

Renato Nisticò

## Ernesto De Martino e la teoria della letteratura

1. *Lamentazione funebre e poesia lirica*

Dicembre 1953. Francesca Armento è a Portici, davanti alla salma del figlio, il poeta Rocco Scotellaro. La *mater dolorosa* ripete i gesti rituali del lamento funebre che ha appreso fra i contadini di Tricarico. La scena ispira un dipinto di Guttuso, e un saggio di Ernesto De Martino, che fra l'altro scrive:

La scena reale del lamento reso da Francesca al figlio Rocco acquista per noi il valore di un vero e proprio 'segno di contraddizione': in un'assurda coesistenza di realtà culturali avverse, un moderno militante socialista riceve in questa scena il lamento pagano venti secoli dopo l'avvento della civiltà cristiana. Ma proprio questa così violenta contraddizione stimola un discorso che riguadagni alla dinamica della storia ciò che qui appare semplicemente come scandalo (*Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, 15-16).

Invero, in qualche modo lo «scandalo» esiste; e riguarda proprio il nostro tema: se sia possibile cioè riempire di significato il rapporto fra le moderne strutture letterarie e un sapere antropologico di età storica lunghissima. L'interesse per il «discorso» tentato da De Martino è motivato dalla presenza di un fondamento utile a definire il genere della poesia lirica, che dentro le strutture ritmiche, dentro l'aura poetica e cerimoniale del lamento funebre, intravide Franco Fortini:

«L'abbozzo di ordine culturale», la «difesa rudimentale [...] dal rischio di cadere senza compenso nella scarica incontrollata degli impulsi» che è, secondo E. De Martino, il lamento funebre lucano, è affidata «a un certo numero di stereotipie espressive fissate dalla tradizione» destinate «a mettere ordine nel caos», ed estese «a interi versetti o addirittura a strofe o a gruppi di strofe»; e «formano organica unità con il modulo musicale». Siamo dunque in presenza di una rigorosa metricità ed eteronimia, prefigurata spesso, nei cosiddetti «subalterni», da un cerimoniale, occasione di riflessi condizionati, non molto diverso da quello che accende il segno «qui arte!» alla società contemporanea. Da notare che De Martino ci dice anche che la lamentatrice, una volta liberata, con l'ossequio al «si piange così», dalla paura della «perdita d'identità» può «anche cantare da sola [...] e ritessere sul rigoroso telaio dei moduli il disegno di un dolore personale»; che è quasi una rigorosa definizione della poesia lirica.<sup>1</sup>

Sono qui delineati due fondamenti antropologico-cerimoniali comuni alla letteratura e al lamento funebre. Il primo consiste nel mettere in crisi il piano oggettivo del mondo (la cosiddetta realtà), in conseguenza del lutto per la morte di una persona cara. Il dolore e il trauma che ne derivano possono disgregare nel soggetto quei valori che fondano la sua personalità, lo rendono parte di una comunità e delimitano, pertanto, il suo spazio umano. Una delle tesi più ricorrenti nell'opera di De Martino è appunto che il mondo sia fondato, come spazio storico umano, da una scelta valorizzatrice. La crisi del lutto può portare l'uomo al di fuori di questo spazio, in una irrelatività assoluta priva di valori, e dunque di senso, a un passo dalla alterità del cadavere cui egli

<sup>1</sup> Franco Fortini, *Metrica e libertà* [1957], in *Saggi italiani*, Milano, Garzanti, 1987, pp. 328-29. In seguito Fortini ribadì l'interesse per i contributi di De Martino alla teoria letteraria: «Le relazioni fra creazione letteraria, magia e religione sono malfamate: ma non sarebbe il caso di rivisitarle, proprio dopo quel che De Martino ci ha insegnato? [...]. L'uso letterario del linguaggio, che è cerimoniale e rituale, comporta la polarità consueto-insolito, identico-altro, che eredita dalle polarità religiose. La letteratura è sempre spaesante (estranante) oltre che appaesante»: F. Fortini, *Gli ultimi tempi (Note al dialogo di De Martino e Cases)*, «Quaderni piacentini», 23-24 (1965), p. 14.

si trova di fronte.

Una simile crisi del piano oggettivo del mondo può essere osservata anche nella letteratura, laddove si incrinano il rispecchiamento e l'accordo dell'io con l'universo, si alterano i connotati della comunicazione e ci si trova proiettati in uno stato di alterità e desuetudine rispetto ai modi consueti con cui è percepita e rappresentata l'esperienza: quando cioè si revoca in dubbio l'ordinario concetto/valore di realtà.

Basta aprire una pagina a caso per seguire in pochi versi un processo di astrazione dalle normali condizioni dell'esperienza: «[...] sedendo e mirando, interminati / spazi di là da quella, e sovrumani / silenzi, e profondissima quiete / io nel pensier mi fingo; ove per poco [...]», etc.

Nel prosieguo di questa poesia, come sappiamo, il soggetto arriva a percepire una realtà altra che consente di medicare fantasticamente la sua angoscia. Si sarebbe potuto in verità citare con maggiore precisione esemplificatoria l'ultima strofa di un componimento altrettanto noto: «Questo è quel mondo? questi / i dilette, l'amor, l'opre, gli eventi / onde cotanto ragionammo insieme? / questa la sorte delle umane genti? / All'apparir del vero / tu, misera, cadesti, e con la mano / la fredda morte ed una tomba ignuda / mostravi di lontano». L'elaborazione poetica del lutto serve a porre, in luogo di una semplice scomparsa, la presenza della verità, per quanto dolorosa.

Altro punto in comune fra l'esperienza luttuosa e la letteratura consisterebbe, sempre seguendo la lettura che di De Martino diede Fortini, in quel modulare l'esperienza soggettiva su strutture stereotipe fissate da una tradizione comunitaria. Esse riconsegnano alla comunità un quadro di rapporti umani rifondati dall'esperienza del dramma (nel lamento funebre, il passaggio dal cordoglio irrelato al «si piange così»), consentendo di superare la crisi provocata dall'evento traumatico. Vi corrisponde, sul piano della letteratura, la costruzione fantastica, il controllo del delirio nelle strutture retoriche fissate dalla tradizione ma innovabili a seconda dei casi, dei contesti e delle scelte di ordine retorico.

La ridefinizione del massimo valore comunitario, la realtà, avviene attraverso riti attivi che consistono in una reintegrazione dei valori e trasformano il dolore e lo spaesamento in un fare. Il presupposto ovvio di questa reintegrazione del rapporto fondamentale soggetto-oggetto è che esista un luogo mentale, immaginario, indicato dalla convenzione, un comportamento rituale nelle società umane dove possa avvenire lo scambio fra vuoto individuale e senso della collettività, nonché il rovesciamento del disvalore in valore. Questo luogo rituale è il cordoglio istituzionalizzato nelle società arcaiche e nelle culture subalterne; ma può anche essere rappresentato dalla letteratura nelle società cosiddette avanzate. Differenti sono i contesti storico-istituzionali; simili – anche se non certo identici – i moventi e le pratiche rituali, la sostanza e il paradigma antropologici che li sostengono. E se in questo caso è il cordoglio a porsi come il medio della analogia («come il cordoglio nelle culture subalterne, così la letteratura nelle società avanzate»), ancora prima, negli anni cioè de *Il mondo magico*, l'opera forse più nota e importante di De Martino, quel ruolo era ricoperto dalla magia. Anche lì possono riscontrarsi interessanti analogie con quanto accade in letteratura. Come nelle società umane dove prevale una cultura magica, lo stregone (lo sciamano, il mago) è dotato di quel sapere ritualizzato che reintegra la presenza davanti al rischio del non esserci, nelle società letterate il poeta riesuma e agita simbolicamente quella crisi per una ricomposizione dei confini del mondo della vita. Negli anni successivi, invece, gli anni dell'avvento della condizione postmoderna, nelle ricerche che culmineranno nella pubblicazione postuma de *La fine del mondo*, quel ruolo sarà ricoperto dalle «apocalissimi culturali». Se nelle società arcaiche vi era un rischio della presenza, si può dire che tale rischio ritorni oggi trasformato in forme culturali, nelle visioni apocalittiche che ne predispongono il superamento; e nella letteratura ve ne è un segno, se non un fondamento vero e proprio.

Forse possono bastare questi pochi accenni a suggerire che nell'opera di De Martino riposano, forse non del tutto inconsciamente, i fondamenti possibili di una teoria antropologica del fatto

letterario.<sup>2</sup> Mentre in altri paesi, soprattutto negli Stati Uniti, quello dei rapporti tra antropologia e letteratura è un settore di studi in fase piuttosto avanzata, in Italia ci si muove ancora in quella «terra di nessuno» evocata da De Martino:

In fondo, dietro la varia resistenza che si oppone ad un confronto del genere [letteratura e etnoantropologia], si cela la feticizzazione delle partizioni specialistiche del sapere e la congiunta tendenza a dimenticare che proprio dalla terra di nessuno da esse lasciate senza statuto scientifico possono talora provenire stimoli decisivi per riproporre in modo nuovo i problemi della comprensione dell'uomo da parte dell'uomo (*Apocalissi culturali*, 125-26).

Vale la pena di ricordare che già uno studioso come Propp ha richiamato l'attenzione sullo stretto legame che intercorre tra il folclore e la letteratura: «Il folclore è il prodotto di una specie particolare di creazione poetica. Ma creazione poetica è anche letteratura. Ed effettivamente fra il folclore e la letteratura, e tra le discipline che rispettivamente li studiano, c'è uno stretto legame». E benché egli precisi che «il folclore possiede una *poetica* del tutto sua propria, diversa da quella delle opere letterarie», tuttavia afferma che «fra il folclore e la letteratura non soltanto c'è uno stretto legame, ma [...] il folclore come tale è un fenomeno di ordine letterario».<sup>3</sup>

Quanto a De Martino, occorrerà tenere presenti almeno tre momenti fondamentali della sua ricerca in questo ambito: 1) la teoria del dramma della presenza nel mondo magico; 2) l'evoluzione di tale dramma al livello storico delle religioni e del *planctus* funerario, e a quello contemporaneo della «presenza malata», connessa con l'impiego diretto, da parte di De Martino, di documenti letterari; 3) il tema della «apocalisse» culturale nel mondo contemporaneo e la attuale «reintegrazione letteraria» della crisi della presenza.

## 2. Crisi e reintegrazione della presenza

Il nucleo attorno al quale ruota l'intero pensiero demartiniano è quello di «crisi e reintegrazione della presenza», che egli ha posto al centro della teoria del «mondo magico» nel volume omonimo. Per De Martino il mondo magico è un mondo storico. Nel volume precedente, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, egli aveva confutato la tesi allora prevalente, secondo la quale il mondo magico sarebbe appartenuto alla sfera del naturale e dunque del pre-razionale e del pre-logico, dal momento che la storia della società occidentale appariva caratterizzata proprio da una progressiva acquisizione di strumenti razionali. Al contrario, De Martino poneva l'esigenza di ricondurre *sul* piano della storia la cultura di quelle civiltà, nelle quali era appunto prevalente un'altra forma di conoscenza e di ordinamento dell'esperienza. Egli osservava che le società cosiddette primitive, per un mancato sviluppo storico, tecnologico e scientifico, sono esposte al rischio della presenza, il rischio cioè di scomparire da qualsiasi storia umana. Tale rischio può avere i connotati della sparizione fisica, sia dell'intera comunità, sia dei singoli individui che la compongono; ma la sparizione può riguardare anche la fisionomia culturale, il mondo dei valori di quelle comunità. La magia è un complesso di norme di comportamento e di istituti culturali e rituali con i quali è possibile porsi al riparo dal pericolo di tale sparizione o, nel linguaggio di De Martino, dal «rischio della presenza».

La crisi della presenza, all'interno del mondo magico, corrisponde al venire meno del patto di coesistenza che lega gli individui di una collettività all'orizzonte di valori che fonda il loro mondo

<sup>2</sup> Cfr. il numero monografico degli «Annali d'Italianistica», 15 (1997), *Anthropology and literature*; e in particolare Olimpia Pelosi, *Letteratura italiana e antropologia: percorsi bibliografici*, pp. 11-36, che stranamente liquida De Martino, citandolo (in maniera molto incompleta) solo alla nota n. 5 di p. 12.

<sup>3</sup> Vladimir Propp, *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, a cura di Clara Strada Janovic, Torino, Einaudi, 1975, pp. 145-47.

della vita. I documenti dimostrano che l'intero sistema magico (qui De Martino discute specificamente degli Eschimesi) «è volto a “mantenere l'equilibrio fra gli uomini e il resto del mondo” e che l'equilibrio è rotto ogni qual volta una regola di vita, un tabù, venga violato» (*Il mondo magico*, 77). I riti esorcistici sono officiati da figure istituzionali, i cosiddetti «signori del limite» (stregone, sciamano, etc.), che hanno la funzione di ripristinare l'orizzonte di valori intaccato dalla crisi. A fondamento della facoltà di reintegrare la presenza sta una interazione caratteristica del mondo magico, che è quella fra la sfera psichica dell'uomo e la sfera oggettuale, pratico-concreta: cose, animali, persone, piante. Ciò è possibile in quanto in quel «mondo» i confini fra il soggetto e l'oggetto sono ancora molto labili, e la natura è sempre fortemente investita di contenuti psichici.<sup>4</sup>

La fenomenologia della crisi così come viene esposta da De Martino nel *Mondo magico* è varia: va da stati patologici a ferite riportate in conflitti fra clan o individui rivali; da stati d'ansia a risoluzione di liti in seguito a furti o altre infrazioni del *nomos* tribale; da cordoglio per la morte di persone care a vere e proprie crisi di spersonalizzazione. De Martino non perde occasione per ribadire che nel mondo magico la presenza, con la separazione fra sfera psichica e sfera oggettuale che ne discende, fra Io e mondo, è sempre e continuamente *da fondare*. Non può infatti essere considerata, come accade nelle nostre civiltà, tecnologicamente e culturalmente sviluppate, un mero *datum*, una precondizione. Sebbene, come vedremo meglio in seguito, anche nella nostra società, esistano forti ed estesi residui di mentalità e pratiche magiche.

De Martino conduce queste analisi riconnettendosi agli aspetti più avanzati del pensiero contemporaneo. Egli sottolinea come l'analisi dei concetti di natura e di persona magica debba superare una forma di realismo ingenuo «e cioè la dualità che contrappone l'individuo come dato a un mondo di fatti naturali, considerati anch'essi come dati» (*Il mondo magico*, 14); e precisa «che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto dei giudizi (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)» (*ivi*, 22); al fine di farne emergere, come risultato necessario, «l'incremento [...] del concetto di realtà» (*ivi*, 69).

Ciò che è interessante per la teoria della letteratura è il modello antropologico descritto dai concetti di crisi e reintegrazione della presenza. Quello che in questa sede ci proponiamo è di trasferire i rilievi condotti sui meccanismi magico-rituali dal piano dell'analisi etnologica a quello dello studio della letteratura nella società contemporanea. Sono necessarie, a questo proposito, due precisazioni preliminari. Intanto, le analisi di De Martino si fondano su una storicizzazione del mondo magico che non presenta una demarcazione di ordine cronologico; al punto che egli arriverà ad estendere il problema del «dramma della presenza» (da intendersi, dramma, anche come rappresentazione spettacolare, come macrogenere artistico) al di fuori di un contesto meramente magico, facendovi rientrare i fenomeni religiosi e culturali fino a quelli apocalittici della società contemporanea. In secondo luogo, va sottolineato che, estrapolata dal suo contesto magico, la dialettica di crisi e reintegrazione della presenza continua a funzionare se viene spostata al livello simbolico e trasferita all'interno del rapporto fra la istituzione letteraria e la società umana (oggi infatti non c'è più quasi nessuna interazione fra psiche e materia e la distinzione soggetto-oggetto è abbastanza definita). Nelle nostre società avanzate la sede istituzionale del ritorno della crisi della presenza è proprio quella delle arti. I fenomeni (e i sintomi) di derealizzazione, spersonalizzazione, perdita della consistenza e dispersione della unità

<sup>4</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, Torino, Boringhieri, 1980, vol. VII, libro nel quale egli riprende alcune precedenti affermazioni di R. Taylor sulla confusione fra piano mentale e piano fisico nelle società primitive. A proposito è significativa l'affermazione di Francesco Orlando, secondo il quale, per Freud, in *Totem e tabù* «l'animistica “onnipotenza dei pensieri” si è conservata nella nostra civiltà soltanto in un ambito: quello dell'arte; e di tale ambito intero resta a testimoniare l'origine magica»: Francesco Orlando, *Letteratura e psicanalisi: alla ricerca dei modelli freudiani*, «Letteratura italiana. Vol. IV: l'interpretazione», Torino, Einaudi, 1985, p. 576.

e autonomia della psiche, trasferimento animistico di facoltà psichiche agli ordini botanico, animale e minerale, etc., sono rilevabili ancora oggi, ma trasferiti in una istituzione culturalmente elevata come la letteratura.

Volendo convogliare i contributi di De Martino in una proposta utile alla teoria letteraria, occorrerà guardare sia al piano della organizzazione formale del contenuto delle opere sia a quello della istituzione letteraria nel suo complesso. A questo livello, infatti, la ritualità arcaica si è depositata e resiste al di fuori di concettualizzazioni esteriori (poetiche, estetiche) e della necessaria variabilità dei contenuti (temi e motivi). Dunque non i contenuti immediatamente ed esplicitamente riferiti a pratiche magico-apocalittiche interesseranno, quanto quei processi retorici, di organizzazione formale del contenuto, che in letteratura ripropongono, *mutatis mutandis*, la dialettica di messa in crisi e reintegrazione della presenza così come ci è stata descritta da De Martino.<sup>5</sup>

### 3. *Il critico e lo sciamano*

La ritualità, o meglio, quella determinata forma di pensiero-azione che, distribuita in ruoli diversi ma cooperanti, i «signori del limite» condividono con l'intera comunità all'interno del contesto culturale magico, può corrispondere alla mediazione attiva che si pone fra la personalità intellettuale dell'artista, le idee, i modelli di comportamento che essa veicola e il pubblico dei lettori (i codici, le visioni del mondo, i sentimenti che essi scambiano con quel modello autoriale). Tramite ne è quella particolare forma di ritualità (cerimonialità) costituita dalle istituzioni della letteratura, nella accezione allargata di ciò che ha indicato Luciano Anceschi: i generi, i modi, i codici, i linguaggi, gli stili, i timbri, i registri, le figure, i tropi, le topiche, l'intertestualità, le tecniche, i temi, i motivi, etc.<sup>6</sup> Quella che attualmente viene definita dalle teorie ricezioniste come cooperazione interpretativa dei testi potrebbe corrispondere alla restaurazione di un orizzonte culturale comune, cui punta la drammatizzazione rituale della «crisi della presenza». Pertanto, al fine di sgombrare ancora una volta il campo da corrivi luoghi comuni, ribadiamo che l'analogia non dovrebbe essere posta fra il poeta e lo sciamano, ma, semmai, fra il mediatore istituzionalizzato del mondo magico e il mediatore istituzionalizzato della società letteraria, il critico. Spetta infatti al critico fornire un orizzonte plausibile (costruzione di realtà) alla crisi della presenza documentata nell'opera letteraria e rinvenibile spesso anche nel processo di formazione della personalità d'artista (*authorial self*). Si ricordi, per fare un solo esempio, come Adorno abbia recuperato in sede critica i drammi di Beckett, proprio nel momento in cui vi ravvisava i segni di una «fine della realtà».

In letteratura si perviene non soltanto a mettere in crisi la presenza, ricomponendola poi dentro la realizzazione dei valori di cui si è detto; ma si giunge anche a manipolare i dati sensibili della realtà, a dissolvere i crani ordinari del conosciuto, anche sotto l'aspetto speculativo-teorico. Ciò può avvenire tramite l'impiego di quegli speciali strumenti magici che sono le figure retoriche, a cominciare dalla metafora e dalla metonimia, le quali deformano la superficie della cosiddetta oggettività e la «normalità» delle relazioni umane. Provvedono allo stesso effetto anche le componenti di ruolo dell'istituzione letteraria e le tecniche convenzionali: il narratore, il personaggio, l'io lirico, l'autore, il destinatario, il punto di vista, le parti, il dialogo, etc. La drammatizzazione della identità dislocata in *personae fictae* è collocabile nell'epoca storica nella quale la presenza ancora «Condenda» consentiva di praticare come reali le presenze

<sup>5</sup> Cfr. Renato Nisticò, *Nostalgia di presenze. La poesia di Sereni verso la prosa*, Lecce, Manni, 1998; il terzo capitolo: *Assenza e restaurazione della presenza da Frontiera a Stella variabile*.

<sup>6</sup> Luciano Anceschi, *Le istituzioni della poesia*, Milano, Bompiani, 1968. Per uno studio in ambito antropologico delle figure retoriche cfr. J. David Sapir, J. Christopher Crocker (a cura di), *The social use of metaphor. Essays on the anthropology of rhetoric*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1977. Tuttavia il contributo che più di ogni altro si avvicina alla prospettiva demartiniana in argomento, così come noi l'abbiamo tracciata, è nel libro di Ada Fonzi e Elena Negro Sancipriano, *La magia delle parole: alla riscoperta della metafora*, Torino, Einaudi, 1975.

fantasmatiche; e pertanto si può dire che essa detenga fondamenti magici.<sup>7</sup>

La nostra cultura ci ha abituato a considerare un fatto ovvio e normale che si possa dare ascolto e credibilità (anche se una credibilità di secondo grado, per così dire, interna a una convenzione istituzionale) a testimonianze di esseri fittizi che esibiscono facoltà come l'onniscienza, l'ubiquità, e così via, lontane dalla nostra esperienza abituale: si pensi ad esempio ai narratori dell'epica, a quelli del romanzo tradizionale o ai poeti romantici. Tuttavia, va sottolineato che da troppi punti di vista la letteratura è non una semplice rappresentazione, ma un diretto esercizio, seppure in forme simboliche, di facoltà magiche. Lo stesso testimoniare del narratore, la sua indiscutibile autorità nel riferire eventi senza avervi direttamente partecipato, rientrano in una facoltà che non è limitabile da alcuna validazione vero-fattuale. I narratori ci fanno credere (e noi non osiamo mai obiettar loro alcunché) di essere in grado di viaggiare nello spazio-tempo. Ad esempio, il narratore di un romanzo storico riferisce, pretendendo di esibire un fac-simile della verità, attorno ad eventi svoltisi magari parecchi secoli or sono; altri si intrufolano a molti chilometri di distanza in faccende molto private di alcuni personaggi a loro sconosciuti, muovendosi nella loro interiorità come in casa propria. Esattamente come fanno gli sciamani ackelé di cui riferisce De Martino.

Egli descrive i viaggi sciamanici, per i quali gli indigeni attingono al cosiddetto piano *ngwel* del reale. Nel piano *ngwel* del reale vengono abbattuti i principi a noi noti e da noi abitualmente praticati come veri e indiscutibili, cioè quelli di causalità, di relazione spazio-temporale, di non-contraddizione, etc. Il caso forse più noto alla teoria letteraria di una persistenza di tali facoltà nella psiche umana è dovuto alla logica maculare dell'inconscio (compresenza di logica e bi-logica), fornita da Ignacio Matte Blanco ne *L'inconscio come insieme infiniti*. L'uso che Francesco Orlando ha fatto di questi apporti scientifici in sede di teoria letteraria dimostra che quelle facoltà, nel corso dello sviluppo storico delle società umane, sono state ridimensionate e ridotte all'interno di un istituto sociale specifico, ma non sono mai scomparse dall'orizzonte umano.

#### 4. *Gli studi sul pianto rituale*

A proposito del pianto rituale antico e del passaggio al modello culturale del cordoglio, che corrisponde al «pianto di Maria» e alla figura della cristiana «Mater dolorosa», De Martino sostiene che gli è stata offerta «l'opportunità di approfondire il concetto di una presenza che rischia di smarrirsi nel mondo e che mediante le creazioni culturali si protegge da tale rischio» (*Perdita della presenza e crisi del cordoglio*, 49). Come si vede, siamo in piena continuità con le tesi fondamentali del *Mondo magico*. Questa nuova stagione delle ricerche è importante perché introduce l'analisi di culture ormai a pieno titolo inserite nei processi storici. Di esse si approfondiscono le elaborazioni mitico-religiose e in particolare la ritualità funeraria. Ma l'opera è dal nostro punto di vista decisiva perché De Martino sposta la sua attenzione verso l'uomo contemporaneo, sia esso afflitto dalla malattia della presenza, sia esso semplicemente frenato dal perdurare irriflesso della situazione di cordoglio. Il tema principale del libro è lo sforzo culturale di trascendere la crisi del cordoglio nel «si piange così»; nel far passare cioè nella «presentificazione valorizzatrice» della cultura qualcosa che potrebbe trascinare anche noi nell'abisso dell'inazione, nel vuoto provocato da un dolore senza rimedio.

Entrano a far parte del discorso di De Martino documenti propriamente letterari. Per quanto riguarda i personaggi e gli eventi rappresentati in letteratura ci troviamo davanti a «Vere presenze», per usare un'espressione di George Steiner, che fra l'altro ha delineato alcune ipotesi di parentela fra l'origine dell'arte, i costumi arcaici, la funzione appaesante della letteratura e le

<sup>7</sup> Sulla comune origine fra magia e poesia in quanto entrambe forme di pensiero-azione ha insistito Anita Seppilli, *Poesia e magia*, Torino, Einaudi, 1962. Un buon documento della coscienza contemporanea del rapporto fra arte, letteratura e mondo magico è in André Breton, *L'arte magica*, con la collaborazione di Gérard Legrand, Milano, Adelphi, 1991.

sue istituzioni formali:

Le diversità illimitate dell'articolazione formale e dell'elaborazione stilistica corrispondono alle diversità illimitate delle modalità dell'incontro con l'altro. Secondo un luogo comune dell'etnografia, le forme artistiche arcaiche, 'primitive', intendevano attrarre verso la domesticità, verso la familiarità, le presenze animali che si aggiravano nella grande oscurità del mondo esterno. I dipinti delle caverne sono riti talismanici e propiziatori eseguiti per trasformare l'incontro con lo strano e minaccioso brulicare delle presenze organiche in una fonte di riconoscimento reciproco e di beneficio mutuo. [... Essi] vorrebbero attrarre la forza opaca e brutta dell' 'essere-lì' del non-umano nell'imboscata luminosa della rappresentazione e della comprensione. [...] 'Apprensione' (l'incontro con l'altro) significa sia paura che percezione. Il continuum tra le due, la modulazione dall'una all'altra sono la fonte della poesia e delle arti.<sup>8</sup>

È un punto, per De Martino, di notevole importanza. Nella sua prospettiva le opere letterarie sono elaborazioni mitico-simboliche alla stregua dei comportamenti umani ritualizzati. Non sembra esserci troppa differenza fra un personaggio o un evento descritti nella finzione letteraria, e un comportamento umano considerato dal punto di vista della produzione di atti simbolici, impiegati per definire il nostro mondo di valori. In questo senso, pertanto, viene citato in Omero lo smodato pianto di Achille per Patroclo; e sempre all'interno di questo stesso quadro, ha valore che, a esemplificare l'eclissi della personalità di fronte al cordoglio suscitato dalla morte di una persona cara, vengano menzionate le *Chansons de geste*, dove «le dame e i cavalieri, ma talora lo stesso re Carlo, *se pasment* in presenza del cadavere o per notizia di morte» (*Perdita della presenza e crisi del cordoglio*, 69). De Martino non si ferma alle *Chansons de geste*; cita anche le parole di Admeto nell'*Alceste* di Euripide, e quelle di Ecuba nelle *Troiane*, nonché «l'inazione melanconica di Gudhrun davanti al cadavere di Sigurdh» nell'*Edda*.

D'altro canto, l'integrazione fra comportamento letterario e comportamento umano era abbastanza evidente anche nel caso di Francesca Armento, madre di Scotellaro. Il documento letterario da lei precedentemente prodotto,<sup>9</sup> e tante volte reinterpretato per altri, si presentificava nella sua esperienza di vita. Ella lo rendeva reale; e in questo risiedeva lo scandalo di cui si è parlato. Questa possibilità di esemplificare il comportamento umano esibendo una documentazione letteraria introduce nella teoria una contiguità fra piano dell'immaginario e piano della realtà che ridefinisce i termini della ritualità letteraria. Essa non deve essere considerata come semplice finzione, ma come produzione di atti simbolici concretamente operanti. La letteratura non metaforizza il comportamento umano; è essa stessa un tipo di comportamento, che sta dunque in rapporto metonimico, di deformazione e di scarto rispetto alla vita reale.

##### 5. *Apocalissi e letteratura apocalittica*

Trattando delle *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, De Martino fa ruotare il suo discorso intorno a quel concetto di «risoluzione letteraria» della crisi che era già comparso a proposito del «pianto rituale».

Le apocalissi culturali sono, nella loro connotazione più generale, «manifestazioni di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale» (*Apocalissi culturali*, 105). Esse derivano in qualche modo dall'avvertimento originario del rischio della presenza; e si risolvono in un tentativo di inserire la paura e il rischio della fine di tutto in uno sforzo di trascendimento valorizzante. De Martino esamina vari tipi storici di apocalissi culturali. Si

<sup>8</sup> George Steiner, *Vere presenze*, Milano, Garzanti, 1995, pp. 136-37.

<sup>9</sup> Rocco Scotellaro, *Contadini nel Sud*, a cura di Manlio Rossi Doria, Bari, Laterza, 1955; in appendice Francesca Armento, *I racconti sconosciuti e Dalla nascita alla morte di Rocco Scotellaro*.

va da quelle di origine cristiana a quelle di altre religioni contemporanee, ancora provviste di una soluzione reintegrativa finale, l'*éscaton* («periodica palingenesi cosmica o [...] riscatto definitivo dei mali inerenti alla esistenza mondana», *La fine del mondo*, 468), per giungere alla apocalisse del marxismo che propone invece una soluzione palingenetica dentro un orizzonte del tutto mondanizzato, al di fuori dunque di un «ethos del trascendere». Dagli appunti per il saggio su *La fine del mondo* sembra di capire che lo spazio utile a ristabilire la presenza dell'uomo al centro del suo mondo di valori cade, per De Martino, al di qua dell'orizzonte propriamente apocalittico/palingenetico, all'interno cioè di un «umanesimo etnografico» basato sul «riconoscimento della centralità di ciascun uomo vivente nella società e nel mondo, e della integrale umanità della cultura e della storia». Era questo «simbolismo civile» (*La fine del mondo*, 9), a suo avviso, l'unico praticabile; e consisteva in una creazione di miti orientati (la letteratura *da fare?*) verso una umanità liberata dall'ossessione del dominio, e dunque libera. Nelle apocalissi contemporanee sprovviste di *éscaton*, e che perciò ritornano senza possibilità di riscatto al nudo rischio in quanto tale, può accadere che si sostì senza promessa di emancipazione in una polarità puramente negativa. In questi casi l'avvertimento della crisi

diventa non già uno stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l'ordine, ma caduta negli inferi senza ritorno, e idoleggiamento del contingente, del privo di senso, del mero possibile, del relativo, dell'irrelato, dell'irriflesso (*Apocalissi culturali*, 471).

La letteratura contemporanea può essere ricompresa, almeno in parte, per De Martino, in questa casistica apocalittica. Pertanto essa può essere vista come il mero «sintomo di una crisi»; e deve esserle offerta come risposta la ricostituzione del valore culturale. Allo storico si impone l'ufficio di riportare le creazioni letterarie dallo «spaesamento» che esse rappresentano a un universo di valori condivisibili dalla comunità. Spetta piuttosto al critico (lo studioso in senso lato nell'ottica di De Martino) di compiere questo percorso; non all'artista, che, dal canto suo, pone già in relazione ciò che rischia di rimanere irrelato, dando parola a ciò che è per definizione silente: il dolore, l'inesprimibile desiderio. In questo consiste, lo vedremo con l'esempio di Proust, l'implicita risoluzione della crisi attraverso quella particolare «destorificazione istituzionale» che è la letteratura.

La produzione letteraria contemporanea si dà, secondo De Martino, all'interno di una crisi della civiltà borghese, «in quanto crisi di valori e rischio di perdita di ogni possibile 'patria culturale'» (*La fine del mondo*, 466). Come abbiamo visto essa esprime un senso di perdita di realtà sia sul piano del soggetto che su quello oggettivo del mondo. La letteratura in quanto documento della apocalittica è anche, prima di ogni sua valorizzazione, psicopatologica: nel senso che sfugge alla ordinaria psichicità intra e intersoggettiva. Essa non coincide con un vissuto; ma provenendo da una esperienza sensibile e intellettuale, si colloca in un'area simbolica che *non è più* e insieme *non è ancora* umana; in quanto, appunto, destorificazione del continuum storico-esistenziale. In essa uno dei sintomi prevalenti, nelle stilizzazioni dei personaggi e delle visioni del mondo, o nelle rivelazioni autobiografiche dell'io lirico, è la derealizzazione psichica, che si accompagna a una perdita della capacità di progettare il futuro e di fondare qualsiasi valore. Il documento letterariamente più cospicuo offerto da De Martino è la *Nausea* di Jean-Paul Sartre. Nel fatto che il protagonista Roquentin percepisca gli oggetti come estranei e dotati paradossalmente di una loro disumanità riflessa, vediamo ritornare una situazione già delineata nell'analisi delle popolazioni primitive. Lì era il caso dell'*olon* che, spossessato della sua individualità, ripeteva coattivamente i movimenti di alcuni oggetti o i gesti di altri individui. Qui ciò che c'è di nuovo, ed è implicito nel senso dell'apocalisse, è che il sentimento del perdersi viene attribuito al mondo stesso nella sua consistenza oggettiva oltre che al soggetto percipiente:

Nella misura in cui gli oggetti si separano dalla rete di relazioni domestiche, dalle memorie culturali latenti



che li mantengono come ambiti ovvi, come solidi e definiti punti di appoggio per la prassi variamente utilizzante, si fa valere il rischio di un loro caotico relazionarsi, di un loro eccedere dai limiti consueti, secondo una forza oscura e perversa che ora li deforma e li sospinge verso il mostruoso, e ora li trasforma in altro e in altro ancora, in una vicenda inarrestabile di assurde coinonie (*Apocalissi culturali*, 122).

### 6. Proust e Pavese

Tuttavia è quando si occupa di Proust che De Martino fa compiere alla sua apocalittica un deciso passo in avanti verso la teoria letteraria. Egli presceglie quei brani d'esordio della *Recherche* in cui vengono descritti i risvegli del narratore, il suo indugio in uno stato mentale ancestrale, ancora non determinato in specificazioni e coordinate storico-geografiche, ambientali ed affettive:

Proust descrive come talora si risvegliava nel cuor della notte, ignorando dove si trovasse e chi fosse, sperando l'esistere con la primordiale elementarità con cui un animale lo sente fremere nelle sue viscere: disorientamento in cui egli «era più spoglio dell'uomo delle caverne». Una serie di evocazioni per alcuni istanti lo aiutavano a riguadagnare il dove e il quando di se stesso e del suo rapporto col mondo: «Allora il ricordo – non ancora del luogo dove ero ma di qualcuno di quelli che avevo abitato e in cui avrei potuto essere – veniva da me come un soccorso dall'alto per tirarmi fuori dal nulla dal quale non avrei potuto uscire da solo; passava in un secondo al di sopra di secoli di civiltà, e l'immagine confusamente intravista di lampade a petrolio, poi di camici col collo ribattuto, ricomponevano a poco a poco i tratti originali del mio io» (*La fine del mondo*, p. 561).

È un esempio efficace, che descrive in poche righe la risalita da un contesto di lunghissima memoria, dove l'uomo permane nel rischio di non potersi determinare, a un presente in cui egli si situa al centro di un universo culturalmente fondato. De Martino, in altro luogo, è sollecitato a una importante distinzione:

Nel tema proustiano dello smarrimento al risveglio viene descritta la ripresa di sé e del mondo – il che testimonia una duplice risoluzione del rischio della crisi, cioè la risoluzione conseguita al risveglio e quella dell'artista che, rammemorando tale risoluzione, la esprime con letteraria finezza (*Apocalissi culturali*, 128).

Scriva ancora:

nell'analisi dei prodotti dell'apocalittica d'oggi lo storico della cultura e l'antropologo sono quindi chiamati di volta in volta a misurare di quanto l'immediato finire della crisi radicale sia affrontato e oltrepassato nella sua incombenza paralizzante, nella sua attualità indicibilmente disforica, nella sua privata e incomunicabile fruizione euforica di paradisi terrestri e di ultramondi, ovvero nel suo furore distruttivo di tutto ciò che vive e vale. Nell'analisi di tali prodotti spetta allo storico della cultura e all'antropologo il compito di determinare, attraverso tale misurazione, il mediato ricostituirsi – oltre la crisi – di un messaggio relativo alla vita e al mondo che continuano e si trasformano, e spetta altresì il compito di indicare quando questo messaggio è incerto o assente, e quando infine, nel silenzio di ogni effettiva comunicazione, ricalca i modi stessi della crisi (*Apocalissi culturali*, 137).

L'analisi del critico demartiniano si incentra dunque, più che su un classico giudizio di valore, su quello che potremmo definire un «atto di valorizzazione». Siamo, comunque, come si vede, su un piano ancora piuttosto elementare della dialettica letteraria. Ritorna, rielaborata in termini storico-antropici, l'eco della distinzione crociana fra poesia e non-poesia. Ciò non può stupire se consideriamo che De Martino crebbe culturalmente proprio alla scuola napoletana dell'idealismo di Adolfo Omodeo e di Benedetto Croce. Egli è portato a fornire una valutazione negativa di alcune forme d'arte contemporanea che considera degenerate, nichilistiche (ricordiamo che le apocalissi possono venir considerate una vera e propria «malattia»), probabilmente anche dietro l'influenza di un teorico come Lukács o, meglio, di una temperie d'*engagement* che da quelle prese di posizioni teoriche discendeva:

Nella apocalittica della società borghese in crisi rischia sempre di nuovo di assolutizzarsi il momento della negazione e della distruzione del mondo quotidiano, magari mediante «Un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens» o mediante quel protestario [sic] idoleggiamento del caotico e del folle che si richiamano al dostojewskiano «Uomo del sottosuolo». Questa discesa agli inferi senza ritorno, quando sia perseguita senza felici inconseguenze, rischia di ridursi alla stimolazione tecnica di vissuti psicotici, alla loro rammemorazione più o meno fedele. Con ciò si assottiglia – e in casi estremi si cancella – il margine che separa i prodotti della apocalittica d'oggi dal documento psicopatologico [...]. Questa tecnica della catabasi senza anabasi è sempre sul punto di perdere l'acrobatico equilibrio che cerca di mantenere sull'orlo dell'abisso (*Apocalissi culturali*, 138-39).

Vagliata secondo quest'ottica, esposta al rischio della «catabasi senza anabasi», la letteratura contemporanea provocava in De Martino predilezioni ed idiosincrasie; o meglio: forniva documenti utili o inutili alla sua teoria dell'«apocalissi culturale». Non sarebbe tuttavia ozioso cercare di stabilire se fosse questa convenienza a fornire una base d'orientamento per il gusto, o non fossero proprio le personali predilezioni letterarie (gli impliciti principi estetici) a condizionare in qualche modo la valutazione di opportunità del documento. Bisognerebbe verificare, insomma, se talvolta il lettore appassionato non prevarichi il teorico, lo scienziato etnografico. Considerata la sensibilità letteraria di De Martino, non ci sarebbe da stupirsi. Al caso felice di Proust De Martino contrappone così quello di Pavese, decadentisticamente compiaciuto, espressione di una malattia dell'animo, cui De Martino rimprovera il culto del momento negativo, il mito, ad esempio, dell'«uomo solo». Egli fondava il suo giudizio su una interpretazione di Fernandez straordinariamente coincidente con le sue premesse:<sup>10</sup>

Tutte le lotte che l'umanità ha abbandonato per accettare le condizioni umilianti della vita nella società, e farne la sua felicità mediante una sottomissione forzata, non interessano affatto Pavese [...] Le categorie del rustico, del selvaggio, del mistico, le esperienze del sangue e del sesso, la interpretazione di Vico e di Erodoto attraverso queste categorie, valgono come espressione della «ricerca del punto di partenza ideale, a partire dal quale la vita potrebbe essere di nuovo fondata sull'assoluto» (*L'etnologo e il poeta*, 193).

E ancora:

in fondo anche Pavese è alla ricerca della esperienza zero, della origine della storia, di un assoluto il cui ricordo restituisca senso al mondo che rischia ogni momento di 'finire' nella sua umana operabilità. Ora questa esperienza zero non esiste, e per quanto il pensiero possa risalire nella storia (individuale o genericamente umana) non trova mai una storia che, in modo assoluto, comincia. A questa mala infinità del regresso Pavese mette fine col mito della vita in collina, vissuta in Pavese con una disperata serietà liturgica. Ma ciò che rende questa liturgia disperata, così come non lo fu nelle autentiche liturgie, è che il senso della storia ha preso ormai così salde radici in noi da non consentirci di rifarci al tempo in cui credevamo nelle origini assolute del mondo storico (*L'etnologo e il poeta*, 93-94).

A De Martino non sfuggivano probabilmente questo tipo di problemi e queste discrete aporie del suo pensiero. Egli si rendeva conto delle implicite insufficienze e schematicità delle sue teorie demoantropologiche quando, abbandonato il campo delle ricerche sulle culture primitive o sulle culture subalterne delle aree depresse, si rivolgeva allo studio di un fenomeno raffinato, complesso e talvolta esteticamente sublime come la grande letteratura europea della prima parte del secolo. Ciò lo portava, ad esempio, a precisare che l'arte è *comunque*

un modo di recuperare gli eventi minacciati dall'irrigidimento e dal caos, ed è quindi un modo di curare e di guarire il sempre possibile ammalarsi degli oggetti. Ma questo recupero, secondo le varie temperie storiche e secondo le varie congiunture culturali, si compie a vari livelli: se nell'arte vi è sempre un

<sup>10</sup> Dominique Fernandez, *Il romanzo italiano e la crisi della coscienza moderna*, Milano, Lerici, 1960, p. 138.

momento di discesa agli inferi, cioè sino al piano in cui l'oggetto è in crisi, non può essere stabilito una volta per sempre di quanti gradini è lecito scendere per compiere poi la anabasi (*La fine del mondo*, 473).

«Non può essere stabilito una volta per sempre di quanti gradini è lecito scendere» nell'inferno della crisi «per compiere poi l'anabasi». Tale precisazione si pone come limite intrinseco sia della soggettività del gusto letterario sia dell'eccessiva rigidità formale degli «atti di valorizzazione». Fra l'altro, anche nei confronti dell'arte di Pavese, De Martino ebbe una tarda, e forse goffa, resipiscenza; arrivando a dedicargli addirittura una poesia dal titolo *L'etnologo e il poeta*.<sup>11</sup>

Se dunque abbandoniamo il campo del gusto letterario, e ci collochiamo in un ambito strettamente teorico, vediamo che sono almeno tre i gradi della valorizzazione relativi all'apocalittica letteraria messi in luce da De Martino. La prima valorizzazione è quella che l'artista compie quando travalica il disagio interiore e l'irrelatività del suo essere scisso, che attingono variamente alla sua memoria ancestrale e al suo inconscio, per affermare la sua presenza nel mondo attuale, coi suoi rapporti di forza, i conflitti sociali, le relazioni intersoggettive, etc. (livello pre-letterario); la seconda è quella propriamente artistica, che porta da quel primo sforzo soggettivo alla scrittura dell'opera, luogo di scambio simbolico con le strutture di conoscenza del mondo (livello letterario); la terza è quella compiuta dal lettore/interprete che traduce l'opera dall'ambito meramente estetico a quello della conoscenza, del giudizio etico, dello scambio intersoggettivo e della polemica sociale (livello critico).

Probabilmente è soltanto al terzo e ultimo livello che potremmo oggi cercare integrazioni utili alla teoria letteraria contemporanea; anche se difficilmente i tre livelli potranno essere avulsi l'uno dall'altro.

### 7. *La «teoria demartiniana della letteratura»*

Proviamo, in conclusione, a sintetizzare i punti cardine di questa teoria. Essa verte sul concetto di crisi e reintegrazione della presenza, che dai contesti magico-arcaici, in società illetterate, può essere trasferito in ambito contemporaneo a quella particolare forma di elaborazione culturale che sono, nelle società tecnologicamente sviluppate, le apocalissi: fra queste, la letteratura. La letteratura serve a ribadire, nei modi dell'immaginario, la presenza dell'uomo nel mondo, una volta che noi diamo per scontata la scissione irrimediabile fra il soggetto e la realtà. E questa frattura a fomentare la crisi, che si manifesta sia nel conflitto fra il soggetto e il mondo, sia fra l'uno del soggetto (il sé) e le sue parti (pulsioni, istanze, sentimenti, desideri, corpo, etc.). Ciò che la crisi della presenza toglie all'individuo, il senso della realtà, la letteratura restituisce facendosi essa stessa irrealtà da valorizzare, tipica «destorificazione istituzionale» che carica su di sé il disagio altrimenti inesprimibile nella caoticità del flusso esistenziale. Gli strumenti che consentono di mettere in crisi il piano oggettivo del mondo e di ricostruire successivamente un universo di valori, sono le istituzioni della letteratura, le figure retoriche e i giochi di ruolo (generi, tecniche, convenzioni, dialettica di tradizione e rinnovamento), nelle quali confluiscono le componenti di origine magica del fatto letterario.

In questa prospettiva, più che allo scrittore/poeta l'eredità della figura sciamanica può essere assegnata all'interprete/lettore, il quale ristabilisce per la comunità l'orizzonte di valori appaesato nel quale inscrivere la vicenda umana, a fronte della svalorizzazione destorificante fornita dal poeta/scrittore. Una «valorizzazione» è data implicitamente da quest'ultimo nel momento in cui traduce l'irrelatività privata del disagio in una «apocalisse culturale» (forma simbolica di tipo esorcistico-propiziatoria), tramite l'opera, l'atto letterario. Questa risalita implicita verso la

<sup>11</sup> Cfr. E. De Martino - Cesare Pavese, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura e con introduzione di Pietro Angelini, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

«realizzazione» si dà anche nel caso dell'interprete, il quale perciò può fare a meno del giudizio di valore diretto sull'opera. Ad esso deve essere sostituito l'«atto di valorizzazione», di plausibile iscrizione dell'opera, cioè, in un universo di valori socialmente significativi, e che contribuisce, pertanto, alla costruzione sociale della realtà. Ciò è possibile soprattutto se, alla ricomposizione in un universo di valori già dato (l'«appaesamento culturale»), a un modello di universo chiuso, solo restaurativo, come era stato pensato da De Martino, si sostituisce oggi, nella nostra prospettiva, un modello di universo aperto, del quale la letteratura partecipa direttamente a disegnare i confini, alla pari con altre forme e istituti della comunicazione e dell'immaginario.

Discende da quanto detto, infine, una questione concernente la storicità nello studio delle opere letterarie.

Benché infatti, come è nel giudizio unanime, l'opera letteraria venga considerata il frutto di una situazione contestuale, vuoi per il peso dei conflitti storici vuoi per la sua struttura dialogica e relazionale, pochi si sono soffermati a riflettere sul perché essa resista al progredire dei tempi storici come forma capace di fornire significati sempre rinnovabili. All'interpretazione prevalente che è ancora quella di stampo idealista (l'opera resiste nel caso in cui sia fatta di vera poesia, tocchi cioè alcune corde eterne, universali, dell'animo umano), e a quella di tipo storico-allegorico (l'opera è vivificata dall'interesse dell'uomo per la sua storia, e pertanto è continuamente reinterpretata), nonché a quella formalistico-immanentistica (perché data la sua natura di organismo semiotico essa continua, quasi meccanicamente, a produrre significato), vorremmo quantomeno suggerire, in base a quanto discusso in queste pagine, una ulteriore ipotesi. L'opera letteraria infatti può anche essere considerata un esempio di «destorificazione istituzionale». Essa può resistere nella storia, proprio in quanto, come *atto simbolico fondato sulla ripetizione*, si sottrae al flusso del continuum storico e si slancia verso la temporalità paradossale del *destino*. Sono i lettori a ricollocare l'opera, volta per volta, dentro la realtà e la storia dei conflitti interpretativi.

La bibliografia più attendibile relativa a De Martino (Napoli, 1908 - Roma, 1965) è quella di Mario GANDINI, *Ernesto De Martino. Nota biobibliografica*, «Uomo e cultura», v, 1972, pp. 223-68, con tre aggiornamenti: *Nota bibliografica degli scritti di E. De Martino*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 51 (1985), pp. 319-33; e, con lo stesso titolo, in *Ernesto De Martino. La crisi della presenza tra psicopatologia ed antropologia*, a cura di Matteo Magnante, Cesena-Faenza, 1995, pp. 89-116; *La ripresa e lo sviluppo degli studi demartiniani. 1974-1985. Nota bibliografica essenziale*, «La ricerca folklorica», 13 (1986), pp. 101-5.

Opere di De Martino: *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1940; *Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio del magismo*, Torino, Einaudi, 1948; *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 1958; *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959; *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961; *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962; *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, postumo, a cura di Clara Gallini.

Interventi sui periodici citati: *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, «Nuovi argomenti», 12 (1955), pp. 1-42, ora con il titolo *Il pianto di Francesca Armento*, in E. DE MARTINO, *Furore simbolo valore*, a cura di Luigi M. Lombardi Satriani, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 186-202; *Perdita della presenza e crisi del cordoglio*, «Nuovi argomenti», 30 (1958), pp. 49-92; *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi argomenti», 69-71 (1964), pp. 105-41.

\*

\* \*

SAGGI su DE MARTINO: Sandro BADIALI e Carlo PRANDI, *Ernesto De Martino*. 1. *L'itinerario etnologico e storico-religioso*. 2. *Storiografia religiosa e storicismo*, «Il Portico», 6 (1965), pp. 14-21, e 8-9 (1967), pp. 54-69; Cesare CASES, *Un colloquio con Ernesto De Martino*, «Quaderni piacentini», 23-24 (1965), pp. 4-10, e Franco FORTINI, *Gli ultimi tempi (Note al dialogo di De Martino e Cases)*, ivi, pp. 11-17; Giuseppe GALASSO, *Ernesto De Martino*, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 222-235 e, più recentemente, *La funzione storica del magismo. Problemi e orizzonti del primo De Martino*, «Rivista storica italiana», CX, II (1997), pp. 483-517; Andrea BINAZZI, *Ernesto De Martino*, «Belfagor», 24 (1969), pp. 678-93; Sonia GIUSTI, *La prospettiva storicistica di E. De Martino: cultura e civiltà*, Roma, Bulzoni, 1974.

Clara GALLINI (a cura di), *Ernesto De Martino. La ricerca e i suoi percorsi*, «La ricerca folclorica», 13 (1986), fascicolo monografico; Placido e Maria CHERCHI, *E. De Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli, Liguori, 1987; Maura FRANCHI, *Identità e confini. E. De Martino, costruzione del soggetto e cultura*, Ravenna, Essegi, 1988.

Riccardo DI DONATO, *Preistoria di De Martino*, «Studi storici», 1 (1989), pp. 225-46; a cura dello stesso, *La contraddizione felice? E. De Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 1990; ID., *Recensione a Francesco Pompeo (a cura di), Una vicinanza discreta. Lettere di Ernesto De Martino e Renato Boccassino*, Roma, Edizioni dell'Oleandro, 1996, e a E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Lecce, Argo, 1997, «Belfagor», (1998), pp. 491-97; ID., *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999.

Cesare CASES, *Introduzione* alla terza edizione de *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997; Clara GALLINI e Marcello MASSENZIO (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, 1997.

Ancora su De Martino vedi Clara GALLINI, *Il passo indietro del matador*, «Belfagor», novembre 2000, pp. 639-54.