioso, in particolare di quello abruzzese, si vedano *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna*, Boringhieri, Torino 1976; Id., *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del sud*, Boringhieri, Torino 1983. Di Elsa Guggino, che ha dedicato l'intera carriera a una intensiva etnografia della magia dei guaritori tradizionali in Sicilia, v. *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1978; Ead., *Un pezzo di terra di cielo*, Sellerio, Palermo 1986; Ead., *Il corpo è fatto di sillabe*, Sellerio, Palermo 1993.

7 V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Il Saggiatore, Milano 1959; Id., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960; Id., *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari 1967.

la partecipazione di molti studiosi italiani e anche di prestigiosi ospiti stranieri, come Tzvetan Todorov. È significativo che una parte consistente dell'antropologia italiana si trovi riunita attorno a questa problematica, combinando i temi demartiniani con riflessioni provenienti dall'ambito del marxismo (la stessa Clara Gallini vi tiene una relazione dal titolo "Il feticismo delle merci") e della semiologia⁹. Ed ancor più significativo è l'ingresso nella divulgazione mediale. Tra il 1976 e il 1977 viene realizzata dalla RAI una inchiesta televisiva a puntate che si intitola proprio *Sud e magia*, con la consulenza di Annabella Rossi e la regia di Gianfranco Mingozzi (già autore, quest'ultimo, di importanti documentari di taglio "demartiniano" sulla magia e sul tarantismo). Trasmesso nel 1978, il programma è incentrato sulla figura di De Martino stesso e va in cerca dei residui contemporanei delle credenze e delle pratiche magiche (in modo talvolta un po' spettacolarizzato e "scandalistico", il che susciterà critiche piuttosto aspre da parte di alcuni antropologi)¹⁰.

Il più giovane fra gli autori che si inseriscono in tale filone di studi è probabilmente Paolo Apolito (n. 1947), autore nel 1980 di un volume dal titolo *Lettere al mago* – che si caratterizza rispetto ai precedenti per il fatto di affrontare apertamente il ruolo della magia nei contesti di modernizzazione e di diffusione della cultura di massa. Nei contributi successivi, però, questo autore intraprende strade diverse. I suoi lavori sulle apparizioni mariane, a cavallo fra anni '80 e '90, propongono un approccio decisamente innovativo fondato

8 V. Lanternari, *La mia alleanza con Ernesto de Martino*, Dedalo, Bari 1997. V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità*, Liguori, Napoli 1977. Si vedano anche i saggi raccolti in Id., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983; Id., *Magia, medicina, religione, valori*, vol. I, Liguori, Napoli 1994.

9 Se ne vedano gli atti in AA.VV., *La magia segno e conflitto*, Flaccovio, Palermo 1979.

10 I testi del programma sono raccolti nel volume di C. Barbati – G. Mingozzi – A. Rossi, *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da «Sud e magia»*, Feltrinelli, Milano 1978.

sull'analisi della conversazione e sui rapporti tra oralità, immagine e media elettronici. E un più recente contributo giunge a mettere sotto accusa l'intera tradizione antropologica di studi sulla magia popolare, accusati di una implicita violenza simbolica nei confronti di quegli stessi soggetti popolari e subalterni che pretendono invece di "rappresentare" etnograficamente¹¹. In sostanza, con la generazione di Apolito e le successive quello che ho chiamato il paradigma di *Sud e magia* si esaurisce, e con esso lo stesso interesse per la categoria di "magia" in sé. Gli antropologi non se ne occuperanno più; oppure tratteranno i temi dei guaritori popolari e simili all'interno di cornici diverse, come l'antropologia medica e l'etnopsichiatria (rileggendo anche il ruolo di De Martino come "precursore" o "pioniere" di queste discipline).

3. Limiti naturalistici del "demartinismo"

Restiamo però all'interno del filone fin qui delineato, che ci serve a capire il maturare delle posizioni di Clara Gallini e i modi della sua presa di distanza – da De Martino ma anche e soprattutto dai suoi interpreti e dai suoi dichiarati seguaci. Quali caratteristiche hanno questi studi sulla magia? Naturalmente è difficile darne una valutazione unitaria: si tratta di autori molto diversi, con stili di ricerca e di scrittura che non possono esser certo accomunati. Tuttavia mi sembra di poter sostenere che, come per il movimento demologico, anche in questo caso ci troviamo di fronte a una implicita reintroduzione di elementi "naturalistici" che si allontanano dall'originaria ispirazione demartiniana e da alcuni principi epistemologici che erano invece irrinunciabili per lo studioso napoletano.

11 P. Apolito, *Lettere al mago*, Liguori, Napoli 1980; Id., *Dice che hanno visto la Madonna. Un caso di apparizioni in Campania*, il Mulino, Bologna 1990; Id., *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Il Mulino, Bologna 1992; Id., *Con la voce di un altro. Storia di possessione, di parole e di violenza*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2006.

In Sud e magia, come nell'intera trilogia meridionalistica, per De Martino era cruciale porre in relazione l'etnografia del presente con l'analisi storica. Il che significava per lui mostrare la inscindibile relazione fra il piano della cultura subalterna (còlto dalla ricerca e dalle "spedizioni") e quello della cultura egemonica: solo in questa relazione era possibile comprendere il modo in cui le concezioni e le pratiche magiche popolari si erano storicamente "distillate" e separate da quelle alte o dominanti. È per questo che in *Sud e magia* ha tanto rilievo la parte conclusiva sulla elaborazione del modello della jettatura fra gli intellettuali napoletani in età illuminista. Si tratta di un capitolo esemplificativo di una più ampia "storia religiosa del Mezzogiorno", che resta l'obiettivo centrale per De Martino. L'etnografia del presente ha senso per lui solo in quanto si colloca in tale più ampio progetto: non è autonoma sul piano conoscitivo, e riceve senso solo se collegata alla prospettiva di una comprensione storiografica. Tanto che l'autore giunge a scusarsi con i lettori, nella *Prefazione*, per aver dato troppo spazio alla parte etnografica; e dedica due pagine a giustificare questa scelta. «A prima vista la sezione dedicata alla bassa magia cerimoniale lucana potrebbe sembrare troppo ampia nell'economia generale del presente saggio» – afferma; e aggiunge che, se non investito dalla problematica della comprensione storica, «il folklore religioso come coacervo di relitti disgregati [...] resta una sorta di terra di nessuno, ancorché vi si possa svolgere la industriale fatica dei raccoglitori di tradizioni popolari e vi possa trovare appiglio l'impulso romantico di qualche nostalgico di paradisi perduti»¹².

In realtà i lettori sono stati talmente affascinati dalla prima parte del libro da aver spesso dimenticato che il capitolo sulla jettatura napoletana non è una sorta di bizzarra appendice; così come non lo è il "commentario storico" in *La terra del rimorso*. In entrambi i casi, lo stesso oggetto di ricerca (la bassa magia cerimoniale, il ta-

12 E. De Martino, *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015, pp. 5-6 (ed. orig. 1959).

rantismo) non può esser messo a fuoco senza considerare l'elaborazione che ne è stata fatta da parte degli intellettuali e delle dinamiche culturali egemoniche. Ecco, questo aspetto si riscontra raramente nella produzione dei "demartiniani". Non solo è raro l'uso di fonti storiche: di più, si assume una autonomia del piano "subalterno", che si pensa di descrivere nel suo isolamento sincronico, come una "cultura" nel senso funzionalista del termine. A questa impostazione si collegano due caratteristiche degli studi post-demartiniani. La prima è una forte accentuazione della teoria "protettiva" e terapeutica della magia, intesa talvolta in senso psicologico o psichiatrico. Certo, è De Martino per primo a suggerire questa lettura: specie quando, dopo l'autocritica sulla storicizzazione delle categorie e della presenza, rinuncia a pensare che la comprensione storica della magia richieda di problematizzare lo stesso concetto di realtà. *Sud e magia* è molto netto su questo punto: quelli che De Martino chiama "piano realistico" e "piano magico" sono nettamente separati:

Piano realistico e piano magico della tecnica non entrano in contraddizione soggettiva fra di loro perché la magia non ha propriamente per oggetto, come la tecnica profana, la soppressione di questo o quel negativo, ma la protezione della presenza dai rischi della crisi esistenziale di fronte alle manifestazioni del negativo [...]. In apparenza la bassa magia cerimoniale lucana combatte sul piano immaginario le particolari manifestazioni del negativo che punteggiano l'esistenza: in realtà essa protegge la presenza individuale dal rischio di non potersi mantenere dinanzi alle particolari manifestazioni del negativo¹³.

È De Martino stesso ad avvicinarsi qui a una visione funzionalista, non troppo dissimile a quella formulata su magia e religione da Bronisław Malinowski (autore "naturalista" per eccellenza, ma che De Martino doveva apprezzare se ne inserisce due brani nell'antologia *Magia e civiltà*, proprio a supporto della tesi di una funzione pro-

13 Ivi, p. 65, p. 17.

tettiva della magia). Malgrado questo, resta in De Martino una profondità nella messa a punto dei concetti di presenza e di crisi che sembra perdersi nella letteratura successiva, a favore di una più generica impostazione psicologica. Così si può parlare di un sottosviluppo psicologico che fa da *pendant* a quello socio-economico, e di credenze magiche come meccanismi di “negazione” del male che ne coprono le cause reali¹⁴; di una “cultura della miseria” che creerebbe un fondamentale bisogno di assicurazione (come afferma Annabella Rossi dei contadini poveri del Sud: «condizionati come sono da un’esistenza particolarmente misera, esposta a rischi di ogni genere, il bisogno di assicurazione è in loro acuto ed esasperato»¹⁵). La “funzione protettiva” della magia, che De Martino suggeriva nel quadro di una sofisticata analisi esistenziale dell’essere-nel-mondo, rischia di divenire generica ipotesi di buon senso. Si può così leggere, per fare solo un esempio, che «la magia offre un’area di distensione, una risposta alle insicurezze della vita quotidiana [...] La magia contro l’ansia, l’insicurezza, la delusione: questa la funzione sociale della magia»¹⁶. Tratti da un pur pregevole testo di Riccardo Boggi sulla Lunigiana, questi passi testimoniano una diffusione del lessico demartiniano che lo fa però diventare una sorta di luogo comune, di banale funzionalismo psicologizzante.

L’approccio che separa troppo nettamente il subalterno dall’egemonico, insistendo sull’autonomia della “cultura magica”, sta infine alla base di un ulteriore ricorrente tratto della letteratura post-demartiniana. Mi riferisco alla scarsa attenzione ai mutamenti culturali e ai rapporti che credenze e pratiche magiche intrecciano con la modernizzazione, il mondo dei media e le forme del consumismo. La Lucania dei primi anni ’50 era un “mondo” relativamente isolato

14 M. Risso, *Miseria, magia, e psicoterapia...*, cit., pp. 346-50.

15 A. Rossi, *Le feste dei poveri*, 2.a ed., Sellerio, Palermo 1986, p. 16.

16 R. Boggi, *Magia, religione e classi subalterne in Lunigiana*, Guaraldi, Firenze-Rimini 1977, pp. 12, 14.

(anche se De Martino stesso, malgrado le sue polemiche con Carlo Levi, ha probabilmente esagerato nel darne una immagine arcaica). Il Mezzogiorno a cavallo fra anni '60 e '70 non presentava certo la stessa cornice culturale. Eppure molti etnografi vanno in cerca dei luoghi meno contaminati dalla modernità. Cercano di sfuggirle, malgrado questa si faccia costantemente presente: ad esempio sotto forma di prodotti del consumo di massa che si insinuano nei riti, di poteri magici che operano attraverso tecnologie comunicative moderne, come il telefono e la televisione, e – più di recente – di ideologie alternative e *new age* che si mischiano con quelle magiche tradizionali. Quando si incontrano questi tratti, si tende per lo più a considerarli come sintomi dell'invasione di un ambito inautentico e commerciale che stravolgerebbe la vera cultura subalterna. In molti scritti, ricorre ad esempio il termine "grottesco" per definire queste contaminazioni. Uno dei rari testi che affronta esplicitamente il tema dei consumi parla appunto di «grottesca mescolanza», nel senso che «i prodotti della società dei consumi vengono gettati nel mondo magico, dal quale vengono anche fagocitati come corpi estranei, senza essere però assimilati o integrati»¹⁷: portando come esempi l'uso di jeans di marca nei riti del tarantismo e di cappellini pubblicitari di James Bond nelle processioni di Vallepietra. Dimenticando che la «grottesca mescolanza» è proprio il principale meccanismo di funzionamento della cultura popolare.

Come per la demologia *tout court*, gli studiosi della magia vedono nel consumismo e nell'industria culturale una minaccia all'integrità delle forme di vita popolare (e al loro presunto valore contestativo e oppositivo). Ciò consente loro di accantonare una fondamentale minaccia che la modernizzazione sembra portare alla teoria demartiniana della magia come protezione o riscatto rispetto a

17 M. Risso – A. Rossi – L. M. Lombardi Satriani, *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, cit., p. 146; cfr. anche M. Risso, *Miseria, magia e psicoterapia...*, cit., p. 331.

una labilità della presenza legata alla “miseria” (cioè a una condizione esistenziale densa di rischi quotidiani sul piano delle più elementari condizioni di vita). Che ne è della labilità e della crisi con l’arrivo di un sia pur relativo benessere, con il venire meno della fame, della altissima mortalità infantile, dell’isolamento geografico e culturale e dell’analfabetismo, e così via? Nel meccanismo teorico demartiniano non dovrebbe scomparire, di fronte a condizioni pur minime ma basilari di progresso, quel «fittizio lume della magia, col quale uomini incerti in una società insicura surrogano l’autentica luce della ragione?»¹⁸. Se la magia persiste (e anzi, “ritorna” in modo ostentato e scandaloso proprio nei contesti urbani e sviluppati), occorre sostenere che persistono la labilità e le condizioni strutturali della crisi. De Martino muore prima che questo problema esploda in tutta la sua evidenza (anche se nei suoi scritti degli anni ’60 aveva cominciato a porlo, e io credo che si possa leggere *La fine del mondo* come una riflessione esattamente in questa direzione¹⁹). La risposta che molti autori in quegli anni provano a sostenere è quella di una nuova labilità, radicata non più nel rischio quotidiano di sopravvivenza materiale ma nell’alienazione connessa al sistema capitalistico, alle condizioni di lavoro in fabbrica e alla mercificazione della vita sociale. “Alienazione” cui contribuisce la diffusione dei prodotti dell’industria culturale; i quali non rappresentano quindi un elemento di democratizzazione del sapere ma – in senso francofortese – strumenti più raffinati ed efficaci di dominio e di annullamento dell’autonomia individuale. È un punto col quale anche Clara Gallini si confronterà, e vi torneremo oltre.

18 E. De Martino, *Sud e magia*, cit., p. 126.

19 Rimando su questo punto a F. Dei, *Tra storia e Dasein. Dove stava andando De Martino?*, “Lares”, LXXXIV (1), 2018, pp. 210-16.

4. Clara Gallini: "la fase scolastica"

È dunque su questo sfondo che possiamo cercare di apprezzare le specificità del lavoro di Clara Gallini sui temi della fenomenologia magico-religiosa. Vorrei esaminare la sua produzione suddividendola in tre fasi. La prima è quella dei lavori degli anni '60 più direttamente influenzati da De Martino; la seconda è quella delle etnografie sarde dei primi anni '70; la terza quelle delle monografie di antropologia storica degli anni '80 e '90.

Possiamo iniziare da una delle prime pubblicazioni in assoluto di Gallini: il saggio sul rituale terapeutico sardo *s'imbrusciadura*, presentato nel 1962 al Convegno di Studi Religiosi Sardi e edito l'anno successivo negli Atti del convegno stesso. Si tratta di una ricerca originale che applica però il metodo analitico e il linguaggio demartiniano in modo quasi scolastico. *S'imbrusciadura* è un rito praticato con valenza terapeutica rispetto a uno stato critico (a una sindrome culturalmente condizionata, come si sarebbe detto in seguito) localmente denominato *assustu* (spavento): consiste nel fatto che «la persona colpita da spavento deve recarsi in determinati luoghi e lì rotolarsi per terra [...] secondo schemi fissi»²⁰. Il rito si fonda su un «meccanismo psicologico», afferma l'autrice, consistente nel rivivere una presunta «scena traumatica» iniziale (lasciare o restituire lo spavento alla terra da cui è venuto), superandola in modo che non torni a ripresentarsi in modo ossessivo e incontrollato. È in gioco un «impiego catartico della *mimesis*»: anche se l'evento traumatico non viene semplicemente ripetuto, ma riconfigurato entro moduli controllati e tradizionali. Cosicché «la persona [...] non si dibatte a terra come vittima, ma controlla un ritmo, una misura e uno schema – e l'impiego

20 C. Gallini, *Un rito terapeutico sardo: "s'imbrusciadura"*, in Ead., *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Editrice Democratica Sarda, Cagliari 1977, pp. 11-23 (p. 11); ed. orig. in *Atti del Convegno di Studi religiosi sardi, Cagliari 24-26 maggio 1962*, Cedam, Padova 1963, pp. 249-65; ripubblicato anche in D. Carpitella (a cura di), *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Bulzoni, Roma 1972, pp. 277-95.

dell'esecuzione, l'attenzione che questo controllo richiede, la fiducia nell'efficacia del simbolo vengono a costituire un orizzonte di sicurezza»²¹.

È interessante osservare che, ripubblicando il saggio nel 1977 in un volumetto dedicato alle tradizioni sarde, Gallini stessa sentirà il bisogno di prenderne le distanze perché «eccessivamente “demartiniano”»:

Insiste troppo su analisi di ordine psicologico e sulla relativa presunzione – anch'essa demartiniana e predemartiniana – dell'esistenza di una labilità psichica del «primitivo» e/o del contadino. Demartiniana è anche la scelta dell'oggetto: un rito connesso a immagini di paura, spavento – quasi che solo immagini negative e sinistre possano costituire l'unico possibile quadro ideologico di riferimento per condizioni esistenziali presuntivamente caratterizzate solo da dipendenza e da connessi rischi di «crisi della presenza»²².

È un passo molto interessante, perché scritto nello stesso anno della introduzione a *La fine del mondo*, cioè al culmine della presa di distanza da De Martino. I limiti individuati in quest'ultimo sono lo psicologismo e l'insistenza sulla labilità e sulla crisi come generatori del simbolismo magico-religioso: cioè esattamente i tratti ripresi dalla letteratura sopra discussa. Il che confermerebbe l'idea di una Gallini che critica De Martino per prendere in realtà le distanze dai “demartiniani”. Tornando alla produzione giovanile dell'autrice, l'altro suo testo più scolasticamente vicino al maestro è naturalmente *I rituali dell'argia*: la ricerca sull'argismo sardo iniziata insieme a De Martino stesso, portata a compimento dopo la sua morte e pubblicata nel 1967. È un libro che capita raramente di leggere oggi, dopo che l'autrice stessa ha sentito il bisogno di riscriverlo completamente e di cambiarne persino il titolo, trasformandolo più di vent'anni

21 Ivi, p. 22.

22 C. Gallini, Introduzione, in *Tradizioni sarde e miti d'oggi*, cit., p. 6.

dopo in *La ballerina variopinta* (1988)²³. Il carattere “scolastico” deriva dalla troppo evidente influenza di *La terra del rimorso*: l’analogia tra il caso salentino e quello sardo ha portato l’autrice a presentare quest’ultimo semplicemente come una variante del tarantismo. Ciò ha significato minimizzare le pur importanti differenze fra i due fenomeni. In particolare, il rilievo che nell’argismo riveste l’elemento festivo, buffonesco, licenzioso; ma anche un carattere più teatrale del rito, e una partecipazione comunitaria più attiva. Questi elementi spingerebbero a una lettura meno univocamente terapeutica ed esorcistica rispetto a quella che De Martino propone del tarantismo pugliese. Ma la giovane studiosa non è ancora pronta a compiere questo passo, e insiste nel cercare invece conferme al *pattern* interpretativo del maestro. Il canto e il ballo, afferma, costituiscono «una forma di parlar metaforico, in cui ci si aliena – almeno in parte – entro un formulario stereotipo, ritmato e rimato di gesti e di parole, per mascherare e tutelare un timore o un’incapacità di affrontare direttamente se stesso o l’altro»²⁴. Il codice rituale sostiene un’ideologia che pone il male al di fuori dell’individuo «mediante le suggestioni dell’esorcismo», ma che fa anche eludere all’individuo una reale presa di coscienza diretta di sé e del proprio dolore, producendo una «denegazione del reale»²⁵. Saremmo in una cornice interamente demartiniana, se non emergesse un elemento di originalità, che sarà poi sviluppato nelle opere successive: l’attenzione al rapporto tra forme rituali e rapporti sociali. Nel complesso simbolico dell’argismo, sostiene Gallini, la comunità esprime la propria struttura. Ad esempio le tipizzazioni tradizionali dell’argia indicano una organizzazione sociale incentrata completamente sulla famiglia e sulle distinzioni di genere e generazione. L’identità di una persona è definita solo dal

23 C. Gallini, *I rituali dell’argia*, Cedam, Padova 1967; Ead., *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli 1988.

24 C. Gallini, *I rituali dell’argia*, cit., p. 245.

25 Ivi, p. 246.

suo sesso e dal ruolo familiare che ricopre: senza che siano possibili ruoli diversi in relazione a formazioni comunitarie di più ampio respiro. Si tratta di accenni che tuttavia restano per il momento tali.

5. Contro lo “psicologismo”, verso marxismo e strutturalismo

Una seconda fase del lavoro di Clara Gallini sulla fenomenologia magico-religiosa sarda è rappresentato dalle due monografie *Il consumo del sacro* e *Dono e malocchio*, uscite rispettivamente nel 1971 e nel 1973. Queste opere sono basate su una conoscenza etnografica ormai molto più approfondita del territorio sardo, e su una formazione teorica che si è molto ampliata e consolidata in direzione sia del marxismo che dell'antropologia sociale. Il che fa apparire all'autrice ormai «insufficiente» (così si esprime) l'approccio del maestro, in quanto «psicologista». Il rito non è solo uno strumento di protezione di fronte al negativo, alle crisi esistenziali degli individui: esso esprime piuttosto, per così dire in positivo, i codici che alimentano e normano i legami e i conflitti sociali.

La prima delle due opere è dedicata al fenomeno sardo delle feste annuali di tipo devozionale chiamate “novene”. Gallini non rinuncia del tutto, nella loro lettura, alla prospettiva demartiniana. Afferma così che nelle feste si esprime una ricerca di sicurezza esistenziale da parte delle classi subalterne: e in particolare una volontà di superare l'isolamento geografico, culturale e sociale che caratterizza il modo di vita dei contadini della Sardegna interna²⁶. Tuttavia, questa ipotesi non aiuta molto a capire il rapporto del singolo tratto culturale – la festa – con l'intera struttura economico-produttiva, sociale e ideologica nella quale si colloca. A questo fine, occorre considerare la festa come «un complesso unitario che ha un suo codice, altrettanto unitario e coerente»: anzi come un momento di «vertice del vivere sociale», nel quale vengono a convergere in modo sinteti-

26 C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari 1971, pp. 145-6.

co tutte le relazioni sociali che caratterizzano la quotidianità²⁷. Un simile codice ha al centro la regola della “mutualità” e il principio ideologico della “parità”. Principi generativi della sintassi festiva, ma radicati nella struttura economica e sociale: che possono dunque rappresentare l’interfaccia tra l’analisi strutturalista dei sistemi simbolici e quella politico-economica dei sistemi produttivi. Per la società rurale sarda, occorre dunque partire dalla sua organizzazione precapitalistica, fondata su unità produttive di tipo familiare e priva di forme di organizzazione e di socialità comunitaria. Al centro della vita sociale sta dunque la «vistosa contraddizione» tra la centralità della famiglia, come nucleo chiuso e potenzialmente autosufficiente, e la comunità, come insieme di famiglie che devono in qualche modo entrare in relazione²⁸. Contraddizione risolta culturalmente attraverso gli istituti dell’ospitalità, del dono e del controdono – quindi attraverso la regola della mutualità. La festa religiosa rappresenta in questo senso il massimo grado di «offerta sociale», di aspirazione a una totale integrazione comunitaria. Essa si struttura sulla mutualità e la conferma: è un «gesto di circolazione comunitaria totale»²⁹.

Anche nel lessico si coglie l’influenza di Marcel Mauss e di quegli indirizzi, soprattutto francesi, che in quegli anni tentavano di coniugare marxismo e strutturalismo. È una impostazione ulteriormente sviluppata in *Dono e malocchio*, che riprende lo stesso tema osservandolo però dalla prospettiva opposta: l’ideologia del malocchio, e il gioco di accuse e conflitti che essa innesca, presuppone le norme della mutualità ma ne evoca la rottura. Da qui l’accostamento dei due termini del titolo, usualmente trattati da filoni separati dell’analisi antropologica. Il malocchio è l’altra faccia della medaglia del dono. Le due istituzioni sono generate – l’una in positivo, l’altra in negativo – da un medesimo insieme di norme sociali (la mutualità)

27 Ivi, p. 185.

28 Ivi, pp. 190, 218.

29 Ivi, p. 219.

a loro volta strettamente connesse a una particolare base socio-economica (appunto, quella precapitalistica delle aree agro-pastorali dell'isola). Il dono è per così dire il "diritto" della mutualità, la pratica cerimoniale che sostiene e alimenta i legami sociali attraverso tre forme principali: lo scambio, la contribuzione (questua), la partecipazione (a feste, balli, banchetti). Il malocchio ne è il rovescio, l'espressione del conflitto e della infrazione delle norme. Qui il distacco da De Martino si fa pesantissimo. I poteri incontrollabili e malvagi che esso evoca non sono solo configurazioni culturalmente ordinate della insicurezza o della "crisi" esistenziale: mettono piuttosto in scena aggressioni da parte di altri membri della comunità, hanno dunque a che fare con l'ordine sociale. Più specificamente, Gallini pensa che l'ideologia (termine che preferisce a "credenza") del malocchio sanzioni la norma cruciale dell'equità distributiva. L'invidia, lungo le cui linee le accuse di malocchio si generano, è «la legge di un gruppo che tende al proprio livellamento, utilizzando come strumento la punizione di chi emerga in modo considerato eccessivo»³⁰. Dunque, il momento critico su cui l'ideologia magica interviene non è di tipo psicopatologico (il rischio di non poterci essere nel mondo...), ma di tipo sociale:

La rottura di questo rapporto non va valutata entro termini psicologici, come il venir meno della «presenza» di un io individuale che soffre dell'impossibilità (per quanto culturalmente condizionata) di porsi in modo autonomo nel mondo, e abbia come compito primo la ricostituzione della propria identità. Nel momento emergente si determina la rottura di un rapporto sociale: è messa in crisi tutta una dinamica comunitaria. Si incrina il rapporto organico tra l'io e gli altri, quando per «io» si vuol significare, il più delle volte, «nucleo familiare» e per «altri», «comunità di paese»³¹.

30 C. Gallini, *Dono e malocchio*, Flaccovio, Palermo 1973, p. 112.

31 Ivi, p. 118.

Ora, la rottura dei rapporti comunitari ha un particolare rilievo nelle fasi di intenso mutamento sociale, come quella che investe fra anni '60 e '70 la Sardegna agro-pastorale. La modernizzazione economica, l'individualizzazione e la crescente mobilità sociale, le nuove opportunità offerte dal mercato e da un'economia monetaria, turbano gli equilibri tradizionali delle comunità rurali. Le logiche gerarchiche e concorrenziali dell'impresa e del mercato si vanno sostituendo a quelle di una comunità di villaggio più statica ed egualitaria. E la diffusione delle accuse di malocchio è una delle risposte a tali cambiamenti e ai conflitti che essi innescano. L'insistenza su questo punto rappresenta uno dei tratti più originali del libro rispetto agli studi coevi sulla magia; i quali, come detto, tendono a rappresentare contesti etnografici sostanzialmente statici nella loro "arretratezza" (una staticità che, malgrado le intenzioni di De Martino, caratterizza anche *Sud e magia*). In queste realtà ancora fuori dalla storia, le pratiche e le credenze magiche "persistono", resistendo a un progresso che prima o poi dovrebbe spazzarle via. Resta l'assunto di una opposizione fondamentale e irriducibile fra "magia" e "modernità". In *Dono e malocchio*, al contrario, è proprio il mutamento sociale ad essere posto al centro della rappresentazione: il ricorso all'ideologia magica è generato proprio dallo scontro della tradizione con la modernità. Il malocchio non è una tradizione che sopravvive per inerzia, ma un fenomeno eminentemente moderno in sé – che funziona dentro la modernità e non malgrado essa. Anche se, nelle sue manifestazioni attuali, il "potere" che esso esprime non è più il controllo della comunità sull'individuo, bensì «l'occulto potere di condizionamenti economici e politici sempre più difficilmente individuabili e riconoscibili»³². È un punto che collega la riflessione di Clara Gallini alle acquisizioni degli studi storiografici sulla stregoneria nell'età moderna – che proprio in quegli anni lavorano sul nesso tra la diffusione delle accuse e le dinamiche dell'accumulazione originaria capitalisti-

32 Ivi, p. 154.

ca, che erode le basi socio-economiche delle comunità tradizionali introducendo mobilità e gerarchia all'interno di una struttura di relazioni egalarie³³. Ma soprattutto, il libro anticipa di molto una stagione di studi dell'antropologia internazionale che giungerà a interpretare le attuali manifestazioni della stregoneria in Africa o in altre aree in via di sviluppo non come residui di un passato tradizionale ma come formazioni reattive rispetto alle forme della modernizzazione economica e politica³⁴.

Il distacco da De Martino è se possibile ancora più netto in altri saggi di metà degli anni '70, come quello sul Diavolo presentato nel 1974 a un convegno di Nuoro, e quello sul feticismo delle merci presentato nel 1975 al convegno palermitano "La magia segno e conflitto" cui si è fatto cenno sopra. Questi testi testimoniano di un confronto sempre più serrato con la teoria marxiana. Nelle due monografie appena considerate, il rapporto tra strutture socio-economiche e cultura magico-religiosa sembra mediato da strutture cognitive (come il principio di reciprocità o mutualità). Qui viene esplorato un nesso più diretto, che non ha più bisogno di ipotesi strutturaliste (nelle quali Gallini sembra vedere un residuo di "psicologismo") e poggia invece sui concetti marxiani di ideologia e falsa coscienza.

33 Rimando, per una esposizione di questa tesi particolarmente vicina a quella di *Dono e malocchio*, alla monografia sul caso americano di Salem di P. Boyer - S. Nissebaum, *La città indemoniata. Salem e le origini sociali di una caccia alle streghe*, trad. it. Einaudi, Torino 1986 (ed. orig. 1976).

34 È il filone di studi rappresentato, per citare solo un paio di riferimenti ormai consolidati, dai lavori di J. e J. Comaroff, *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago University Press, Chicago 1997 e di P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in West Africa*, University of Virginia Press, Charlottesville 1997 (ed. orig. 1995). Sul nesso tra le ideologie magiche e la natura "occulta" del potere capitalistico e coloniale l'ovvio riferimento è al lavoro di M. T. Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980 (trad. it. *Il diavolo e il feticismo della merce*, DeriveApprodi, Roma 2017).

Così, nello studio sulla figura del Diavolo si sottolinea la sua natura di costrutto egemonico, che la Chiesa sostituisce (progressivamente, e senza riuscirvi mai del tutto) alla rete di credenze e pratiche popolari. Il saggio è l'occasione per una rassegna sintetica di vari aspetti del folklore magico-religioso sardo, caratterizzato da una costante ambivalenza fra il bene e il male – laddove con il Diavolo si opera fra le due dimensioni una separazione netta e irreversibile. Gallini pone l'accento sulla funzionalità politica dei sistemi di credenze – che pone appunto sul piano dei costrutti ideologici, funzionali al supporto delle posizioni di dominio e al mantenimento dei rapporti di potere. La vicenda del Diavolo, conclude, è dunque «la parabola di un signore di anime, che ci si è venuto rivelando come servo del potere»³⁵. Una vicenda che si chiude, afferma ancora, con la fine del modo di produzione premoderno di tipo agricolo-pastorale e di «un certo rapporto di egemonia-subalternità», caratterizzato dal dominio assoluto del blocco agrario e dal suo sostegno alla Chiesa, dal predominio della famiglia tradizionale e così via. Con la modernizzazione, in sostanza, non c'è più bisogno di raccontare storie per provocare timore nei “sudditi”: il nuovo potere non sa più che farsene del Diavolo. Ma cosa succede allora? Da un lato, l'esaurimento della capacità di presa del Diavolo va in direzione della democratizzazione, della crisi dell'autoritarismo, dei rigidi ruoli familiari e di classe. Dall'altro lato, tuttavia, Gallini è colpita dal “ritorno” del Diavolo (anche se in sembianze diverse) nella cultura di massa contemporanea: cita ad esempio, pur senza approfondirlo, il filone “satanico” nel cinema. Espressioni metaforiche delle moderne inquietudini? Non è questa la strada che le interessa. Si chiede piuttosto: se l'ideologia demoniaca tradizionale è stata strumento dell'autoritarismo e della repressione,

35 C. Gallini, *Il diavolo tra Chiesa e popolo*, in Ead., *Tradizioni sarde e miti d'oggi*, cit., pp. 61-83 (p. 82).

allora «a che serve oggi – a chi serve – produrre industrialmente diavoli e scatenarli nel mercato del consumo di massa?»³⁶.

Questa attenzione alla trasformazione dell'ideologia magico-religiosa nel passaggio alla modernità economica e politica muove anche il saggio presentato al convegno palermitano. Ripercorrendo l'analisi marxiana della feticizzazione delle merci, il testo indaga le nuove forme di irrazionalismo presenti nella società di massa, in particolare nel campo del consumo.

Il feticismo delle merci è quella forma di rapporto e di relativa coscienza, per cui l'oggetto viene deprivato parzialmente o totalmente del suo valore d'uso per l'assunzione (totale o parziale) di un valore di scambio; [il quale valore di scambio] subisce peraltro un processo di mascheramento e assieme di trasposizione su un piano d'essenzialità naturale. L'«arcano» delle merci si rivela dunque solo mediante un processo di smascheramento di un rapporto, le cui regole Marx esplicitamente confronta con quelle dei processi di sublimazione religiosa³⁷.

6. *La ragione e il "meraviglioso": la fase dell'antropologia storica*

L'impressione è tuttavia che verso la fine degli anni '70 questa linea di riflessione (tipica di un marxismo "scientifico" e anti-storicista) si blocchi, si riveli per l'autrice un vicolo cieco. L'analisi delle forme contemporanee del magico o dell'irrazionale scompare abbastanza bruscamente dai suoi lavori. Ad esempio, il saggio del 1983 contenuto all'interno del volume di *La ricerca folklorica* (curato da Amalia Signorelli) su *Cultura popolare e cultura di massa* non riprende granché questa tematica: si concentra piuttosto su altre forme di falsa coscienza o "feticismo" prodotte dallo sviluppo capitalistico, partendo dall'assenza di senso storico dei suoi studenti dell'Università di Napoli (nella quale nel frattempo si è trasferita, abbandonando

³⁶ Ivi, p. 83.

³⁷ C. Gallini, *Il feticismo delle merci*, in AA.VV., *La magia segno e conflitto*, cit., pp. 103-15 (p. 109).

Cagliari). La forma un po' frammentaria che caratterizza il saggio sembra testimoniare di un pensiero in cerca di altre vie. Sulla cultura di massa Clara Gallini tornerà più volte in seguito, ma a caccia di altro: dell'immaginario razzista³⁸, della diffusione delle immagini religiose e delle croci nella cultura domestica³⁹, nelle forme della reciprocità e dell'inganno nella comunicazione on line⁴⁰.

Negli anni '80, piuttosto, l'interesse per la fenomenologia magico-religiosa entra in una terza fase, centrata sull'analisi in una prospettiva storica dei rapporti tra alta e bassa cultura, tra piano egemonico e subalterno. È una fase caratterizzata dalle due ampie e ambiziose monografie sul mesmerismo e su Lourdes⁴¹, che tornano per certi versi all'originaria ispirazione demartiniana di una "storia religiosa", o per meglio dire di una genealogia dei rapporti tra magia, religione e scienza, e tra bassa e alta cultura. Del resto questa fase coincide anche con una ripresa di interesse storico-critico nei confronti del maestro: quella che porterà poi alla fondazione dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino e al progetto di pubblicazione degli scritti inediti e dei materiali delle ricerche demartiniane. Sembra ormai esaurito il bisogno di presa di distanza che Gallini segnalava ancora nella discussa introduzione a *La fine del mondo*. L'associazione si impegna fin dall'inizio nel sottrarre l'autore del *Mondo magico* al meridionalismo militante, per collocarlo piuttosto in una dimensione internazionale in grado di valorizzare gli aspetti di mag-

38 C. Gallini, *Giocchi pericolosi. Frammenti di un immaginario alquanto razzista*, Il Manifestolibri, Roma 1996.

39 C. Gallini, *Croce e delizia. Usi, abusi e disusi di un simbolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; Ead., *Il ritorno delle croci*, Il Manifestolibri, Roma 2009.

40 C. Gallini, *Cyberspiders. Un'etnologa nella rete*, Il Manifestolibri, Roma 2004.

41 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983; Ead., *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli 1998.

gior respiro teorico ed epistemologico del suo pensiero⁴². Inoltre, si sente nelle opere degli anni '80 e '90 l'influsso dell'antropologia storica e della storia culturale francese, anche attraverso la collaborazione instaurata con studiosi quali Marc Soriano e i giovani antropologi Giordana Charuty e Daniel Fabre. Ma il quadro è in qualche modo anche quello gramsciano: queste opere sono caratterizzate dalla consapevolezza (estranea a molti demologi) che si può parlare di cultura popolare solo nella prospettiva di una storia degli intellettuali nel senso dei *Quaderni del carcere*.

A Marc Soriano è appunto dedicata *La sonnambula meravigliosa*: libro molto diverso da tutti i precedenti, volto a ricostruire la fortuna della tematica del magnetismo animale nella cultura e nell'immaginario italiano del tardo Ottocento, utilizzando come fonti la letteratura scientifica e divulgativa dell'epoca, gli articoli di giornali e quotidiani, i resoconti di indagini giudiziarie e processi. È soprattutto il Soriano dello studio sulle fiabe di Perrault⁴³ che interessa a Clara Gallini. Un libro che incrocia il problema del “popolare”, cioè del rapporto tra alta e bassa cultura, con quello del “meraviglioso”, che lo stesso autore definisce in termini di coesistenza tra scienza e magia, razionalità e superstizione⁴⁴. “Meraviglioso” è anche il termine che Gallini sceglie per introdurre il complesso culturale del magnetismo, del quale le interessa la capacità di introdurre nella cultura scientifico-positivista del XIX secolo elementi alternativi, scarti che rimandano a una visione “magica” del rapporto anima-corpo (notando fra l'altro che si tratta dell'ultimo scenario contemporaneo in cui il meraviglioso è mediato direttamente dal corpo: nel No-

42 C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1998.

43 M. Soriano, *Les contes de Perrault: culture savante et traditions populaires*, Gallimard, Paris 1968 (trad. it. *I racconti di Perrault. Letteratura e tradizione orale*, Sellerio, Palermo 2000).

44 In una tavola rotonda pubblicata sulla rivista “Annales” del 1970; tradotta nell'edizione italiana di *I racconti di Perrault*, cit., pp. 47-8.

vecento sarà la tecnologia a diventare il suo principale campo di manifestazione). Non ho qui lo spazio per soffermarmi sui numerosi aspetti di interesse di questo libro, che rappresenta a mio avviso il capolavoro di Gallini. Per la riflessione che stiamo conducendo, devo solo osservare che il complesso del magnetismo animale è per lei una forma di cultura popolare, apparentemente “acefala” (nata cioè in modo diffuso e non per così dire “calata dall’alto”):

Fu cultura popolare perché, per quanto elaborata soprattutto in seno a un’intellettualità intermedia, raggiunse un pubblico di massa e lì ottenne il suo massimo successo. È nella marginalità del popolare, del culturalmente basso, del “fatto dalle donne” o “per le donne” che il bisogno di meraviglioso si guadagna in modo prorompente uno spazio... Emergenza di un “basso” che non è tale in assoluto, ma che è stato storicamente reso tale, e aspetta ancora che si faccia compiutamente la sua storia.⁴⁵

Il concetto di popolare è qui giocato in un contesto molto diverso da quello dell’isolato mondo contadino che interessa alla demologia: si parla di una società di massa che vede scontri e compromessi tra diversi ceti sociali e diverse gradazioni di “intellettualità” (e dunque di produzione egemonica). Nota ancora Gallini, ad esempio, che soprattutto in Italia il magnetismo, «deprivato di precisi referenti teorici e dell’appoggio di gruppi intellettuali consolidati [com’era avvenuto altrove in Europa...], si declinò in versioni sempre più popolari, [...] che sarebbero sempre più venute a compromesso con le forme più localistiche e tradizionali di un mondo magico ancora popolato di sortilegi e di fatture»⁴⁶. Popolare ed egemonico non si danno dunque come due universi culturali separati, ma in un costante intreccio fatto di plasmazioni, scarti, trasgressioni, gradi diversi di coerenza e compattezza. Processi sociali che, nota ancora l’autrice, non si lasciano pensare attraverso le tradizionali categorie folklori-

45 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, cit., p. 124.

46 Ivi, p. 125.

che di “circolazione culturale”, di “caduta dall’alto verso il basso” e così via: non si tratta di un “flusso” ma di una “lotta” che si intreccia alle dinamiche sociali di potere e di classe.

Per l’autrice lo studio sul mesmerismo doveva essere un capitolo di una storia dei rapporti tra razionale e meraviglioso, destinata a continuare con un ulteriore lavoro sullo spiritismo⁴⁷. Questo progetto non si è poi realizzato. *Il miracolo e la sua prova*, pubblicato 15 anni dopo, non ha una continuità diretta con *La sonnambula*. Tuttavia mantiene la natura di una indagine storica centrata sull’Ottocento, e dedicata ai rapporti tra il meraviglioso (le guarigioni miracolose di Lourdes, in questo caso) e la medicina scientifica. La tesi centrale del libro è che a Lourdes queste due dimensioni – apparato miracolistico e positivismo medico – non si sono contrapposte, nel senso della semplice dicotomia scienza-fede o fatto-miracolo: piuttosto, si sono integrate. Il sistema di culto mariano di Lourdes ha tentato di inglobare la medicina scientifica al proprio interno, costruendo un sistema di “prova” scientifica del miracolo basata sulla presenza medica all’interno dell’istituzione religiosa stessa (con il cosiddetto *bureau des constatations*). Tale alleanza è avvenuta sulla base di una rigida suddivisione degli ambiti di competenza: la medicina governa l’ordine dei corpi, la religione quello delle anime. Il miracolo, che opera un corto circuito fra i due ordini, è l’eccezione che conferma la regola: esso può esser provato soltanto dall’autorità medica, che ne risulta rafforzata nel momento in cui sembra abdicare a favore di un più alto ordine metafisico. Naturalmente, una simile alleanza è possibile solo con un tipo di medicina che Gallini chiama «organicismismo estremistico», che «punta a rappresentare e a verificare la guarigione come processo avvenuto all’interno di organi specifici del corpo umano»⁴⁸. Ciò che il discorso religioso e miracolistico rifiuta è quella riflessione delle scienze umane che si esercita appunto attorno

47 Ivi, p. 317.

48 C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova*, cit., p. 201.

all'“anima” e ai meccanismi di interfaccia psicosomatica. Una riflessione che a fine Ottocento, ad esempio con autori quali Bernheim e Charcot, giungeva a proporre una interpretazione secolare e psicosomatica della stessa *faith healing*, sottraendo il miracolo alla competenza del teologo e rivendicandolo a quella dell'alienista, e finendo per erodere la stessa concezione religiosa di anima⁴⁹. È in questa fase storica che si cristallizzano argomentazioni e ruoli discorsivi (il sacerdote, il medico, l'alienista) che domineranno fino ad oggi l'intero dibattito sulle guarigioni miracolose. Nello scenario novecentesco, il discorso sull'uomo organicista e quello religioso non solo non si escludono, ma addirittura si rafforzano a vicenda. Sembra che il destino del disincanto resti affidato alla psicologia (meglio: alla psicoanalisi, alla quale Gallini resta sempre legata) e all'antropologia: quelle scienze cioè che tentano di produrre una rappresentazione in termini secolari dell'identità individuale e che lavorano sui confini tra il corporeo e lo spirituale⁵⁰.

49 Ivi, p. 204.

50 Senza che ciò implichi per Clara Gallini alcuna implicazione antirazionalista: un punto che va fatto rimarcare a fronte di certe semplicistiche liquidazioni della “razionalità scientifica” come puro prodotto egemonico e strumento del potere che si trovano nell'attuale cosiddetta “antropologia medica critica” (v. F. Dei, *Di Stato si muore. Per una critica dell'antropologia critica*, in F. Dei, C. Di Pasquale, a cura di, *Stato, violenza, libertà*, Donzelli, Roma 2017, pp. 31 sgg.). Così, già nel volume del 1983 Gallini si interrogava sulle dimensioni di potere implicate dall'egemonia della medicina scientifica (e dalla sua polemica verso il meraviglioso). Ma scriveva anche: «d'altra parte, il privilegio assegnato al modello cartesiano del cogito non dipende solo da motivi di potere né si esaurisce in un discorso di potere: è dalla sua stessa matrice che antropologia e psicoanalisi si sono sviluppate ed è coi suoi strumenti che oggi analizziamo e denunciemo le logiche di potere» (*La sonnambula meravigliosa*, cit., p. 319). È interessante confrontare questo approccio con il banale e semplicistico attacco al “dualismo cartesiano” svolto pochi anni dopo da M. Lock e N. Scheper-Hughes in un articolo destinato a diventare manifesto internazionale, appunto, di un'antropologia medica critica e *engagé* (M. Lock – N. Scheper-Hughes, *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, “Medical anthropology Quarterly-

7. Conclusioni

Con questa breve e troppo sintetica rassegna ho cercato di suggerire una chiave di lettura degli studi di Clara Gallini sulla fenomenologia magico-religiosa. Partendo da una stretta osservanza del metodo e del linguaggio teorico di De Martino, la nostra autrice ne ha preso progressivamente le distanze avvicinandosi sia a un più ortodosso marxismo teorico sia a suggestioni dell'antropologia sociale britannica e dell'analisi strutturale. Quindi, in quella che ho chiamato la terza fase, è tornata ad accostarsi allo storicismo e al progetto demartiniano di una storia religiosa dei ceti popolari. Un tale percorso, che si articola dalla metà degli anni '60 fino al volgere del secolo, è certamente funzione di un rapporto ambiguo e tormentato con il maestro. Rappresenta però anche una precisa volontà di distanziamento da quegli indirizzi demologici che in Italia avevano preteso di raccogliere l'eredità demartiniana: portandola da un lato verso un neo-folklorismo meridionalista, dall'altro verso il rischio di ricadute naturalistiche negli studi sulla magia. Il punto fermo dell'approccio di Clara Gallini, presente già nelle etnografie sarde e centrale nelle monografie sul magnetismo e su Lourdes, riguarda invece proprio l'inscindibilità del mondo subalterno da quello egemonico; e la conseguente necessità di studiare la cultura popolare non focalizzandosi su ambiti o "oggetti" separati, bensì sui costanti mutamenti storici degli intrecci tra alto e basso, ufficiale e informale, scritto e orale. A ciò si connette un rifiuto della dimensione del presente etnografico. La sua ricerca si concentra da un lato su contesti e fonti storiche e letterarie di vario tipo (si pensi al ruolo che svolge l'opera di Emile Zola in *Il miracolo e la sua prova*); dall'altro, nell'affrontare il presente, pone l'accento sui contesti di mutamento, di trasformazione e conflitto (contro quell'uso idealizzato della tradizione che continua a dominare gli studi folklorici o demologici).

ly", n.s., i, 1, 1987, pp. 6-41).

Ciò che di De Martino finisce per scomparire quasi completamente è la tesi della crisi-e-reintegrazione della presenza, che come abbiamo visto è invece cruciale per i “demartiniani”. Gallini continuerà sempre a considerarla come una forma di riduzionismo psicologico. Tuttavia, anche nelle opere più mature sembra talvolta ammetterne la possibilità, nel quadro di una lettura marxista ma non determinista della cultura. Il rapporto tra formazioni oggettive socioeconomiche e forme della coscienza individuale non può infatti esser studiato supponendo nessi causali meccanici (la stessa idea di falsa coscienza è una concrezione metafisica, è l’“arcano” della teoria marxista): ha bisogno di un complesso terreno di mediazione, che può ben esser rappresentato dall’impianto esistenzialista (non necessariamente “psicologista”) demartiniano del complesso crisi-reintegrazione.

Il prezzo che Clara Gallini paga per l’originalità del suo progetto intellettuale è una relativa solitudine. Il libro sul magnetismo ha una certa risonanza (ma forse più fuori dall’antropologia che al suo interno), quello su Lourdes molto meno. Sembra che almeno in Italia non vi siano interlocutori scientifici disponibili a seguirla su questa strada. Forse è anche per questo che il programma della “terza fase” finisce per interrompersi. Anche per lei, come per i demologi”, la magia o il “meraviglioso” retrocedono rispetto ad altri interessi. Una stagione di ricerche e di riflessione teorica viene lasciata in sospeso, come talvolta accade nella storia degli studi. Le opere di Clara Gallini, ancor più di quelle di De Martino, restano però a indicarci con sicurezza il punto da cui dovremmo riprenderla.