nostos

Laboratorio di ricerca storica e antropologica

Giuseppe Maccauro

Ernesto De Martino in Francia: dallo storicismo all'antropologia della storia

Citare questo documento / Citer ce document / Cite this document :

Maccauro, G. *Ernesto De Martino in Francia: dallo storicismo all'antropologia della storia*, nostos n° 1, dicembre 2016: 129-150;
http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos/article/view/14

Generato il 25/10/2016

ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE ERNESTO DE MARTINO

ERNESTO DE MARTINO IN FRANCIA:
DALLO STORICISMO ALL'ANTROPOLOGIA DELLA STORIA

Poco più di venti anni fa, nel 1995, ebbe luogo fra Napoli e Roma un importante convegno si studi dedicato al ruolo di «Ernesto De Martino nella cultura europea»[1]. L'occasione costituì un significativo momento di riflessione intorno ad un capitolo della storia culturale italiana rimasto a lungo abbastanza marginale rispetto alle grandi correnti del pensiero europeo novecentesco. Un destino per lo meno insolito, considerate le peculiarità di Ernesto De Martino, che in qualità di principale esponente della etnologia e dell'antropologia italiane, di quel capitolo fu protagonista, e di quelle correnti un conoscitore critico e profondo.

De Martino è rimasto per molto tempo "imprigionato" nel ruolo di antropologo delle plebi rustiche del Mezzogiorno. Un ruo-

1 Gli atti del convegno sono pubblicati in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Liguori Editore, Napoli, 1997.

Giuseppe Maccauro, *Ernesto De Martino in Francia: dallo storicismo all'antropologia della storia*, nostos n° 1, dicembre 2016: 129-150.

lo che ha permesso di cogliere solo parzialmente la grande complessità di un pensatore i cui interessi, tutt'altro che limitati all'ambito dello studio etnologico al quale sin da giovane si era votato, spaziavano per i vasti territori della filosofia, della storia, della storia delle religioni, dell'arte, della critica letteraria, della psicanalisi e della psicopatologia. Insieme, essi contribuivano ad alimentare la riflessione intorno al tema dell'umanesimo occidentale nei suoi aspetti critici e problematici: crisi e rinnovamento della civiltà era, potremmo dire, il *leitmotiv* dell'opera demartiniana, ed il punto di fuga che conferiva organicità al vasto panorama dei suoi interessi.

Il convegno che ha sancito la riconosciuta dimensione internazionale del pensiero demartiniano non è stato, ovviamente, un elemento isolato nella storia recente della critica. Un ulteriore fattore di spinta, che ha accelerato il processo di rivalutazione della figura di Ernesto De Martino e propiziato una decisiva ripresa degli studi intorno alla sua vita ed opera, certamente è stato costituito dalla scoperta della "preistoria" demartiniana[2]: nel corso degli ultimi due de-

2 I principali riferimenti bibliografici, per quanto concerne lo studio del "rimosso" della biografia demartiniana, sono i seguenti: Riccardo Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in «Studi storici», 1989 (ora in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, a cura di Riccardo Di Donato, ETS, Pisa, 1990, pp. 41-67; ID., *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma, 1999; Giordana Charuty, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Édition Parenthéses, Marseille, 2009 (tr. it. *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano, 2010); Domenico Conte, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXII, Liguori, Napoli, 2010, pp. 485-505; Emilia Andri, *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropa, Massa, 2014; *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de*

cenni, la pubblicazione di scritti, materiali, carteggi, risalenti agli anni in cui De Martino, da universitario, fu fervente fascista e interlocutore di una personalità complessa quale quella di Vittorio Macchioro – di cui divenne anche genero, avendone sposato la figlia Anna – ha suggerito l'opportunità di abbandonare l'immagine stereotipa dello studioso politicamente impegnato a sinistra. In realtà De Martino fu considerato figura irregolare[3] sin dagli anni in cui, ancora vivente, scriveva delle plebi rustiche lucane e salentine tenendo fra le mani i *Quaderni del carcere* gramsciani e contemporaneamente, nello studio che ospitava le riunioni della sua *équipe*, il ritratto di Benedetto Croce che osservava vigile[4]. L'uscita della *Fine del mondo*, nel 1977, sancì la definitiva conferma della sua distanza critica dall'orientamento marxista, che era all'epoca dominante nel mondo accademico. Tanto è vero che le reazioni di più sincero disappunto, di fronte ai contenuti del libro postumo, vennero proprio dagli intellettuali che in quell'orientamento si riconoscevano e che, a ragione o a torto, ritenevano si riconoscesse anche De Martino[5].

Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni, a cura di Riccardo Di Donato e Mario Gandini, Edizioni ETS, Pisa, 2015.

3 Sulle polemiche che "da sinistra" furono suscitate dai tentennamenti di Ernesto De Martino, si veda in particolare quella di Renato Solmi, *Ernesto de Martino e il problema delle categorie*, «Il Mulino», I, n° 7, 1952, pp. 315-327. Una breve ricostruzione del contesto storico e culturale in cui videro la luce le opere di De Martino si trova in Cesare Cases, *Introduzione* a *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, (Torino, 1948), Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

4 Cfr. Ernesto De Martino, *Introduzione* a *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (Milano, 1961), Il Saggiatore, Milano, 2002.

Che oggi in Francia si realizzi la pubblicazione in traduzione proprio dell'opera postuma[6] deve essere fatto oggetto di una riflessione attenta: si tratta di un avvenimento nella storia della cultura (non più solo italiana, ma europea ed internazionale) da cogliere forse nella sua connessione con gli eventi cui abbiamo appena fatto cenno, e che proietta l'opera demartiniana – troppo a lungo rimasta appannaggio quasi esclusivo degli studiosi nostrani, a dispetto della sua forte vocazione internazionale – in una dimensione nuova. Possiamo appena provare a delineare il significato che questa operazione può rivestire e cogliere le nuove sfumature che il pensiero demartiniano ha già prodotto innestandosi su una tradizione per altro ricchissima, in ambito di studi antropologici, quale è quella francese.

Eppure non sembra esserci solo questo ad alimentare l'interesse oltralpe per l'opera demartiniana. Un libro come *La fine del mondo*, che condensa suggestioni di origini molto diverse all'interno di un problema dominante – il *leitmotiv* della crisi e del rischio apocalittico, che affligge la cultura occidentale – ha il pregio di fornire un solido strumento per orientarsi nei labirinti della modernità ricorrendo a categorie alternative a quelle del marxismo. In tal senso De Martino può essere inserito, come è stato proposto recentemente,[7]

5 Si veda a tal proposito Vittorio Lanternari, *Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo*, «Studi storici», I, 1978, pp.187-200; ma anche Clara Gallini, *Introduzione* a *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.

6 Ernesto De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi et traduit de l'italien sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre et Marcello Massenzio, EHESS Translations, Paris, 2016.

7 Cfr Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, «La ricerca folklorica», *Ernesto De*

dentro una tradizione di studiosi interessati osservatori dei tormenti e delle scissioni del mondo moderno, per la comprensione dei quali essi hanno rinunciato alla lettura marxistica seguendo ed inseguendo nuove piste. Esse si snodano attraverso un proficuo dialogo con orientamenti quali esistenzialismo, ad esempio, o storia delle religioni, entrambi veicolo di una visione dell'uomo e del concetto stesso di cultura umana alternativa a quella materialistica, e per certi riguardi opposta.

Questi aspetti del pensiero demartiniano saranno oggetto della prima parte del presente studio. Cercheremo di coglierli anche nella loro dinamica storica, considerando lo sfondo di problemi che ha reso fecondo il loro "trapianto" nel dibattito culturale francese, e delle consonanze con quanto accaduto in Italia dove, anche grazie allo stesso De Martino, si avviava una profonda riflessione intorno allo storicismo di Croce.

Vi è poi un secondo aspetto della ricezione francese di De Martino. Esso riguarda in modo particolare il contributo che la sua riflessione può offrire in un campo di studi molto fiorente anche in Francia. È quello che prova a definire il significato che l'affermarsi delle scienze umane, ed in particolar modo degli studi etno-antropologici, riveste nella storia della cultura moderna. È un ambito della ricerca cui la formulazione demartiniana di «umanesimo etnografico» può essere messa in relazione e fornire spunti significativi. Alcuni di questi fermenti li vediamo già all'opera nella proposta, avanzata recentemente, di definire il metodo demartiniano nei termini di una «antropologia della storia»[8], da contrapporre all'altra ipotesi, a lungo egemonica in Francia, di una antropologia strutturale.

Martino: etnologia e storia, 67-68, Grafo, Brescia, 2013, p. 158.

Come vedremo, questa prospettiva potrebbe offrire elementi di assoluta novità, per approfondire lo studio dell'opera demartiniana a partire da nuovi punti di riferimento e per aprire frontiere inesplorate intorno alla metodologia di ricerca storica ed antropologica.

1. Nel suo contributo intitolato *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese*[9] Daniel Fabre ricostruiva la storia della prima ricezione oltralpe dell'opera demartiniana. Una storia che si svolge in un lasso di tempo molto breve, fra il 1963 ed il 1971 e che si interrompe in modo brusco, esaurendo in una fiammata il grande slancio iniziale. «Eccezionale, centrale, densa, ma effimera»[10]: è con questa formula che Fabre sintetizzava la presenza demartiniana nel panorama di studi francese. Le traduzioni di *Sud e magia* (1963), *La terra del rimorso* (1966) e *Il mondo magico* (1971) – rese possibili soprattutto grazie all'interessamento di due figure centrali degli studi etnologici, come Michel Leiris ed Alfred Métraux – presentarono i lavori dell'etnologo italiano nel momento in cui la forza espansiva dello strutturalismo di Lévi-Strauss era massima. Un'atmosfera culturale dentro la quale l'etnologia storicistica di De Martino non poteva tro-

nostos 1 2016

8 Daniel Fabre, *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'historie*, in «Archives des sciences sociales des religions», *Messianisme et anthropologie entre France et Italie*, a cura di Daniel Fabre e Marcello Massenzio, I, Éditions de l'EHESS, 2013, pp. 14-162; ID., *«La fine del mondo», une anthropologie de l'histoire*, in *De Martino: Occidente e alterità*, a cura di Andrea Alessandri e Marcello Massenzio, «Annali del dipartimento di Storia», Biblink, Roma, 2005, pp. 57-76.

9 Daniel Fabre, *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese*, «Ernesto De Martino nella cultura europea», cit., pp. 139-176.

10 *Ivi*, p. 140.

vare lo spazio per respirare e crescere. E di fatto ha attraversato i decenni, fino ai nostri giorni, passando quasi inosservata.

La triangolazione fra i nomi di Leiris, Métraux e De Martino, cui allude Fabre nel suo contributo, dischiude un interessante orizzonte di questioni, al centro del quale ci sono Jean-Paul Sartre, il ruolo dominante che questi giocò per la cultura francese negli anni immediatamente successivi alla fine della Seconda Guerra Mondiale e, ancora, quello che Fabre definisce il momento «poetico» della etnologia francese, facendo riferimento anche all'importanza che Leiris e Métraux attribuirono ad un libro come *L'Essere e il Nulla*. Dal canto suo Leiris fu associato alla rivista sartriana *Les Temps Modernes* sin da subito, ed è indicativo constatare che l'intento manifesto dei principali redattori della rivista, Sartre e Merleau-Ponty, fosse quello di farsi «etnografi della nostra società»[11].

L'orientamento "sartriano" di certa etnologia francese, deve essere messo nel giusto risalto: si tratta infatti di un aspetto caratterizzante anche la riflessione di De Martino e in quanto tale va sottolineato, perché mette in luce i motivi dell'originario interesse della cultura francese per la sua opera.

L'interesse di De Martino per la "filosofia dell'esistenza" fu abbastanza precoce e, se vogliamo, anche incoraggiato e reso possibile dalle feconde prospettive che Benedetto Croce, negli ultimi anni, seppe aprire al suo storicismo, in apparenza refrattario al tema del primitivo e della alterità culturale: nell'ipotesi crociana questi rientravano fra le forme inferiori dello sviluppo morale e storico dell'essere umano. Andavano pertanto considerate come manifestazioni espressive in cui a prevalere è l'elemento vitale e animale e del-

11 *Ivi.*, p. 149.

le quali non era possibile fare storia nel pieno senso del termine. Proprio il nodo teorico, di assoluta complessità, relativo al problema del Vitale, fu al centro di un intenso dibattito intellettuale fra Croce ed Enzo Paci, avvenuto nel corso di tutti gli anni '50[12].

C'era una "radice esistenzialistica" nello storicismo, che Enzo Paci, allora giovane allievo del filosofo milanese Antonio Banfi, seppe portare alla luce. Alla stessa radice si alimentava anche lo storicismo eterodosso di Ernesto De Martino. Il tema potrebbe apparire a prima vista eccessivamente legato a dinamiche tutte interne al dibattito italiano. Ma il problema del Vitale è, a ben vedere, il problema del materialismo e dell'introduzione, all'interno della vita spirituale, dell'elemento del bisogno, del desiderio, dell'istinto conservativo ed autoconservativo dell'umano: riguarda da vicino anche il rapporto di De Martino con il marxismo, dunque, che non possiamo leggere al di fuori del tema appena introdotto.

A maggior ragione in un momento, quale l'attuale, in cui il tema del Vitale – o, per ricorrere a un lessico più moderno, della "materia vivente" e del "bios" – viene riproposto dal dibattito italiano ed europeo sulla cosiddetta *Italian theory*[13], che si interroga sulla

12 Per una contestualizzazione storica del dibattito sul Vitale fra Benedetto Croce ed Enzo Paci si veda Giovanni Orecchioni, *Il dibattito tra Benedetto Croce ed Enzo Paci e le ultime meditazioni crociane sulla vitalità*, in *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di Stefano Zecchi, Bompiani, Milano, 1991, pp. 251-262.

13 Sul tema qui accennato si rimanda a Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna, 2012; *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di Dario Gentili e Elettra Stimilli, DeriveApprodi, Roma, 2015.

storia del pensiero italiano rimarcandone i tratti asistematici, anti idealistici e critici, che ne costituirebbero il carattere essenziale. Lo stesso De Martino, che ha posto con notevole forza, nel *Mondo magico*, il problema scandaloso della "origine delle categorie", come ha sottolineato Marcello Mustè in un recente articolo, non sembra essere affatto estraneo a questa linea tematica[14], che interpreta la modernità come frattura e scissione del nesso fra mondo reale e pensiero.

2. Il tema del Vitale è uno dei luoghi teoreticamente più ardui del dibattito intorno alle prospettive dello storicismo[15] e della etnologia, che De Martino immaginò come naturale filiazione del primo. Lo stesso Croce, ormai anziano, parlava del tema del Vitale nei *Discorsi di varia filosofia* come di un punto di capitale importanza, su cui raccomandava ed auspicava si continuasse a riflettere. Fu, questa, una delle strade intraprese da De Martino, che conosceva molto bene quella pagina crociana. E la strada fu seguita col sostegno di due importanti alleati: da una parte, lo abbiamo detto, Enzo Paci e la sua riflessione sull'esistenzialismo; dall'altra Gramsci, i cui *Quaderni del carcere* iniziarono ad essere pubblicati nel 1948, lo stesso anno in cui vide la luce *Il mondo magico*.

---

14 Cfr. Marcello Mustè, *La filosofia italiana come problema*, «FilosofiaItaliana», Aprile 2015.

15 Una profonda riflessione intorno al tema delle categorie nell'ambito della ripresa critica dello storicismo assoluto operata da De Martino, si trova in Gennaro Sasso, *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli, 2001. Il tema della "storicizzazione delle categorie", nei suoi aspetti teoretici, è approfondito anche in Sergio Fabio Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Università degli Studi di Trento, Trento, 2013.

È certamente grazie alla lettura di Gramsci che De Martino può intraprendere la sua personale revisione del marxismo, ed in modo particolare della versione che, della filosofia di Marx, si era imposta attraverso Engels. In un primo momento, tuttavia – in quello che è stato non a torto definito «il momento neorealista dell'antropologia demartiniana»[16] – è sempre allo storicismo di Croce che De Martino rivolge lo sguardo critico. Gramsci rappresentò il *medium* che, nel momento dell'impegno sul terreno, negli anni '50, permise all'antropologo napoletano di evitare banalizzazioni nello studio del mondo popolare, ovvero di appiattirsi sul metodo della ricerca folklorica.

Lo studio del mondo popolare e del mondo dei subalterni, anziché concedere spazio agli intenti meramente classificatori del folklore, impegnava l'etnologo in una laboriosa opera di radicale messa in causa dei paradigmi della ricerca. Il problema non è dissimile rispetto a quello già affrontato nel *Mondo magico*, anche se si è aggiunta una evidente connotazione politica. Prendendo parte al dibattito che nel secondo dopoguerra si riaccese intorno al tema del Mezzogiorno e del suo ritardo di sviluppo, De Martino così chiosava dalla sua prospettiva di etnologo: «finché i popoli primitivi sono "popoli di natura" e le plebi rustiche del Mezzogiorno soltanto le portatrici di "appetiti e passioni elementari" o le protagoniste di "*jacqueries* furiose" i documenti della loro vita culturale arcaica non possono rigerminare [...] come documenti storiografici»[17]. Riprendendo un argomento già in parte utilizzato nel *Mondo magico* – quando pure il

16 Giordana Charuty, *Le moment néoréaliste de l'anthropologie démartinienne*, in «Archives des sciences sociales des religions», III-IV, 2010, pp.247-281.

problema era stato di riconoscere la vitalità storica degli istituti culturali primitivi – De Martino proseguiva la sua polemica: « [...] io non credo affatto che sia giusta la ripartizione delle categorie crociane in modo che ai contadini toccherebbe prevalentemente il "vitale"»[18]. Il problema "politico" per De Martino consisteva nel riconoscere al mondo contadino e popolare un tratto ed un fermento "progressivi", che potessero mediare il loro riscatto storico e la loro partecipazione al processo di modernizzazione del Paese.

Strettamente intrecciato a quello politico, vi era anche un problema di metodo: lo studio del mondo popolare e del mondo subalterno non poteva non prevedere una radicale messa in causa dei paradigmi di ricerca storiografici che, lo abbiamo appena visto, tendevano facilmente a negare svolgimento storico alle società allo stato etnologico. Ora anche le masse contadine, che con i primitivi condividono forme di espressione culturale rudimentali e sovente disgregate, non possono che essere studiate storicisticamente, anche a costo, ed è questo il punto in questione, di ridefinire il concetto stesso di storia e di cultura.

Il tratto storico, e non "naturalistico", del mondo popolare, lo si poteva riconoscere soltanto allargando la prospettiva intorno a ciò che fino ad ora abbiamo definito con il termine di Vitale. Un allargamento di cui la lettura di Gramsci aveva reso evidente la possibilità. Gli aspetti più fecondi di quella lettura, De Martino li coglieva nella

17 Ernesto De Martino, *Intorno a una polemica [Intellettuali e Mezzogiorno]*, «Nuovi Argomenti», 12, 1955 ora in ID., *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di Rocco Brienza, Basilicata Editrice, Matera, 1979, p. 88.

18 *Ibid*.

ripresa dei motivi del giovane Marx proposta da Gramsci[19]: il mondo materiale, il concetto di "materia" «che non è quindi da considerare come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione»[20]. «Gramsci – scriveva De Martino nei suoi appunti – restituiva alla "materia" il suo significato storico di risultato – in continuo divenire – dell'attività sensibile dell'uomo in società; onde questa attività, sempre di nuovo condizionante e modificante, è per un verso "oggettivazione" come "percezione di oggetti" e per un altro verso "oggettivazione" come trasformazione di situazioni, senza che sia mai possibile incontrare l'oggetto in sé, la natura in sé, ecc., o lo Spirito assoluto»[21].

L'elemento "materiale", o il "Vitale", veniva riconosciuto come produttore e prodotto della prassi storica, ed integrato al suo interno, di fatto riscrivendo i margini che consentono la distinzione fra natura e cultura. Con essi cadevano anche i motivi della distinzione crociana fra *Naturvölker* e *Kulturvölker*, stigmatizzata dallo stesso De Martino[22]: la natura, che in quanto tale non esiste, è già cultura e storia ed è un prodotto vivente della demiurgia umana.

Il punto appena individuato sembrerebbe portare De Martino nella schiera dei lettori ortodossi della pagina gramsciana, e dunque dentro la tradizione del marxismo. E invece è a questa altezza che

19 Cfr. Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (Torino, 1977), a cura di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Einaudi, Torino, 2002, p. 439.

20 *Ivi.*, p. 438.

21 *Ivi*., p. 439.

22 Ernesto De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, «Società», IX, 1953, n. 3, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., p. 54.

collochiamo la sua parziale presa di distanza critica dal materialismo storico: essa fa leva su un punto cruciale della riflessione demartiniana, che riguarda la sua antropologia e la connessione al tema del religioso. Religioso del quale l'uomo, anche l'uomo moderno, che vivesse nella società socialistica, non può disfarsi in modo indolore, a differenza di quanto la pagina gramsciana lascerebbe intendere. Lo "smascheramento" del religioso, ovvero la scoperta dell'origine integralmente umana della storia, che rappresenta uno dei contributi essenziali del pensiero storicistico e materialistico, getta sull'uomo il fardello della solitudine e della inquietudine: si scopre in sostanza che l'essere-alienato, lungi dall'essere conseguenza contingente degli squilibri nell'organizzazione sociale del lavoro, è condizione strutturale dell'umano, che è continua necessità di conquistare e costruire "l'oggettività", il naturale, il mondo dell'ovvio. Si tratta dei valori elementari costitutivi ogni orizzonte culturale, che per De Martino non sono garantiti una volta per tutte, ma stanno come compito da realizzare: «L'alienazione – scrive De Martino nel dossier dedicato a *Marxismo e religione* – è un rischio ineliminabile della condizione umana»[23] e l'utopia socialista di un mondo in cui i rischi di alienazione e di conflitto siano ormai eliminati «appartiene ovviamente alla eredità mitica del marxismo, a un quadro di azione per muovere le masse»[24]: la gramsciana lotta per l'oggettività, potremmo dire, diventa per De Martino un processo infinito, che continuamente occorre ricapitolare, come per la *presenza* labile del *Mondo magico*, sempre in predicato di perdersi.

23 *La fine del mondo*, cit., p. 450.

24 *Ibid*.

«Il marxismo – in questo senso – carica l'uomo di una immensa responsabilità»[25]: la citazione è di un autore che poca attenzione ha ricevuto dalla critica demartiniana, ma che per la riflessione dell'ultimo De Martino ebbe notevole importanza: si tratta delle pagine di *Sens et non-sens* che Maurice Merleau-Ponty dedicava al tema del marxismo e del suo rinnovamento. Un tema che Merleau-Ponty affrontava rimarcando il contributo che l'esistenzialismo e la fenomenologia potrebbero fornire ad una revisione del pensiero di Marx, che lo liberi delle incrostazioni positivistiche. Il nucleo più vivo della riflessione di Merleau-Ponty – presentato al pubblico italiano, in quegli anni, grazie soprattutto al lavoro di Enzo Paci – che De Martino sembra voler accogliere, riguarda proprio la polemica contro i nodi irrisolti del marxismo deteriore: il marxismo come filosofia della storia, il problema della alienazione e quello, ad essa strettamente legato, del religioso.

Sempre citando dal saggio di Merleau-Ponty, *Polemiche sull'esistenzialismo*, De Martino sottolinea «la scoperta marxista dell'esistenza sociale come dimensione della nostra vita più interna»[26]: il potere che la *relazione* e soprattutto le *relazioni* interumane hanno di produrre soggettività cattura De Martino, che vi leggeva un risvolto filosofico del suo tema della presenza. Intesa come prodotto e come produttore di relazioni, l'idea di *soggettività* che così si afferma accenna ad una dimensione labile, indefinita, liquida e quindi anche potenzialmente esposta al pericolo della caduta. Non a caso, d'altra parte, lo scritto di Merleau-Ponty nasceva dalla lettura di *L'Essere e il*

25 *Ivi*, p. 441.

26 *Ibid*.

Nulla di Sartre e dalle polemiche che seguirono alla sua uscita, specie da parte di intellettuali di orientamento marxista.

Mi pare di poter rintracciare una profonda consonanza fra questi temi e gli interessi che animano De Martino: si potrebbe individuare un punto di contatto nel comune intento di ripulire il materialismo dei suoi tratti *logocentrici*, che lo avevano trasformato in una scienza politica ed in una filosofia della storia, ricuperandone i contenuti originari, che, a posteriori, potremmo definire "esistenzialistici". In luogo della sua versione scientifica, si afferma l'ipotesi di un marxismo come filosofia della libertà creativa dell'umano e soprattutto della sua incompletezza: una filosofia della scissione, anziché della ricomposizione, «che rinuncia allo Spirito assoluto come motore della storia, che fa camminare la storia sui piedi e che non riconosce nelle cose altra ragione che non sia quella rivelantesi nel loro incontro e nella loro azione reciproca»[27]. Una filosofia di questa tempra si fonda sul principio per cui l'alienazione non può risolversi nello scioglimento delle contraddizioni interne al sistema sociale e produttivo. «La decomposizione del capitalismo può condurre il mondo non alla rivoluzione ma al caos», scrive Merleau-Ponty in pagine che riecheggiano quelle di Gramsci ben note anche a De Martino.

Vi era, d'altra parte, nel marxismo, la sopravvivenza di una promessa escatologica di chiara derivazione religiosa: la storia umana, vista da quella prospettiva, risultava svilupparsi nella forma di un inesorabile processo di adeguamento all'ideale metafisico della società senza classi. Agli occhi dell'antropologo napoletano ciò costituisce

27 Maurice Merleau-Ponty, *Senso e non senso* (Milano, 1962), Il Saggiatore, Milano, 2009, p. 105.

un limite profondo, che consiste nel non aver fatto i conti fino in fondo con la propria radice storica, una radice da cui si alimentano tutte le manifestazioni culturali della civiltà occidentale, e che De Martino riconosce chiaramente nella tradizione giudaico-cristiana. Si tratta, lo si intuisce, di un elemento paradossale, perché il marxismo, espressione di un atteggiamento di pensiero che pone, al di sopra di tutto, il valore del laicismo, sarebbe così debitore di una tradizione religiosa, che concepisce la storia teologicamente, come un processo lineare in cui una verità superiore si realizza nel tempo. Questa concezione lineare del tempo storico appartiene alla civiltà occidentale in modo eminente e la individua fra tutte le altre culture dell'ecumene: si tratta infatti del residuo più evidente che il Cristianesimo ha prodotto e che De Martino prova a recuperare alla consapevolezza dei moderni attraverso il suo studio delle apocalissi culturali.

3. Il nodo problematico individuato rappresenta uno dei motivi di maggior interesse della produzione demartiniana, che non ha mancato di catturare l'attenzione degli osservatori francesi. Potremmo definirlo, in un'espressione, "il nodo della *modernità*", intesa come svuotamento critico dei *grands récits* tradizionali, ed incapacità di formularne di nuovi, adatti allo scopo di indicare una fondazione integralmente laica della storia umana, dell'etica e della politica: «une étique sans transcendance religieuse»[28], come si è detto di recente, riflettendo sul carattere delle ricerche dell'ultimo De Martino e della loro connessione coi problemi della moderna sensibilità culturale.

Ed in effetti, lo svuotamento dell'orizzonte trascendente è, secondo De Martino, uno degli esiti già inscritti nel destino della cul-

28 *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, cit., p. 157.

tura occidentale. È stato infatti il dispositivo mitico-rituale cristiano a dare avvio, duemila anni fa, al processo di "secolarizzazione" di cui oggi osserviamo la piena realizzazione. «L'incarnazione è sì – scrive De Martino – un evento storico avvenuto "una sola volta", ma il suo privilegio è così "decisivo" che nulla di veramente nuovo può accadere "dopo" di esso»[29]. Con il mito della venuta di Cristo, dunque, prende avvio un corso storico di carattere del tutto particolare, perché l'efficacia salvifica del simbolismo della Croce è tale da esaurire la necessità stessa del simbolismo religioso: l'incarnazione di Cristo individua il momento centrale in cui storia sacra e storia profana entrano in risonanza, inaugurando il processo di "agonia del sacro" e mediando in maniera *irreversibile* «il passaggio dal simbolo-mitico rituale all'umanesimo storicistico dispiegato»[30].

Eppure, come abbiamo visto per il marxismo, un'idea di storia e di sviluppo fondata sul recupero della dimensione escatologica di un percorso di salvezza, non smette di operare nemmeno dietro alle forme più moderne dell'umanesimo occidentale. Di qui certi loro caratteri distopici, inattuali, artificiosi e sostanzialmente inadeguati, in una parola: patologici. Ed è infatti da «clinico della cultura» che De Martino intende porsi di fronte ad essi, nel tentativo di individuarne, e rimuoverne, il «limite storico», come in un processo psicanalitico.

29 Ernesto De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna,* «Nuovi Argomenti», 37, 1959, ora in ID., *Furore Simbolo Valore,* Feltrinelli, Milano, 2002, p. 70; sull'argomento si veda anche Marcello Massenzio, *Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon De Martino*, «Gradhiva», 28, 2000.

30 *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit. p., 71.

In un recente contributo critico, a margine di una lunga riflessione condotta sulla tematica apocalittica del pensiero demartiniano, leggiamo il seguente passaggio: « [...] non è la nostra "patria culturale" che è stata privata di senso e che è diventata straniera e ostile, ma è il rapporto tradizionale, etnocentrico, con essa, che ha esaurito il suo senso e la sua funzione»[31]. Come a dire che un'uscita progressiva dall'orizzonte tradizionale – impregnato di caratteri religiosi, che ha costituito per secoli il punto di vista dell'Occidente sulla propria storia e su quella del mondo – che sia allo stesso tempo consapevole dell'esigenza essenziale, per l'umanità, di ricorrere alla protezione dei simboli culturali, non può realizzarsi senza un radicale mutamento di prospettiva.

«Alla mente abbiamo già davanti il quadro di un umanesimo integrale, ma in noi e intorno a noi – scrive De Martino nella *Fine del mondo* – c'è l'insidia dell'angoscia e il bisogno del porto sicuro»[32]. E il porto sicuro, che non può più essere rappresentato dall'autentica adesione ai valori della religione, deve essere raggiunto percorrendo la via lunga dell'*umanesimo etnografico*. L'umanesimo etnografico è l'atteggiamento di pensiero che, corroborato dalla pratica della scienza dell'*etnos*, consente di collocare la civiltà occidentale fra le altre possibili modalità storiche di essere uomini, senza concedere nulla alla tentazione, consapevole o inconsapevole che sia, di considerare l'Occidente come la più piena, ed unica, manifestazione delle possibilità umane: esso rappresenta, pertanto, la messa in liquidazione

31 Marcello Massenzio e Andrea Alessandri, *La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne: de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino*, «Archives des sciences sociales des religions», cit.

32 *Fine del mondo*, cit., p. 356.

della radice idealistica del marxismo (e dello stesso storicismo), che si sono dimostrati non adatti, agli occhi di De Martino, ad uscire dal paradosso etnocentrico, per cui la storia occidentale *è* la fenomenologia dello spirito umano e l'unica sua manifestazione consapevole. Questa idea di storia, d'altra parte, costituisce l'ultimo mascheramento con cui il pensiero religioso si è presentato, perfettamente nascosto, nelle sembianze di una filosofia che nobilita l'uomo e la potenza creatrice e trasformatrice del suo pensiero.

La presenza, nel pensiero demartiniano, di una così profonda riflessione intorno ai limiti delle filosofie di matrice idealistica – rispetto alle quali, questi, si pone ai margini[33] – ed in particolar modo del marxismo, ha permesso di cogliere sensibili punti di contatto, ad esempio, col pensiero di Michel Foucault, che di lì a pochi anni avrebbe pubblicato i suoi studi sulla *Storia della follia*; o con Marcel Gauchet, che nel 1985, in un saggio molto importante, *Le désenchantement du monde*, metteva in evidenza i nodi fra cristianesimo e categorie della moderna politica occidentale. De Martino si inserirebbe, dunque, all'interno di un filone di ricerche che, più o meno chiaramente individuato, si propone lo studio della storia occidentale in chiave *antropologica*, inaugurando un programma di ricerche destinato a qualificare l'Occidente, e i suoi sviluppi culturali, nei loro aspetti singolari e non più universali.

Si tratta di una sconfitta della filosofia? O, come si è detto di recente, di operare, attraverso l'antropologia, una «reléve de la philosophie»[34]? È estremamente difficile dimostrare la reale concretezza di

33 Cfr. Marcello Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma, 2008, pp. 189-200.

34 *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, cit., p. 157.

un proposito così ambizioso. Tuttavia, ridimensionando i tratti di un quadro teorico tanto esteso, potremmo senza dubbio riconoscere, nella antropologia demartiniana, il desiderio di fornire un ricambio di quei sistemi di pensiero ancora troppo vincolati ad un atteggiamento "etnocentrico", fra i quali spicca, più evidente degli altri, l'eurocentrismo dell'idealismo. Non una «reléve de la philosophie», dunque, intesa in senso letterale, ma un approfondimento, ed una presa di coscienza, intorno al fatto che nessuna cultura, e nessuna sistemazione filosofica che ne sia espressione, possa pretendersi a priori come universalmente valida. D'altra parte non poteva sfuggire – ad un lettore dei *Tristi tropici* di Lévi-Strauss, quale fu De Martino – che la stessa etnologia è una disciplina fortemente connotata in senso eurocentrico. Ma solo l'etnologia, ed in ciò sta il suo contributo innovatore, porta alla coscienza il contenuto latente di ogni operazione di confronto culturale con gli "altri". L' "altro" non ci appare che attraverso il filtro deformante del "proprio", e se questo pregiudica fin dall'origine la possibilità di una conoscenza universale, che sia sintesi di tutte le identità culturali, al contempo ci garantisce dal grande pericolo del relativismo culturale, che è l'illusione per cui tutti i punti di vista appaiono legittimi.

È questo, ritengo, il tassello che completa il quadro dell'interesse di De Martino per l'*analisi delle apocalissi culturali*, che lo ha impegnato negli ultimi anni di vita: non soltanto, quindi, una diagnosi del carattere patologico che ha assunto la cultura novecentesca, ma anche una proposta *terapeutica*, e di riscatto. «L'etnologo – scrive Jean Jamin in un saggio dedicato al pensiero di Victor Segalen – arri-

va quando tutto ha già un sapore di cenere, che risveglia la nostalgia»[35]: la nostalgia è, in questo caso, nostalgia del mondo ordinato ed orientato nella direzione che il pensiero religioso gli aveva data. Questo mondo l'etnologo può sperare di trovarlo ancora intatto fra i primitivi, o nei tratti arcaici che il mondo popolare, anche in seno alla civiltà moderna, ha conservato. Ma resta, questo mondo, solo un limite critico da cui procedere per tracciare una mappatura del "proprio" universo culturale.

Ed è la cognizione della limitazione culturale sempre operante, il punto decisivo per cogliere un tratto essenziale del pensiero antropologico demartiniano, che sembra di fatto rinunciare all'ambizione, molto viva invece in Lévi-Strauss, di attingere alle invarianti strutturali della cultura umana[36]. Se esiste, questa invariante strutturale non ha, per De Martino, una forma "archetipa" e fissa, ma è un principio mobile, che si è cristallizzato in una serie di sedimenti storici in continua trasformazione, cui l'etnologo più attingere tramite il suo lavoro di scavo nell'inconscio culturale. La definizione utilizzata dallo studioso François Hartog di «regimi di storicità»[37] è quella che probabilmente esemplifica meglio l'idea demartiniana di un mondo culturale sommerso, che agisce e determina le forme superficiali della storia delle civiltà umane, di fatto individualizzandole.

---

35 Jean Jamin, *Exotisme et écriture. Sur Visctor Segalen*, Edition Qumran, Paris, 1982, p. 404.

36 Cfr. su questo argomento: Daniel Fabre, *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'historie*, cit.

37 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2002 (tr. It. *Regimi di storicità*, Sellerio Editore, Palermo, 2007).

Nel suo lungo dialogo con Husserl, uno degli autori più presenti fra quelli "convocati" da De Martino al suo tavolo di lavoro per il progetto incompiuto della *Fine del mondo*, si leggono riflessioni molto dense[38]. Vi viene riconosciuta la forza del metodo fenomenologico di portare alla luce, al di sotto di ciò che appare ovvio, scontato e improblematico nel nostro universo culturale, la fitta rete di rapporti intenzionali che costituisce la trama nascosta del mondo quotidiano. La stessa trama che, nel mondo di Antonio Roquentin, il protagonista della *Nausea* di Sartre, si sfilaccia fino a rendere problematici e «indigesti»[39] anche i gesti più semplici, quelli che scandiscono i rituali dell'abitudine. È risalendo a questa trama sotterranea che l'Occidente, ispirandosi ai principi di un umanesimo etnografico, può ritrovare il *telos* della sua funzione storica, riappropriandosi dei deboli, ma vitali, punti di riferimento che costituiscono l'orizzonte di una patria culturale.

38 Gli scritti demartiniani dedicati, fra gli altri, ad Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Paci, Abbagnano, Pareyson, fanno parte degli appunti preparatori alla stesura della *Fine del* mondo. Non compaiono tuttavia nell'edizione italiana del libro postumo e sono stati pubblicati solo successivamente nel volume Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pàstina, Il Mulino, Bologna, 2005. Saranno invece tradotti e integrati nell'edizione francese.

39 *La fine del mondo*, cit., p. 528.