

Ernesto De Martino e gli zingari invisibili

Stefania Pontrandolfo

Ernesto De Martino and the invisible gypsies

Abstract

There is a strong possibility that Ernesto de Martino met “Gypsies” either directly or indirectly during his researches in southern Italy, and the absence of references to “Gypsies” in his works are therefore rather striking. After a brief survey of de Martino’s research patterns, this article offers possible explanations for this “invisibility”. The author argues that de Martino’s absorption on the political effort necessary to support the “world of the southern peasants” and his focalization on semantics rather than on the performance of rituals contributed to reduce his attention for socio-cultural diversities, Roma included, in southern Italy. Some of the effects of this opacity on contemporary Italian anthropology is reflected upon in the conclusions.

Keywords: Ernesto de Martino, Gypsies/Roma, southern Italy, socio-cultural anthropology, socio-cultural diversity

«Le *maciare* che di notte cercano di affattare, o che possono tendere le loro insidie anche di giorno, sono talora figure immaginarie, senza volto, ombre non identificabili: ma talvolta sono persone determinate che vivono nella comunità, e che si vendicano di qualche affronto ricevuto, o di qualche sgarberia, ovvero agiscono per invidia. Vi è a questo proposito un modello tradizionalizzato di vicenda in cui realtà e allucinazione si mescolano a tal punto che è assai difficile ricostruire la parte che è dovuta all’una e all’altra. Il modello è il seguente: durante la giornata si reca offesa a una *maciara*, durante la notte se ne patiscono le conseguenze. Ecco la narrazione resa in proposito da Isabella Gioffredo:

“Avevo 17 anni quando è successo. Venne a casa una donna, non la conoscevo, una zingara forse, e mi chiese un pezzo di formaggio. Ero sola in casa, e dissi che non ne avevo. La vecchia andò via e disse: “Va bene, non me ne vuoi dare, ti farò vedere io”. Quando è stato sera, al momento che mi dovevo fare la testa mi sono accorta che i miei capelli erano annodati come la frangia della coperta, e il pettine non entrava. Ho chiamato allora una donna, zia Rosa, mi disse: “È meglio che li tagli, figlia mia”. E così fu fatto. Misi le trecce sopra il letto, così nessuno le prende, ma quando sono andata a riprenderle per farle vedere in paese non le ho trovate più”

“Ma quella donna era una *maciara*? ”

“Sì, era una *maciara*”».¹

¹ De Martino [1959] 1998, pp. 75-76.

«Dopo il professore Peuckert intervennero come periti due professori di medicina legale, i signori Prokop e Jungmichel, entrambi sostenendo, in appoggio alla denuncia di Kruse, la pericolosità dei libri apocrifi di Mosè. Il professore Prokop dichiarò che dallo spoglio di 56 processi di stregoneria svoltisi nella Germania Federale nel secondo dopoguerra risultava come gli apocrifi in questione comparivano spesso a vario titolo nelle singole vicende. Ad un certo punto il perito ammonì: "Non viviamo certo in una epoca illuminata: la superstizione è diffusa nelle istanze più alte". E ricordò che la Pizia di Bonn, una zingara che viveva nell'Eifelgebirge, e che si chiamava Buchela, era consultata anche da uomini politici in vista della Germania Federale. L'avvocato difensore degli editori di Stoccarda aveva detto, a discolpa dei suoi clienti, che anche Churchill e Roosevelt erano "spiritualisti" e che il primo ministro canadese Mackenzie-King soleva mettersi in rapporto con l'al di là prima di prendere le sue decisioni politiche più importanti: il professore Prokop ne trasse argomento per lamentare quanto profonde fossero in Occidente le radici della superstizione, e per ribadire la pericolosità dei libri apocrifi di Mosè».²

Nell'opera di Ernesto de Martino la parola «zingara», sempre al femminile singolare, compare solo due volte, negli estratti citati in esergo. La parola compare in entrambi i casi all'interno di citazioni di testimonianze di altri, ovvero non come una parola scelta dallo stesso de Martino, bensì come una parola d'uso da parte di interlocutori diretti o indiretti dei suoi studi sul mondo magico.

Nel primo caso, a usare la parola «zingara» è una interlocutrice diretta, Isabella Gioffredo, incontrata e intervistata durante il «soggiorno esplorativo di dodici giorni, dal 17 al 28 maggio 1957»³ nel villaggio di Albano di Lucania, «una esplorazione in *équipe* [...] finanziata dalla Parapsychology Foundation di New York»⁴. Si trattava di una delle esplorazioni etnografiche condotte in Lucania tra il 1949 e il 1957, che avrebbero prodotto il materiale documentario per le due ricerche sulla storia religiosa del Sud Italia che sarebbero state pubblicate nei volumi *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria* del 1958⁵ e *Sud e magia* del 1959.

Nel secondo caso, a usare la parola «zingara» è un interlocutore indiretto, il professore Prokop, di cui de Martino richiama la testimonianza come perito nell'ambito di uno dei numerosi processi relativi alla diffusione di magia e occultismo nella Germania Federale del secondo dopoguerra. La testimonianza è citata all'interno di un testo su *Magia e occultismo nella Germania di Bonn*, inserito in un più ampio saggio su diversi episodi di costume dell'Europa contemporanea, pubblicato nel volume *Furore Simbolo Valore* del 1962. L'analisi del processo di Braunschweig e della testimonianza di Prokop viene condotta da de Martino sulla base di dati «ricavati oltre che dalla corrispondenza di giornali e periodici, da quanto

² De Martino [1962] 1980, p. 241.

³ De Martino [1959] 1998, p. 68.

⁴ De Martino [1959] 1998, p. 12.

⁵ Opera che sarebbe stata ristampata in seconda edizione nel 1975 con modificazione del titolo per espresso desiderio dell'autore in *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (De Martino [1958] [1975] 2000).

ne riferisce H. Auhofer, *Aberglaube und Hexenwahn heute*, Friburgo-Basilea-Vienna, 1960, pp. 141 e sgg., e da informazioni gentilmente fornitemi per corrispondenza da Johann Kruse⁶, direttore dell'Archivio per la lotta contro la moderna stregoneria (*Archivs zur Bekämpfung des modernen Hexenwahns*), autore di un'opera sulla diffusione di magia e occultismo nella Germania Federale (J. Kruse, *Hexen unter uns*, Amburgo, 1951), la cui visita a de Martino in un pomeriggio del giugno 1958 fece da stimolo alle riflessioni dello studioso napoletano⁷.

Entrambe le testimonianze citate vanno dunque inserite all'interno delle ben più ampie riflessioni di de Martino sui complessi rapporti tra magia, religione, irrazionalismo e razionalità che emergono tanto nell'analisi della vita culturale delle classi in condizioni di subalternità quanto nell'analisi delle *élites* egemoniche delle stesse società: si tratta di una tematica che ha costituito un vero e proprio *leitmotif* della produzione scientifica demartiniana.

Nella prima sezione di questo articolo presenteremo un breve excursus sul percorso di ricerca di de Martino, per introdurre e contestualizzare le domande che hanno fatto da stimolo al presente lavoro e che riguardano proprio l'invisibilità degli «zingari» nelle sue opere. Nei paragrafi successivi si propongono alcune ipotesi sulle ragioni e sulle cause di questa invisibilità. Nelle conclusioni si riflette infine su alcune delle conseguenze di questa opacità.

1. Il viaggio di de Martino

Lombardi Satriani qualche tempo fa descriveva efficacemente il percorso di ricerca di de Martino attraverso la metafora del viaggio: «globalmente fu un viaggio dal crocianesimo al marxismo; da una cultura urbana a una cultura extraurbana, contadina; dalla sua condizione di piccolo-borghese, attraverso l'incontro con gli oppressi, alla dimensione di intellettuale che intende contribuire al grandioso processo storico della loro emancipazione reale»⁸. Ricorderemo sinteticamente di seguito alcune tappe fondamentali di questo «viaggio», ovvero del percorso (contemporaneamente biografico, di ricerca scientifica e di impegno politico) dello studioso napoletano.

Già nel suo primo volume importante, *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, scritto e pubblicato in tempo di guerra, nel 1941, in piena crisi della società italiana ed europea, durante la dittatura fascista e mentre «Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa»⁹, de Martino pone le basi di una proposta originale di antropologia¹⁰

⁶ De Martino [1962] 1980, p. 251.

⁷ De Martino [1962] 1980, p. 233.

⁸ Lombardi Satriani 1980, p. 14.

⁹ De Martino [1962] 1980a, p. 134.

caratterizzata da una parte da un forte impegno teorico, all'epoca ancora in senso decisamente storicista, dall'altra da un forte impegno politico in senso certamente antifascista, ma anche anti-irrazionalista, antirazzista e già in parte meridionalista¹¹. La proposta demartiniana di una «radicale riforma del sapere etnologico»¹² è costruita attorno alla critica serrata di diverse forme di naturalismo o positivismo della etnologia e del folklore a lui contemporanei, e alla proposta di una nuova antropologia storicista, il cui compito sarebbe «l'allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione»¹³ attraverso «una migliore determinazione dell'essere e del dover essere della nostra civiltà»¹⁴, ottenuta «imparando a distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche da quelle più lontane»¹⁵. Si trattava di analizzare da una parte le condizioni storiche in cui erano maturate, presso le cosiddette «civiltà primitive», esperienze e risposte culturali diverse dalle nostre e dall'altra di ampliare l'autocoscienza storica della civiltà occidentale prendendo coscienza dei suoi limiti attraverso la pratica dell'antropologia e il confronto con l'alterità culturale. L'obiettivo che de Martino si pone sin dal primo volume è quello di una teoria e una pratica dell'antropologia guidati da un «ethos del trascendimento» in grado di mettere in discussione ma anche di migliorare la propria cultura grazie a un etnocentrismo divenuto critico e posto alla base della costruzione di un nuovo umanesimo (tematiche che ritorneranno in tutta l'opera di de Martino per essere riprese in modo approfondito ancora nel suo ultimo libro, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, pubblicato postumo nel 1977).

Con il volume *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo* del 1948, de Martino cerca di assolvere all'impegno assunto in *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, individuando nell'indagine sul mondo magico-religioso «un eccellente agone in cui il pensiero storicistico può cimentare se stesso, e conquistare combattendo più larga coscienza delle proprie possibilità e delle proprie virtù»¹⁶. È in questa opera che de Martino elabora alcune concezioni teoriche originali che faranno da fondamenta a tutta la sua produzione scientifica successiva e che qui ci limitiamo a richiamare brevemente: la definizione del «dramma storico del mondo magico» come rischio esistenziale degli esseri umani sempre in bilico tra «presenza» e «crisi della presenza»; la possibilità di riscattare la presenza attraverso la destorificazione del negativo, la protezione e la reintegrazione della presenza stessa tramite simbolismi e rituali magico-religiosi; l'esigenza e l'aspirazione a una reintegrazione simbolica non

¹⁰ Il termine utilizzato da de Martino per quella che oggi definiamo comunemente *antropologia socio-culturale* era *etnologia*.

¹¹ De Matteis 1997.

¹² De Martino [1941] 1997, p. 54.

¹³ De Martino [1941] 1997, p. 57.

¹⁴ De Martino [1941] 1997, p. 55.

¹⁵ De Martino [1941] 1997, p. 57.

¹⁶ De Martino [1948] 1997, p. 4.

più magico-religiosa bensì etico-politica e scientifica, «orientata verso un simbolismo mondano, umanistico, storico e civile»¹⁷. Sino a questo momento l'orizzonte teorico prevalente rimaneva quello dello storicismo crociano, anche se in una versione ben poco ortodossa e contaminata da molteplici altre visioni, tra cui quella dell'esistenzialismo di Heidegger¹⁸, mentre l'orizzonte etnografico restava quello della ricerca «da tavolino» e dell'analisi di fonti indirette e di seconda mano su popoli cosiddetti «primitivi». È nel periodo del primo dopoguerra che orizzonti teorici e pratici della antropologia riformata demartiniana si ampliano in modo sostanziale attraverso gli incontri con il meridionalismo, con i contadini dell'Italia del Sud, con il pensiero di Gramsci¹⁹. Fino a quel momento de Martino aveva esplorato il dramma storico del mondo magico attraverso un «viaggio ideale» tra Aranda australiani, Yamana e Selk'nam fuegini, Tungusi siberiani. «Ma a quel viaggio ideale mancava appunto l'esperienza di un incontro reale con un concreto mondo culturale di oppressi»²⁰. Come espresso dallo stesso de Martino, questa esperienza si concretizzò nei viaggi in Lucania che egli condusse tra il 1949 e il 1957, ispirato dalla lettura dell'opera che più di tutte contribuì in quel periodo a riportare l'attenzione nazionale sulla cosiddetta «questione meridionale», il *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi (pubblicato nel 1945); ispirato, ancora, dalla sua militanza nei partiti popolari al fianco dei contadini pugliesi durante il suo soggiorno a Bari²¹; e a partire, infine, da una prima visita a Rocco Scotellaro, il poeta-contadino, giovanissimo sindaco di Tricarico²². È nel pensiero di Gramsci (i cui scritti, in particolare i *Quaderni dal carcere*, venivano pubblicati a partire dal 1948) che de Martino trova inoltre un quadro teorico all'interno del quale la critica al naturalismo dell'antropologia può arrivare a coincidere con la critica all'ideologia della società borghese di cui è (secondo lo studioso napoletano, ma in termini gramsciani) organica espressione:

«Il *naturalismo* della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la *naturalità* con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. [...] Il circoscritto umanesimo della "civiltà occidentale" inerisce dunque alla struttura della società borghese: appunto perché è carattere di tale società che Cristo non vada "oltre Eboli", il mondo che vive oltre Eboli è apparso alla etnologia e al folklore borghesi come storico,

¹⁷ De Martino 1977, p. 453.

¹⁸ Per una valutazione recente del cosiddetto «eclettismo teorico» di de Martino vd. Signorelli 2015.

¹⁹ Per una riflessione recente dei rapporti tra Gramsci e de Martino vd. Piza 2015.

²⁰ De Martino [1953] 1975, p. 107.

²¹ Per una ricostruzione degli incontri tra de Martino e meridionalisti del calibro di Manlio Rossi Doria, Guido Dorso, Tommaso Fiore nel periodo di militanza politica dello studioso napoletano a Bari nella seconda metà degli anni '40 vd. Alliegro 2011, pp. 324-325.

²² De Martino [1949] 1977; [1950; 1962] 1980c.

ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo».²³

È da queste premesse che nasce in de Martino l'esigenza di comprendere meglio quel «mondo popolare subalterno», desideroso di entrare nella storia, comprensivo sia di popoli coloniali o semicoloniali oppressi da potenze occidentali, sia delle classi sociali subalterne interne alle stesse società occidentali. «Mondo popolare subalterno» che fino a quel momento era stato estromesso dalla storia e la cui comprensione storica avrebbe potuto contribuire alla sua emancipazione. Nelle parole di de Martino: «il mio interesse *teoretico* di capire il primitivo nasceva in uno con il mio interesse *pratico* di partecipare alla sua liberazione reale»²⁴. È a partire da queste premesse che sono condotte le spedizioni etnografiche in Lucania, che porteranno alle monografie su morte e pianto rituale²⁵ e sul rapporto tra illuminismo, cattolicesimo e bassa magia cerimoniale lucana²⁶; e la spedizione in Salento nel 1959, che condurrà alla pubblicazione della monografia sul tarantismo²⁷.

Una volta ripercorso, seppur schematicamente, il tracciato del viaggio di de Martino, possiamo ora porci alcune domande che, ne siamo consapevoli, nascono dal presente e nel presente, per cui cercheremo in ogni modo, nel nostro tentativo di trovare delle risposte, di non incorrere in anacronismi, restando comunque dell'idea che interrogarsi su queste questioni possa avere una certa rilevanza come riflessione sulle eredità che l'antropologia demartiniana lascia all'antropologia contemporanea.

Le domande che qui ci poniamo sono le seguenti: come mai de Martino non usa mai direttamente nelle sue opere la parola «zingaro»²⁸ nelle sue possibili declinazioni? Come mai non commenta l'uso di questa parola da parte di alcuni suoi interlocutori? È possibile che, oltre alle testimonianze dei due interlocutori citati in esergo, altri gli abbiano parlato in altre occasioni degli zingari? È possibile che abbia

²³ De Martino [1949] 1977, pp. 47-48.

²⁴ De Martino [1949] 1977, p. 71.

²⁵ De Martino [1958] [1975] 2000.

²⁶ De Martino [1959] 1998.

²⁷ De Martino [1961] 1994.

²⁸ L'uso della parola «zingaro» nelle sue declinazioni in questo saggio è un primo accorgimento per evitare anacronismi: diverse fonti storiche denotano l'uso prevalente se non esclusivo di questo termine in Italia meridionale per indicare quelli che oggi vengono definiti nella letteratura specializzata in studi rom come «rom meridionali», ossia gruppi rom di antico insediamento presenti in Italia meridionale a partire dalla fine del XV secolo. Si tratta di reti di famiglie giunte in Italia insieme ad altri rifugiati in fuga dai Balcani meridionali dopo l'occupazione di quei territori da parte degli Ottomani e diventati nel tempo parte costitutiva del tessuto sociale meridionale insieme ad altre minoranze (cfr. Visceglia 1988). L'uso dell'appellativo «rom» risulta tuttavia molto poco diffuso nel linguaggio comune in Italia meridionale almeno fino agli anni '80 del XX secolo (Pontrandolfo 2013): per questo motivo de Martino potrebbe più probabilmente aver incontrato degli «zingari» nella Lucania o nel Salento degli anni '50.

incontrato personalmente degli zingari nel corso delle sue ricerche? E, soprattutto, che senso ha oggi porsi queste domande?

2. Possibilità di incontro

Sulla base delle conoscenze sull'antropologia storica dei rom dell'Italia meridionale che sono state acquisite negli ultimi quindici anni circa²⁹, si può dire che ci sia una certa probabilità che ci siano stati altri momenti di incontro tra de Martino e gli zingari del Sud Italia.

La prima possibilità riguarda altri incontri indiretti (come nel caso della sopracitata Pizia di Bonn), tramite fonti di seconda mano, citate nella ricca bibliografia sul folklore e sulla storia religiosa del Mezzogiorno consultata da de Martino. Si tratta di una letteratura che egli studiò a lungo e a fondo nel corso delle sue ricerche. Sappiamo oggi che la letteratura folklorica sulle credenze e pratiche magiche così come la letteratura sulla storia religiosa del Mezzogiorno pubblicate precedentemente (e in alcuni casi contemporaneamente) agli studi di de Martino includevano notizie, aneddoti, descrizioni varie relativi agli zingari dell'Italia meridionale. In particolare l'implicazione delle donne zingare in quelle credenze e pratiche magiche e divinatorie che hanno costituito oggetto di studio privilegiato per lo studioso napoletano ci fa pensare che sia difficile che non ne abbia mai trovato o letto notizia.

Sappiamo che le alte gerarchie della Chiesa cattolica meridionale hanno combattuto per secoli una battaglia per ricondurre a una concezione unitaria e dottrinale della fede i propri adepti³⁰. Come ben dimostrato dallo stesso de Martino, nel corso di questa lunga battaglia la Chiesa cattolica è riuscita in molti casi ad appropriarsi di simbolismi locali, mentre in altri non è riuscita a imporre del tutto la propria egemonia: la stessa persistenza di pratiche e credenze magico-religiose nella Lucania e nel Salento degli anni '50 sta a indicare i limiti dell'egemonia culturale del cattolicesimo nel Sud Italia³¹.

Oggi sappiamo bene come tale battaglia sia stata combattuta anche in opposizione ad alcune minoranze culturali, innanzitutto quelle greco-albanesi di rito greco, accusate di conservare in maniera criptica delle pratiche di culto degli «scismatici ortodossi». Oltre che per le loro origini greche, le minoranze zingare presenti sul territorio dell'Italia meridionale furono perseguitate anche perché

²⁹ Per una presentazione organica del corpus di dati a cui si fa riferimento in questo paragrafo e per una bibliografia ragionata sull'antropologia storica dei rom dell'Italia meridionale rimandiamo a Pontrandolfo 2013a; per altri lavori introduttivi sui rom dell'Italia meridionale rimandiamo a Pontrandolfo e Piasere 2002.

³⁰ cfr. De Rosa 1971.

³¹ De Martino [1958] [1975] 2000; [1959] 1998; [1961] 1994.

accusate di essere implicate in pratiche «superstiziose», quali la predizione del futuro, e di voler sfuggire al controllo della Chiesa sulla vita interiore degli individui perché, per esempio, non celebravano quasi mai i matrimoni con rito religioso³².

La ricerca ha dunque rilevato molte testimonianze sul fatto che gli zingari dell'Italia meridionale sono stati oggetto, da una parte, di sinodi repressivi nei confronti delle deroghe alla dottrina ufficiale della Chiesa post-tridentina; dall'altra dell'operosità di gesuiti altrettanto zelanti nel proporre a livello capillare pastorali che potessero ricondurre a una coscienza unitaria della fede cattolica; dall'altra, ancora, dell'opera di un clero minore totalmente imbrigliato nel folklore e nelle credenze locali che assumeva un comportamento altamente flessibile di fronte alle forme di religiosità popolare con le quali si trova a dialogare quotidianamente³³.

Abbiamo inoltre molte testimonianze sulla partecipazione non conflittuale degli zingari a queste forme di religiosità popolare: le presenze della figura dello zingaro o della zingara nella poesia popolare religiosa (per esempio nei cosiddetti canti di maledizione degli zingari)³⁴; o nelle rappresentazioni drammatiche della settimana santa di alcune località (per esempio a Barile, in Basilicata, o a Riace, in Calabria)³⁵; o nei presepi natalizi³⁶; nei repertori musicali e nelle danze tradizionali delle feste, si pensi per esempio al loro importante ruolo nella pizzica-scherma praticata per la festa di San Rocco a Ruffano, in Salento³⁷.

Abbiamo infine molte testimonianze della diffusa identificazione tra zingari e *masciari* (evocata anche da Isabella Gioffredo, interlocutrice di de Martino nella prima citazione in esergo). Tra queste, certamente de Martino ebbe per esempio accesso a quella dell'influente studioso di folklore salentino Luigi Giuseppe De Simone, che nella sua opera *La vita della Terra d'Otranto* del 1876 descriveva i *Masciari* e le *Masciare* salentini come persone che praticavano «il nobile mestiere di zingari»³⁸. De Martino conosceva bene questo volume³⁹, che citò facendo riferimento in particolare al capitolo intitolato *Il Ballo (la Taranta, la Pizzica-pizzica, la Tarantella)* nel suo libro sul tarantismo *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*⁴⁰. Una testimonianza indiretta ma significativa della partecipazione degli zingari salentini al sistema simbolico del tarantismo ci viene anche da una novella scritta nel 1969, pochi anni dopo la spedizione in Salento di de Martino, da Michele Montinari⁴¹ e intitolata *La zingara*, che è stata poi trasformata in un

³² Criscione 1986; Viscardi 1988.

³³ Viscardi 2000, 2005; Novi Chavarria 2007; Aresu 2012; Pontrandolfo 2013b.

³⁴ Apolito 1977.

³⁵ Criscione inedito; Lizza 1980, 1992.

³⁶ De Simone 2004.

³⁷ Melchioni 2002.

³⁸ De Simone [1876] 2002, p. 343.

³⁹ Imbriani 2002, p. 41.

⁴⁰ De Martino [1961] 1994.

⁴¹ Montinari 1968.

cortometraggio nel 1985 da Mario Fiordaliso⁴² con il titolo di *Giulietta la Zingara*⁴³, che narra le vicende di una zingara tarantata. Pur trattandosi di una finzione narrativa, questa testimonianza attesta la piena partecipazione degli zingari al mondo contadino del Sud, seppur da una loro particolare prospettiva.

La seconda possibilità di incontro tra de Martino e gli zingari dell'Italia meridionale riguarda eventuali incontri diretti durante le spedizioni etnografiche. Il processo di sedentarizzazione degli zingari dell'Italia meridionale si è compiuto storicamente tra la fine dell'800 (dopo l'Unità d'Italia) e la prima metà del '900 (a cavallo delle due grandi guerre mondiali), dunque all'epoca delle spedizioni di de Martino molti zingari si erano già *'ntalianuti* (secondo l'espressione utilizzata da Ascoli⁴⁴), cioè si erano «assimilati» al resto della popolazione locale, mentre altri avevano mantenuto visioni e pratiche del mondo parzialmente differenti rispetto a quelle degli altri meridionali nonostante la sedentarizzazione. In ogni caso una lunga storia di almeno quattro secoli di presenza sul territorio dell'Italia meridionale di queste reti famigliari li aveva resi parte integrante del tessuto sociale locale, in un rapporto che è stato definito di «organicità conflittuale»⁴⁵: di fatto la diffidenza e il timore si sono alternati ad atteggiamenti di sostanziale accettazione e di scambio tra zingari e non zingari dell'Italia meridionale. Tale organicità si è costruita nel tempo grazie alla condivisione di situazioni di marginalità e sottomissione economica, politica e simbolica del mondo contadino meridionale alle *élites* locali⁴⁶. Certamente all'epoca dei viaggi di de Martino in Basilicata e in Salento c'erano diverse reti di famiglie zingare insediate permanentemente in molti dei paesi da lui visitati: la probabilità che possa averne incontrato personalmente qualcuno indagando su magia e tarantismo è abbastanza elevata.

Come mai allora essi sono rimasti invisibili agli occhi dello studioso? Come mai sembra non essergli neanche passata per la mente l'idea che potesse essere rilevante l'analisi della differenza sociale e culturale degli zingari anche solo per la loro parziale (soprattutto femminile) specializzazione professionale nelle pratiche magico-religiose oggetto delle sue ricerche?

Vedremo subito come i motivi dell'invisibilità degli zingari dell'Italia meridionale per de Martino possano riscontrarsi in alcune caratteristiche peculiari della sua antropologia da una parte e in alcune caratteristiche proprie del contesto sociale osservato dall'altra.

⁴² Dell'AssoCineClub di Lecce.

⁴³ Il video è disponibile online ai seguenti link:

https://www.youtube.com/watch?v=oT_sXVACJPK

<https://www.youtube.com/watch?v=YWTnvxIoad0>

⁴⁴ Ascoli [1865] 2002.

⁴⁵ Aresu 2002.

⁴⁶ Pontrandolfo 2004.

3. Antropologia e democrazia tra sfide teoriche e impegno meridionalista

Una delle caratteristiche che si ritrova in tutti gli scritti di de Martino, oltre che nella sua biografia, è la compresenza di rigore scientifico e impegno politico, che nelle sue stesse parole è definita una «tensione drammatica fra interesse scientifico e interesse etico-politico, fra storia da contemplare e storia da vivere e da fare»⁴⁷. La scelta di un posizionamento teorico nell'ambito della storia religiosa quale terreno su cui indagare e mettere alla prova i limiti della ragione occidentale (europea, italiana, meridionale), così come la scelta di una pratica etnografica nel Sud Italia, nascono dalla tensione costante tra un'esigenza di rinnovamento scientifico attraverso il rifiuto dell'etnologia e della demologia «borghesi» e un desiderio di ribaltamento dell'ordine sociale attraverso l'impegno politico al fianco dei contadini del Mezzogiorno⁴⁸. Tali tensioni si configurano come poli dialettici che attraversano la sua opera in modo continuativo con diverse fasi e momenti. La dialettica tra queste tensioni emerge quindi sia nell'individuazione di un ambito teorico (rapporto tra magia e razionalità; rapporto tra magia e religione; rapporto tra irrazionalismi e ragione occidentale), che nella scelta di un ambito etnografico di indagine (il Mezzogiorno), ma entrambi i processi si saldano necessariamente a un ambito di impegno politico (emancipazione delle masse subalterne, ovvero delle classi contadine, del Sud Italia).

La necessità di una riforma in senso storicista dell'antropologia non può non saldarsi a istanze politiche meridionaliste, perché, nelle parole di de Martino, «l'incontro etnografico che acquista particolare rilievo nell'Italia di oggi è quello con il mondo contadino del sud, sotto la spinta dell'attuale fase della questione meridionale»⁴⁹.

⁴⁷ De Martino [1953] 1975, p. 126.

⁴⁸ cfr. Lombardi Satriani 1980.

⁴⁹ De Martino [1962] 1980b, p. 165. A partire dal secondo dopoguerra e dalla pubblicazione, nel 1945, del *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi, viene inaugurata una nuova stagione di analisi della questione meridionale italiana che vede produzioni scientifiche e sperimentazioni politiche di rilievo. Parallelamente alle lotte contadine per la riforma agraria dell'immediato dopoguerra, si sviluppano importanti inchieste sociali sul Mezzogiorno d'Italia, contemporanee a quelle di de Martino, sebbene condotte con approcci a volte molto diversi. Mi limito di seguito a richiamare brevemente soltanto alcune di queste importanti esperienze di ricerca dell'epoca. Innanzitutto va segnalata l'opera di Rocco Scotellaro e, in generale, della cosiddetta Scuola di Portici fondata da Manlio Rossi Doria. Va menzionata inoltre l'inchiesta sociologica promossa dall'UNRRA (*United Nations Relief and Rehabilitation Administration*) CASAS (Comitato Assistenza Senzatetto) e dall'INU (Istituto Nazionale Urbanistica) per iniziativa di Adriano Olivetti e diretta da Frederic Friedmann e alla quale partecipò anche Tullio Tentori, un antropologo con impostazione teorica molto differente da quella di de Martino, uno di quegli antropologi che quest'ultimo considerava «infatuati [...] della *applied anthropology* americana» e «culturalmente degli sradicati» rispetto alla tradizione culturale italiana (de Martino 1953, p. 3). Famoso è anche lo studio di Edward C. Banfield ([1958] 1976), che coniò il

«La verità sta tra palazzo Filomarino e i Sassi di Matera» scrive, ancora, de Martino a Cirese⁵⁰: secondo lo studioso napoletano l'analisi del mondo culturale dei contadini del Sud non va condotta in modo isolato rispetto all'analisi della storia culturale del resto della società meridionale e del nostro paese, «al contrario, la particolare dialettica racchiusa nell'incontro etnografico comporta, qui come altrove, una duplice misurazione, che si rivolge sia all'etnos e al suo condizionamento culturale, sia alla civiltà occidentale rispetto alla quale l'etnos sta come documento mediatore di nuove vie di consapevolezza storica»⁵¹. È a partire da queste premesse che nasce in de Martino il «disegno di una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della questione meridionale e come metodica "messa in causa", attraverso lo scandalo iniziale dell'incontro etnografico, dell'Europa insegnata nelle scuole e appresa dai libri»⁵².

Il contributo demartiniano all'emancipazione e all'«ingresso nella storia» delle classi subalterne meridionali passa quindi anche dalla comprensione del rapporto storico che si è instaurato tra il mondo simbolico di queste classi e quello delle *élites* borghesi egemoniche.

Come ha giustamente sottolineato Pizza⁵³, in questo senso l'antropologia demartiniana si fa tutt'uno con le istanze di democrazia della nuova Repubblica degli anni del secondo dopoguerra in cui de Martino vive e produce i suoi scritti. E, aggiungo, la eco di questa forte correlazione tra impegno scientifico e politico costituisce ancora oggi uno degli elementi di più forte risonanza per gli antropologi e, in generale, per i lettori contemporanei di de Martino.

Il punto è che proprio l'impegno etico-politico di de Martino nell'affiancare il «mondo contadino del Sud» nel suo percorso di «ingresso nella storia» potrebbe aver impedito di vedere le differenze interne al suddetto «mondo». Se l'impegno politico predominante è stato quello verso l'emancipazione del «mondo contadino» da condizioni di estrema povertà e vulnerabilità, dalla mancata partecipazione politica, da quella che de Martino definiva «misericordia culturale», allora la retorica politica dell'unione nella lotta ha costituito il linguaggio per cui i contadini del Sud sono stati immaginati come un blocco, accomunati dalla posizione di subalternità alle *élites* egemoniche contro cui uniti combattevano, o contro cui uniti si sperava che combattessero.

contestato concetto di «familismo amorale» a partire dalla sua indagine etnografica condotta in un paese della Basilicata nel 1954-55.

⁵⁰ Lombardi Satriani 1980, p. 45.

⁵¹ De Martino [1962] 1980b, p. 165.

⁵² De Martino [1962] 1980b, p. 165.

⁵³ Pizza 2015.

4. Questioni di metodo

Ci sono altre caratteristiche, più inerenti al metodo di ricerca utilizzato, che possono essere individuate come cause dell'invisibilità degli zingari agli occhi di de Martino.

Secondo Lombardi Satriani⁵⁴ il metodo di de Martino procedeva individuando innanzitutto un problema di rilievo dal punto di vista teorico, per poi indagarlo e analizzarne la specificità attraverso comparazioni con casi etnologici rilevabili con la ricerca sul campo e antecedenti antichi rilevati dagli studi del passato folklorico. Il momento teorico della ricerca restava dunque predominante: la ricerca etnografica, l'analisi filologica, la disamina interdisciplinare attraverso la collaborazione in *équipe*, svolgevano un ruolo di documentazione a sostegno della prospettiva teorica unitaria individuata su un particolare problema storico.

Nelle parole dello stesso De Martino:

«Per pensare e scrivere una storia occorre il problema e il documento: due condizioni che si determinano e concregono insieme, formando l'unità del concreto problema storico effettivo. Senza il documento il problema resta gratuito e impreciso, senza il problema il documento resta inerte. Ora, per procurarsi documenti occorrono *tecniche* empiriche di ricerca, che hanno valore di stimolazione dell'analisi storiografica. Quali di queste tecniche siano da impiegarsi dipende dalla natura del problema».⁵⁵

Anche Gallini⁵⁶ ha sottolineato nel metodo di de Martino l'evidente priorità del «problema», considerato come «punto iniziale di un'operazione conoscitiva»⁵⁷, rispetto alle «tecniche», abbassate di conseguenza a un «puro livello strumentale»⁵⁸.

Gallini ha tuttavia soprattutto esplicitato come de Martino usasse un metodo con impianto fondamentalmente deduttivo. I documenti raccolti con tecniche empiriche di raccolta dati (per esempio l'etnografia e la filologia) dovevano infatti servire, per de Martino, a provare/convalidare le ipotesi iniziali di ricerca su un dato problema.

Faeta⁵⁹ ha invece sottolineato come la prevalenza del «problema» sul «documento» abbia comportato nel tempo una sempre maggiore focalizzazione dell'attenzione di de Martino sui significati simbolici degli istituti culturali che osservava nella loro realizzazione rituale (la bassa magia cerimoniale, i riti del cordoglio, il tarantismo), a discapito dell'attenzione sulle relazioni sociali e sulle

⁵⁴ Lombardi Satriani 1980.

⁵⁵ De Martino [1954] 1977, p. 202.

⁵⁶ Questa autrice è stata la prima ad aver individuato nel passaggio di de Martino appena citato importanti indicazioni sul proprio metodo di ricerca, vd. Gallini 1986.

⁵⁷ Gallini 1986, p. 32.

⁵⁸ Gallini 1986, p. 32.

⁵⁹ Faeta 1999.

condizioni di vita di chi realizzava in modo performativo quegli stessi riti. Faeta parla di un progressivo «sfaldarsi dell'idea "sociologica" del lavoro di terreno»⁶⁰ e di un altrettanto progressivo «abbandono di qualsiasi [...] idea di comunità»⁶¹, della centralità guadagnata dall'analisi dettagliata del rito in seguito alla riduzione dello sguardo sugli agenti sociali dello stesso, dell'aumento di attenzione ai significati simbolici dei riti rispetto alle dimensioni performative dello stesso. La necessità di analizzare nel modo più minuzioso possibile un rito, per poter confermare-sostanziare l'interpretazione teorica di un problema storico concretizzato nella persistenza del rito stesso, secondo Faeta ha condotto de Martino ad abbandonare la ricerca in un solo paese-comunità⁶², per estenderla a un'area storico-geografica più ampia dove il rito poteva essere ripetutamente osservato.

Più recentemente Signorelli⁶³ ha ripreso riflessioni simili sul metodo di de Martino, sottolineando come il suo metodo fosse strutturato a partire dai due binomi problema-documento e spedizione-*équipe*. De Martino intendeva osservare sul campo alcuni istituti culturali del mondo subalterno contadino (il mondo magico, il lamento funebre, la bassa magia cerimoniale, l'esorcismo coreutico-musicale della taranta) nel loro storico operare. Per farlo si spostava dunque nelle località e nei momenti in cui tali istituti potevano essere colti all'opera in un'area geografica e sociale che non coincideva con particolari località e comunità. Il metodo trovava la sua efficacia nel fatto che «gli istituti culturali della magia e della religione popolare nel Mezzogiorno d'Italia, pur nella loro specificità storica, si collocano in una geografia macroregionale, più che in quella di villaggio»⁶⁴.

È dunque nel fatto che la ricerca sul campo venga orientata in modo deduttivo all'indagine di un particolare problema teorico e nel fatto che non sia legata a particolari comunità umane ma a un macrocontesto storico-sociale che si può individuare la peculiarità del metodo demartiniano.

Tuttavia, come ogni metodo di ricerca, quello utilizzato da de Martino permetteva di rilevare alcuni aspetti della realtà mentre contemporaneamente ne tralasciava altri.

Nella costruzione del corpus di dati attraverso brevi puntate di rilevamento, in particolari situazioni rituali, e in una particolare area storico-geografica, certamente quello che si è guadagnato in termini di dati comparativi per l'elaborazione di una teoria, si è perso in termini di profondità di analisi dei contesti socio-culturali locali.

⁶⁰ Faeta 1999, p. 92.

⁶¹ Faeta 1999, p. 61.

⁶² Secondo la ricostruzione di Faeta (1999), nelle primissime fasi della sua ricerca sul campo, de Martino ebbe un paese-comunità di riferimento: Tricarico, dove Rocco Scotellaro ospitò lui e i membri della sua *équipe* durante i primissimi soggiorni di ricerca in Lucania.

⁶³ Signorelli 2015.

⁶⁴ Signorelli, 2015: posizioni nel Kindle 2230.

In altri termini, l'analisi situazionale della operatività di un certo istituto culturale ha permesso a de Martino di elaborare una importante ed influente teoria interpretativa e simbolica del rito, mentre un'analisi etnografica di lunga durata e per immersione all'interno di una o più comunità locali avrebbe potuto permettere di rilevare e analizzare le differenze interne al cosiddetto «mondo contadino del Sud».

Tali differenze, agli occhi di un antropologo contemporaneo⁶⁵, non necessariamente avrebbero finito per costituire un repertorio tassonomico di diversità culturali fine a se stesso. Il riconoscimento della diversità culturale all'interno del tessuto sociale meridionale avrebbe potuto offrire la possibilità di osservare e individuare particolari e creative strategie di costruzione dal basso di resistenze al potere o alternative culturali rispetto alla cultura egemonica (quali quelle per esempio delle minoranze culturali).

Per non rischiare anacronismi, bisogna tuttavia sottolineare come l'esigenza di riforma dell'antropologia di de Martino nascesse proprio dalla necessità di contrapporsi alla tendenza al particolarismo (cioè all'enfaticizzazione delle diversità) e alle pratiche destoricanti (attraverso una narrazione che isolava la descrizione degli istituti culturali locali dal loro rapporto con altre culture e in particolare con quelle egemoniche) tipiche degli studi di folklore delle culture subalterne europee e dell'etnologia dei contesti coloniali a lui contemporanee. In un certo senso, il suo metodo risultava coerente all'epoca anche con l'esigenza di individuare una sostanziale unitarietà della condizione pastorale, contadina, marinara, artigiana su larghissima scala, ovvero un comune tessuto culturale popolare nel suo rapporto con la cultura dominante delle *élites*. È un dato di fatto tuttavia che, probabilmente anche a causa della forte influenza degli studi demartiniani sull'antropologia italiana e in particolare sull'antropologia del Sud Italia, gli studi sulle minoranze culturali del Sud Italia sono cominciati solo negli anni '90 ma restano ancora molto pochi⁶⁶.

⁶⁵ Nonostante le diverse anime teoriche e pratiche che la attraversano e che la costituiscono, l'antropologia socio-culturale contemporanea si costruisce come una disciplina profondamente empirica, che fa dei procedimenti induttivi del suo metodo il cuore della produzione di particolari conoscenze disciplinari. Sebbene ci siano state e ci siano all'interno di questa disciplina diverse tendenze teorico-metodologiche di tipo deduttivo (mi limito a ricordare l'antropologia strutturalista di Levi-Strauss), l'antropologia socio-culturale contemporanea si definisce come prevalentemente induttiva, cfr. per esempio Herzfeld 2006.

⁶⁶ Tra i lavori sulle minoranze storiche dell'Italia meridionale, oltre a quelli relativi ai rom già citati nel testo, mi limito a ricordare la monografia sugli Arbëreshe lucani di Resta (1991) e il recentissimo lavoro sui Grecanici di Reggio Calabria di Pipyrrou (2016).

5. Mondo contadino meridionale o contadini del Sud?

Dobbiamo a questo punto chiederci se l'invisibilità degli zingari risultasse solo agli occhi di de Martino o se fosse parte del senso comune della società italiana e meridionale degli anni '50.

La storia dell'Italia meridionale è stata caratterizzata per lungo tempo (fino agli anni del boom economico) dalla spaccatura della società in due grandi gruppi: da una parte l'*élite* dei «signori», costituita da un numero minoritario di persone, che tuttavia deteneva tutto il potere economico, politico e simbolico; dall'altra le masse popolari, al cui interno si potevano riscontrare diverse divisioni, ma che erano accomunate dalla posizione di subalternità rispetto alla classe dominante. Quest'ultima in origine era costituita dal clero e dai grandi e piccoli feudatari (aristocratici), in seguito alle rivolte e alle rivoluzioni settecentesche (di particolare importanza la rivoluzione partenopea del 1799) e risorgimentali, il clero e gli aristocratici persero di importanza sociale. Approfittò della decadenza dei vecchi ceti sociali dominanti un nuovo ceto di borghesia agraria, che aveva fatto fortuna sulle rovine del clero e dei grandi feudatari di un tempo (di cui aveva acquistato le enormi proprietà). Nonostante il passaggio del testimone dal clero e dai feudatari di un tempo alla borghesia agraria di fine Ottocento, possiamo affermare che l'ordine generale della società meridionale rimase immutato per secoli⁶⁷. La fondamentale divisione fra contadini e luigini, fra cafoni e galantuomini, fra popolani e signori ha strutturato questa società fino a pochi decenni or sono. In una situazione di tale disparità sociale, altamente polarizzata, le differenze interne al mondo dei «contadini» pur mantenendosi nel tempo, perdevano carica conflittuale. Eppure nel mondo dei contadini si potevano distinguere braccianti, piccoli proprietari, affittuari, ma anche pastori, pescatori, piccoli artigiani, piccoli commercianti, ambulanti, ecc. Le differenze interne fra questi sottogruppi erano spesso molto visibili, al punto che un pastore si poteva riconoscere dal tipo di abbigliamento, un giovane che veniva avviato a tale professione doveva sottoporsi a veri e propri riti di passaggio quali quello di indossare per la prima volta la «cintura di pecora», parte della tenuta dei pastori, ecc.⁶⁸. L'esempio dei pastori è tuttavia soltanto uno fra quelli possibili⁶⁹. Altre differenze interne riguardavano le minoranze storiche linguistiche e culturali all'interno del variegato tessuto sociale meridionale (grecanici, arbëreshe, rom/zingari e altri). Quello che interessa sottolineare è che in una società come quella appena descritta le differenze degli zingari, se di certo non perdevano di valore simbolico all'interno del gruppo, probabilmente perdevano parte dell'eventuale carica conflittuale nei confronti dei non-zingari, nel senso che, per quanto profonde potessero essere, non lo erano al punto da escluderli da una certa

⁶⁷ Bevilacqua 1993; Galasso 1997.

⁶⁸ Alvaro [1930] 2000.

⁶⁹ Faeta 2005.

condivisione del mondo simbolico dei contadini meridionali. La forza dell'opposizione fra contadini e galantuomini era tale da abbassare la conflittualità interna fra i vari elementi del mondo contadino. Per dirla in altri termini, lo «zingaro» era certo percepito come «diverso» da un contadino o da un pastore, tuttavia qualcosa di grande li accomunava: essi condividevano lo stesso destino di povertà e subordinazione rispetto all'*élite* dei signori. Non è un caso, infatti, che i pregiudizi e le persecuzioni nei confronti degli zingari in Italia meridionale siano stati messi in opera dalle *élites* di questa società e non dalle classi popolari, che, al contrario, hanno sempre espresso nei loro confronti sentimenti e considerazioni di ambiguità e di ambivalenza, di oscillazione continua fra l'ammirazione e la paura, piuttosto che di discriminazione *tout court*⁷⁰.

Il fatto che nella costruzione dell'oggetto di ricerca di de Martino si crei l'effetto di occultamento delle differenze interne al cosiddetto «mondo contadino del Sud», dipende dunque anche dal fatto che tali differenze all'epoca di fatto non erano avvertite come un «problema» nel contesto sociale e politico del secondo dopoguerra: a costituire un problema era piuttosto l'estromissione dalla storia, e dunque dall'agone politico della democrazia, dell'insieme delle masse subalterne meridionali.

6. Conclusioni

Perché interrogarsi oggi sull'invisibilità degli zingari agli occhi di de Martino? Perché a nostro avviso può rappresentare un'occasione di riflettere su alcuni dei lasciti dell'opera di de Martino nel dibattito antropologico contemporaneo.

Tra le eredità importanti di de Martino possiamo innanzitutto segnalare quell'intreccio tra istanze politiche e impegno teorico che hanno caratterizzato la sua opera e la sua biografia. In particolare, resta di grande rilievo oggi il suo richiamare l'attenzione sui processi di costruzione delle categorie interpretative con cui osserviamo i fenomeni sociali e culturali e sulle conseguenze pratiche delle stesse categorizzazioni: l'etnocentrismo critico e l'umanesimo etnografico a cui aspirava rappresentano tutt'oggi una delle punte più avanzate della riflessione in ambito antropologico.

Tuttavia, se nella sua epoca storica de Martino sentiva la necessità di esplicitare come le categorie interpretative del folklore e dell'etnologia risultassero l'espressione delle classi egemoniche borghesi che le avevano prodotte, se nella sua epoca storica riscontrava nell'alleanza tra idealismo e cattolicesimo le ragioni dell'espunzione del mondo contadino meridionale dalla storia, oggi, in presenza di nuove configurazioni del potere e di nuove visioni del mondo ad esse associate, probabilmente la sua riflessione si concentrerebbe su altre dinamiche.

⁷⁰ Apolito 1977; Pontrandolfo 2013.

Nel contesto attuale ci ritroviamo a riflettere su processi di costruzione di categorie interpretative che sempre più frequentemente si fondano su visioni ideologiche che essenzializzano e culturalizzano l'alterità di nuovi «esclusi dalla storia». Neoliberismi, neonazionalismi, populismi contribuiscono in vario modo nell'escludere popolazioni etichettate come alterità inassimilabili (basti pensare ai casi dei migranti, dei rifugiati e dei «nomadi»). Rispetto all'epoca di de Martino la condizione di invisibilità degli «zingari» si è completamente ribaltata: oggi «rom e sinti» hanno acquisito uno statuto ben diverso, di umanità e di visibilità «in eccesso»⁷¹. Le conseguenze di queste visioni non mancano di tradursi in politiche e pratiche di un antiziganismo spesso molto violento⁷².

La necessità etica e morale di contrastare questa forma di razzismo ci porta a riflettere da una parte sulle ragioni della mancata elaborazione storica dell'antiziganismo (quindi al mancato riconoscimento delle forme concrete di razzismo che la nostra società ha storicamente riservato alle minoranze rom e sinti), ma anche, dall'altra, sulla mancata ricostruzione/riconoscimento della compartecipazione storica delle minoranze rom e sinti alla storia dell'Italia e dei ruoli (non sempre negativi e da capro espiatorio) che hanno avuto nel tessuto socio-culturale della nostra società. Su questo punto probabilmente sarebbe importante per gli antropologi contemporanei andare «oltre de Martino», nel senso che quello che manca oggi è un lavoro intensivo di ricerca sulle diverse componenti sociali e culturali del Mezzogiorno d'Italia e d'Italia, sul rapporto che storicamente hanno instaurato con i poteri del passato e del presente, sulle diverse modalità di inserzione che hanno nel tempo costituito. Per questo ci sembra che ricerche storiche d'archivio e ricerche etnografiche con immersione sul campo di lunga durata possano essere efficaci strategie di ricerca.

In conclusione, un ritorno al metodo riflessivo di de Martino nell'interpretazione dei cambiamenti del mondo contemporaneo potrebbe essere di grande stimolo al dibattito antropologico attuale, così come una lettura comparativa dell'invisibilità e della visibilità storica degli zingari/rom così come di altre minoranze culturali italiane e meridionali potrebbe contribuire ad attenuare diversi processi di oggettivizzazione delle stesse.

⁷¹ Agamben 1995, 2003.

⁷² cfr. Piasere 2012, 2015.

Bibliografia

Agamben, Giorgio

- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995

- *Stato d'eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003

Alliegro, Enzo Vinicio

- *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: Seid, 2011

Alvaro, Corrado

- *Gente in Aspromonte*. Milano: Garzanti, [1930] 2000

Apolito, Paolo

- "Canti di maledizione degli Zingari", *Lacio Drom*, nn. 3-4, 1977, pp. 2-17

Aresu, Massimo

- "Zingari tra società e istituzioni in Sardegna nella prima età moderna (secoli XVI-XVII)", in Pontrandolfo, Stefania e Piasere, Leonardo (a cura di) *Italia romaní, I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale, vol. III*. Roma: CISU, 2002, pp. 239-261

- *La coexistence oubliée. Tsiganes, pouvoir et construction de la déviance dans la Sardaigne d'ancien régime (XVI-XV siècle)*, Thèse de Doctorat, EHESS, Paris, 2012.

Ascoli, Graziadio Isaia

- "Zingari del Sud Italia", in Pontrandolfo, Stefania e Piasere, Leonardo (a cura di) *Italia romaní, I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale, vol. III*. Roma: CISU, [1865] 2002, pp. 319-336

Banfield, Edward C.

- *Le basi morali di una società arretrata*. Bologna: Il Mulino, [1958] 1976

Bevilacqua, Piero

- *Breve storia dell'Italia meridionale. Dall'ottocento a oggi*. Roma: Donzelli, 1993

Criscione, Giuseppina

- "Zingari in Basilicata nel XVII secolo", *Lacio Drom*, n. 1, 1986, pp. 23-27.

- "Alcuni aspetti del teatro popolare italiano", dattiloscritto, inedito

De Martino, Ernesto

- *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Lecce: Argo, [1941] 1997

- *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, [1948] 1997
- “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno”, in Pasquinelli, Carla (a cura di) *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*. Firenze: La Nuova Italia, [1949] 1977, pp. 46-73
- “Note di viaggio”, in Brienza, Rocco (a cura di) *Mondo popolare e magia in Lucania*, Roma-Matera: Basilicata editrice, [1953] 1975, pp. 107-133
- “Mondo popolare e cultura nazionale”, *La Lapa*, n. 1, 1953, p. 3
- *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri, [1958] [1975] 2000
- *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, [1959] 1998
- *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore, [1961] 1994
- *Furore Simbolo Valore*, Milano: Il Saggiatore, [1962] 1980
- “Promesse e minacce dell’etnologia”, in *Furore Simbolo Valore*. Milano: Il Saggiatore, [1962] 1980a, pp. 133-167
- “Furore Simbolo Valore”, in *Furore Simbolo Valore*. Milano: Il Saggiatore, [1962] 1980b, pp. 225-251
- “Note lucane”, in “Itinerari meridionali”, in *Furore Simbolo Valore*. Milano: Il Saggiatore, [1950; 1962] 1980c, pp. 171-185
- “Storia e folklore”, in Pasquinelli, Carla (a cura di) *Antropologia culturale e questione meridionale*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, [1954] 1977, pp. 199-206
- *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi, 1977, a cura di Clara Gallini

De Matteis, Stefano

- “La tradizione dell’Occidente e il paradosso del primitivo: dall’etnologia storicista ai poteri magici”, in De Martino, Ernesto *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*. Lecce: Argo, 1997, pp. 9-48

De Rosa, Gabriele

- *Vescovi popolo e magia nel sud*. Napoli: Guida, 1971

De Simone, Luigi Giuseppe

- *La vita della Terra d’Otranto*. Lecce: Edizioni del Grifo, [1876] 2006, riedizione a cura di Eugenio Imbriani
- “I Masciari di Soletto”, in Pontrandolfo, Stefania e Piasere, Leonardo (a cura di) *Italia Romani, I Rom di antico insediamento dell’Italia centro-meridionale, vol. III*. Roma: CISU, [1876] 2002, pp. 343-344

De Simone, Roberto

- *Il presepe popolare napoletano*. Torino: Einaudi, 2004

Faeta, Francesco

- "Dal paese al labirinto. Considerazioni intorno all'etnografia visiva di Ernesto de Martino", in Gallini, C. e Faeta, F. (a cura di) *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999, pp. 49-93

- *Questioni italiane: demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005

Galasso, Giuseppe

- *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*. Lecce: Argo, 1997

Gallini, Clara

- "Metodo comparativo e studio delle dinamiche culturali", *La ricerca folklorica*, n. 13, 1986, pp. 31-38

Herzfeld, Michael

- *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: Seid, 2006

Imbriani, Eugenio

- "Luigi G. De Simone studioso del folklore", in Imbriani, Eugenio (a cura di) *Luigi Giuseppe De Simone cent'anni dopo*. Arnesano: Amaltea, 2002, pp. 33-44

Lizza, Gianni

- "Riace: una processione a passo di danza", *Lacio Drom*, n. 6, 1980, pp. 20-21

- "La Zingara nei riti popolari della settimana santa", *Lacio Drom*, n. 6, 1992, pp. 13-19

Lombardi Satriani, Luigi Maria

- "Introduzione", in De Martino, Ernesto, *Furore Simbolo Valore*. Milano: Il Saggiatore, 1980, pp. 9-76

Melchioni, Elide

- *I rom salentini e la pizzica scherma di Torrepaduli*, in Pontrandolfo, Stefania e Piasere, Leonardo (a cura di) *Italia romaní, I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale vol. III*. Roma: CISU, 2002, pp. 3- 23

Montinari, Michele

- "La zingara", *La Zagaglia: rassegna di scienze, lettere ed arti*, X, 39, 1968, pp. 344-350, <http://www.culturaservizi.it/vrd/content/la-zingara>

Novi Chavarria, Elisa

- *Sulle tracce degli zingari*. Napoli: Guida, 2007

Piasere, Leonardo

- *Scenari dell'Antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*. Firenze: Seid, 2012
- *L'antiziganismo*. Macerata: Quodlibet, 2015

Pipyrou, Stavroula

- *The Grecanici of Southern Italy. Governance, Violence, and Minority Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016

Pizza, Giovanni

- "I due mondi: Gramsci e de Martino", in *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*. Roma: Carocci, 2015, pp. 126-172

Pontrandolfo, Stefania

- *Un secolo di scuola. I rom di Melfi*. Roma: CISU, 2004
- *Rom dell'Italia meridionale*. Roma: CISU, 2013a
- *La dissolution identitaire d'une communauté rom. Ethnographie d'une disparition*. Paris: L'Harmattan, 2013b

Pontrandolfo, Stefania e Piasere, Leonardo (a cura di)

- *Italia romaní, I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale, vol. III*. Roma: CISU, 2002

Resta, Patrizia

- *Parentela ed identità etnica. Consanguineità e scambi matrimoniali in una comunità italo-albanese*. Milano: Franco Angeli, 1991

Signorelli, Amalia

- *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L'Asino d'Oro, edizione kindle, 2015

Viscardi, Giuseppe Maria

- "Magia, stregoneria e superstizioni nei Sinodi lucani del Seicento", *Lacio Drom*, n. 4, 1988, pp. 2-44

- *Chiesa e Zingari nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XIV-XIX*, in AAVV, *La Chiesa cattolica e gli Zingari*. Roma: Anicia, 2000, pp. 139-174.
- *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2005

Visceglia, Maria Antonietta

- *Territorio feudo e potere locale. Terra d'Otranto tra medioevo ed età moderna*. Napoli: Guida, 1988