

ERNESTO DE MARTINO FUORI DI SÉ
DAL NORDAMERICA ALLA FRANCIA

*For here
Am I sitting in a tin can
Far above the world
Planet Earth is blue
And there's nothing I can do*
David Bowie

Anthropological oddity

Leggendo nel tempo vari testi anglosassoni di antropologia della corporeità, della coscienza e dell'esistenza, mi sono spesso interrogato sulle ragioni di una stranezza: il confronto con la filosofia, per fare un esempio, avveniva nella gran parte dei casi come se nessun'altra antropologia mondiale avesse mai tentato una mediazione

Giovanni Pizza, *Ernesto de Martino fuori di sé. Dal Nordamerica alla Francia*, nostos n° 2, dicembre 2017: 193-236.

intellettuale tra questi due campi della conoscenza umana¹. Formatosi studiando le opere di Ernesto de Martino, un vero e proprio antropologo della filosofia, questa riflessione è spesso emersa in me come sensazione di disagio, talora unita a un sentimento di fierezza nazionale foriera di un particolare *Great Divide*. “Noi”: italiani periferici, che leggiamo molto di quel che le *world anthropologies* produ-

1 Cfr., ad esempio, F.E. Mascia-Lees, ed., *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford 2011; T. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in “Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology”, XVIII, 1, 1990, pp. 5-47; M. Jackson, *Knowledge of the Body*, in “Man”, n.s. 18, 1983, pp. 327-345; Id., *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago 2013; M. Lock, *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, in “Annual Review of Anthropology”, n. 22, 1993, pp. 133-155. Nel volume *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*, ed. by M. Lock e J. Farquhar, Duke University Press, London 2007 – un’ulteriore antologia di saggi classici sul “corpo proprio” tra antropologia e filosofia – fu incluso un articolo etnografico di Mariella Pandolfi, studiosa italiana docente alla Université de Montreal, che ha tra i suoi meriti quello di aver favorito in oltre trent’anni una mediazione tra l’antropologia italiana e quella anglofona. Due recenti libri collettanei in inglese esplicitamente improntati al confronto ravvicinato tra antropologia e filosofia, non includono opere italiane: A. K. Giri, J. Clammer, eds., *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, London-New York 2013; S. Liisberg, E. O. Pedersen, A. L. Dalsgård, eds., *Anthropology & Philosophy: Dialogues on Trust and Hope*, Berghahn, New York-Oxford 2015. Appare analogo un esempio brasiliano recentemente apparso in traduzione italiana, cioè il lavoro comune di un antropologo e di una filosofa, E. Viveiros de Castro e D. Danowski, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, traduzione dal portoghese di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Milano 2017, edizione originale: *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Cultura e Barbárie /

cono², ma scriviamo in un idioma nazionale considerato di difficile traduzione. “Loro”: anglosassoni o anglofoni centrali, che leggono in inglese e scrivono nella medesima lingua testi strutturati secondo una ricetta multinazionale *mainstream* dagli immediati effetti istituzionali. Come tutte le grandi partizioni, anche questa evoca uno stereotipo da smontare, pur possedendo una connotazione di reciprocità tale da rendere meno corrosivo l’iniquo rapporto di forza. Si tratterebbe, in realtà, di confrontarsi e competere in una contesa scientifica regolata e senza confini, la cui posta in gioco dovrebbe essere soprattutto l’avanzamento della conoscenza. Perciò disorienta che, sull’Italia, proprio le antropologie che criticano la stereotipizzazione delle pratiche tendono talora a praticare stereotipi da tempo disarticolati anche nelle socio-antropologie italiane. Inversamente conforta riscontrare momenti (rari) di un dialogo reale, in grado di sciogliere i

Instituto Socioambiental, Florianópolis 2014, esplicitamente dedicato al tema della fine del mondo, non fa riferimento al saggio di de Martino *La fine del mondo*, anche se gli autori sono interessati ad aggiornare il loro libro rispetto ai lavori pubblicati sul tema del rapporto ambiguo tra apocalisse e nozione di “antropocene” dal 2014 a oggi (E. Viveiros de Castro, D. Danowski, *Esiste un mondo a venire?*, cit., pp. 11-16).

2 G. Lins Ribeiro, *World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology*, in “World Anthropologies Network. Electronic Journal”, 1, 2005, pp. 55-74; Id., *World Anthropologies. Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology*, in “Critique of Anthropology”, XXVI, 2006, 4, pp. 363-386; Id., *World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics*, in “Annual Review of Anthropology”, n. 43, 2014, pp. 483-498; Id., A. Escoba, eds., *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg, Oxford 2006; J. Gledhill, ed., *World Anthropologies in Practice: Situated Perspectives*, Global Knowledge, Bloomsbury Academic, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney 2016.

malintesi reciproci. Il caso delle ricezioni degli scritti di de Martino fuori d'Italia è emblematico, se si esamina l'effetto che la sua opera produce nel mondo. Svolgo, infatti, queste riflessioni a margine di due recenti traduzioni dell'opera demartiniana, apparse negli Stati Uniti e in Francia: *Sud e magia* e *La fine del mondo*³. Nel confronto tra questi due casi emerge innanzitutto il carattere di nuova edizione critica di *La fin du monde*. Inoltre, di là dalle antiche influenze tra antropologia britannica, francese e nordamericana⁴, si evidenziano, da

3 E. de Martino, *Magic a Theory from the South*, translated and annotated by D. L. Zinn, HAU Books, Chicago 2015, 204 pp.; E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, traducteurs: L. Ardito, M. Boiteux, P. Clément-Delteil, C. Gauthier, R. Routeau, («EHESS Translations», 4), Éditions EHESS, Paris 2016, 479 pp.

4 Vincent Debaene, storico delle relazioni tra antropologia e letteratura in Francia, ha studiato il rapporto fondante delle antropologie statunitensi con la *French theory*, facendo notare come esso si sia stabilito senza mediazioni antropologiche. Tale fenomeno è assunto da Debaene come un caso esemplare di «malinteso culturale» tra le due tradizioni antropologiche: cfr. V. Debaene, *A Case of Cultural Misunderstanding: French Anthropology in a Comparative Perspective*, in "Cultural Anthropology", XXIX, 2013, 4, pp. 647-669; Id., *Far Afield. French Anthropology between Science and Literature*, translated in English by J. Izzo, The University of Chicago Press, Chicago 2014; edizione originale Id., *L'Adieu au voyage: L'ethnologie française entre science et littérature*, Éditions Gallimard, Paris 2010. Per un punto di vista francese sull'antropologia anglosassone cfr. M. Godelier, *American Anthropology as Seen from France*, in "Anthropology Today", XIII, 1, 1997, pp. 3-5; tra gli esempi anglosassoni di una rilevante attenzione alla tradizione antropologica francese cfr. P. Stoller, *Son of Rouch: Portrait of a Young Ethnographer by the Songhay*, in "Anthropological Quarterly", LX, 3, 1987, pp. 114-123, e P. Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, The University of Chicago Press, Chicago and

un lato, alcune forme di subalternità dell'antropologia italiana a quella anglofona, ed emergono, dall'altro, diverse possibilità di venire fuori da questa condizione subìta.

Nel valutare, fin dall'avvio della riflessione, alcuni elementi di diversificazione interni al mondo anglosassone, tra USA e UK, in rapporto allo sviluppo dell'opera demartiniana, va ricordato che lo stesso de Martino non prestò particolare interesse alle antropologie britanniche coeve, preferendo un più attento confronto con la tradizione tedesca e francese e mostrando una qualche attenzione critica verso alcune fonti statunitensi. Lo notò Ioan M. Lewis nella sua relazione al convegno del 1995 su *Ernesto De Martino nella cultura europea*, interrogandosi sulla reciprocità delle omissioni tra Edward Evan Evans-Pritchard, suo maestro, ed Ernesto de Martino:

Perché, pur avendo interessi e atteggiamenti così simili nei confronti di fenomeni religiosi esotici, De Martino trascurò le brillanti scoperte di Evans-Pritchard sul pensiero africano? Evans-Pritchard, che aveva studiato questo tema prima di diventare antropologo, condivideva l'interesse di De Martino per la storia – anche se, forse, da un punto di vista alquanto diverso (certo, ci si potrebbe anche chiedere: perché gli antropologi inglesi hanno ignorato De Martino?). I libri di De Martino dimostrano ch'egli frequentava la letteratura antropologica in lingua inglese – e ampiamente, per quanto io ne possa dire – anche se (sembrerebbe) soprattutto da fonti americane. Non esisteva dunque una barriera linguistica.

London 1989. È interessante notare come spesso tale confronto si sviluppi per la condivisione dei *fieldworks*, come è avvenuto nel caso della ricerca etnografica ad Haiti: cfr. A. Benedicty-Kokken, Alessandra, *Spirit Possession in French, Haitian and Vodou Thought: An Intellectual History*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2015, p. 144.

Ma deve essere esistita una formidabile barriera epistemologica assieme a una tradizione molto diversa, in fatto di specializzazione settoriale e di metodologia della ricerca sul campo⁵.

Nell'esplorare le possibilità di risposta al suo stesso quesito, l'antropologo scozzese sollevò la questione di un'enigmatica "attrazione" di de Martino nei confronti di Claude Lévi-Strauss. In effetti, il rapporto tra Lévi-Strauss e de Martino costituisce un tema centrale che, nel nostro contesto, rafforza la rilevanza dello studioso italiano ricollocandolo all'incrocio tra il caso anglosassone e quello francese:

Questa omissione del lavoro di Evans-Pritchard è ancora più sorprendente se si considera la frequenza con cui De Martino si riferisce a Lévi-Strauss [...]. Se [...] i materiali di Evans-Pritchard sulla stregoneria zande avessero offerto utili strumenti a De Martino, questi sarebbe rimasto sorpreso, scoprendo che l'antropologo inglese – sotto sotto – era uno storico! Se d'altro canto Evans-Pritchard, da parte sua, avesse conosciuto l'analisi demartiniana, sarebbe stato incoraggiato a introdurre una più marcata dimensione storica al suo studio delle credenze e pratiche mistiche zande che – ciò di cui egli era ben cosciente – erano in verità soggette a processi storici. [...] Ma forse ciò che in ultima analisi vediamo qui, in ambo i casi, è ancora una volta il potere delle frontiere ermeneutiche e la forza egemonica di una particolare tradizione intellettuale»⁶.

È, dunque, dall'analisi delle "frontiere ermeneutiche", rigide o fluide, e della dialettica egemonica fra diverse "tradizioni intellettua-

5 I.M. Lewis, *Comprendere il mistero delle credenze degli altri*, in Ernesto De Martino *nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Liguori, Napoli 1997, pp. 11-22, p. 12.

6 Ivi, p. 22.

li” che si può ripartire per affrontare le stranezze del confronto e le aporie delle mutue ricezioni/omissioni tra antropologie globali. Dopotutto, il gioco scientifico produce partite connesse alle risorse di ciascuno. Si tratta di coglierne le poste – culturali, accademiche e, in ultima istanza, sociopolitiche – negli spazi di traducibilità che si aprono tra differenti tradizioni scientifiche nazionali e campi antropologici plurali. Problema enorme, certo. Ma non partiamo da zero. Ricordiamo che de Martino affrontava la filosofia in lingua originale, leggendo il tedesco. Parimenti, Antonio Gramsci studiava anche in russo, alcuni *Quaderni del carcere* sono “di traduzione” e in altri si teorizza la traducibilità come questione politica⁷. Nel quadro sinora delineato, la evocata stranezza antropologica diventa un paradosso: com’è possibile che in diversi lavori statunitensi contemporanei non alligni il sospetto che probabilmente in altre tradizioni di studio, messi caso in lingua italiana, siano presenti mediazioni di pensiero complesse? Nei suoi fondamentali libri di antropologia esistenziale, ispirata al concetto heideggeriano di *Dasein*, Michael Jackson, che prima del saggio influente di Thomas Csordas sull’*Embodiment*

7 Le analisi di Antonio Gramsci sulla «traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici» in rapporto alla «traducibilità [reciproca] delle culture nazionali», contenute in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, rispettivamente a p. 1245 e a p. 1066, passando dalla questione culturale a quella del rapporto tra politica e filosofia, si rivelano in grado di gettare luci nuove non solo ai fini della comprensione dei processi traduttivi e del loro impatto inter-nazionale, ma anche sulla dimensione politica della traduzione: su tale questione cfr. D. Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Guerra Edizioni, Perugia 2004; F. Frosini, *Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis. Su una fonte crociana dei «Quaderni»*, in “Critica Marxista”, n.s., 6, 2016, pp. 39-48.

come paradigma dell'antropologia⁸ aveva già tentato di utilizzare la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty⁹, non contraddice, ma rafforza tale convinzione:

Could language and thought fully capture, cover, or contain the wealth of human experience, or hope to mirror the thing-in-itself? Curiously enough, the critique of this alienated view of human existence came not from within the social sciences but from philosophy [...]. First, the relational character of human existence that Heidegger called being-in-the-world (Dasein)¹⁰.

Fu forse motivata anche da tali inconsapevoli rimozioni, la felice intuizione di Mariella Pandolfi, che segnalò tempestivamente l'importanza dell'opera demartiniana, anche rispetto ai colleghi anglofoni, in una penetrante nota critica al saggio di Csordas:

Csordas sviluppa un approccio che si muove dall'antropologia psicologica verso la fenomenologia, senza dubbio interessante e centrale, ma che avrebbe meritato precisioni teoriche diverse. Il paradigma proposto diventa un *puzzle* teorico, e fra l'altro la continuità fra Merleau-Ponty e Bourdieu non appare sufficientemente motivata. *La complessità anche corporea della nozione di crisi della presenza demartiniana mi sembra proponga una lettura più coerente al problema che egli si pone*¹¹.

8 T. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, cit.

9 M. Jackson, *Knowledge of the Body*, cit.

10 Id., *Lifeworlds*, cit., pp 4-5.

11 M. Pandolfi, *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, Franco Angeli, Milano 1991, nota a p. 33 (il secondo corsivo è mio).

Anni fa, provai a sviluppare tale prospettiva: dovendo tracciare il tema dell'*embodiment* in un volume di antropologia medica a carattere generale, confrontai la fenomenologia esperienziale di Byron Good e quella culturale di Thomas Csordas con il concetto demartiniiano di “presenza” e con una nozione di “biopolitica” di impronta gramsciana e non solo di conio foucaultiano¹². Nonostante questi e altri tentativi di dialogo intercorsi, una sorta di “provincialismo imperiale” sembra oggi ripresentarsi nelle antropologie centrali statunitensi, manifestandosi a un periferico sguardo straniante. Ciò accade soprattutto quando, nella dominanza del discorso antropologico anglosassone, gli studi italiani sono considerati al pari di conoscenze indigene e non come necessarie analisi di studiosi e studiosi che agiscono nello stesso campo scientifico, seppure in una lingua diversa¹³. Certo siamo tutti centro e/o periferia nella gerarchia delle relazioni internazionali. E, com'è stato osservato, spesso al «provincialismo cosmopolita» corrisponde un complementare «cosmopolitismo provinciale»¹⁴. È una nemesi o una schismogenesi? Qualunque sia la

12 G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005.

13 Si veda per questo aspetto il dibattito sviluppatosi sulla bacheca facebook dell'antropologo Francesco Zanutelli: <https://goo.gl/85KPJs>.

14 È G. Lins Ribeiro a porre tale questione definendola come una *Assymetrical ignorance: cosmopolitan provincialism and provincial cosmopolitanism*, in Id., *World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology*, cit., pp. 66-68. In Italia essa è discussa da B. Palumbo, *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, in corso di stampa. Ringrazio Palumbo per avermi consentito di leggere e citare l'ultima stesura di questo lavoro ancora inedito; per un'analisi del campo accademico antropologico italiano, cfr. anche Id., *Messages in a bottle. Etnografia e autoetnografia del campo accademico antropologico in Italia*, in “La Ricerca

difficoltà, non sempre essa è meritata o voluta: nuove generazioni dell'antropologia italiana sono pluralmente impegnate per superare mutue esclusioni fra tradizioni antropologiche internazionali, e spesso ci riescono felicemente.

Absolute beginners

L'esplorazione degli spazi di traducibilità fra diverse antropologie nazionali nel panorama mondiale è ancora oggetto di un dibattito controverso sulla democratizzazione del campo scientifico. In questo ambito dovrebbero essere accolti "paritariamente"¹⁵ quanti si rifiutano di collocarsi sui fronti apparentemente opposti dell'"ege-

Folklorica", 67-68, 2013, pp. 169-194, e, per le diversità nella tradizione di studi antropologici in Italia in rapporto all'opera di Gramsci, Id., *Ragtime e gramscianesimo di ritorno*, in *Gramsci ritrovato*, a cura di A. Deias, G.M. Boninelli, E. Testa, "Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici", LXXIV, 2, 2008, pp. 303-309.

15 Si fa presto a dire "paritario". Il significato del termine è tutt'altro che autoevidente. Si pensi alla Nota che, nei primi anni Trenta del Novecento, Gramsci vi dedica nel *Quaderno 16* (1933-1934) § 18, in Id. *Quaderni del carcere*, cit., p. 1887: «*Paritario e paritetico*. Il significato di paritario e paritetico è dei più interessanti e "significativi". Significa che 1.000.000 ha gli stessi diritti di 10.000, talvolta che uno ha gli stessi diritti di 50.000. Cosa significa paritario nelle officine Schneider del Creusot? Cosa significa nel Consiglio nazionale per l'industria delle miniere di carbone, in Inghilterra? Cosa significa nel Consiglio direttivo dell'U.I.L. di Ginevra, ecc.? Tra chi viene stabilita una parità? Il curioso è che siano i cattolici i più strenui assertori del paritarismo, per i quali una persona umana (un'anima) dovrebbe essere pari a un'altra ecc.; ma già il Rosmini voleva che il potere rappresentativo fosse stabilito non secondo l'"anima immortale" ugualmente cara a dio, ma secondo la proprietà. Altro che spiritualismo!»

monia” o della “subalternità”. Il *World Anthropologies Network* (WAN) si consolidò nel 2003 con un simposio internazionale il cui obiettivo era quello di fronteggiare l’egemonia anglofona globale¹⁶. Eppure, nonostante il grande e plurale lavoro svolto negli ultimi quindici anni, si segnala tuttora una perdurante assenza della tradizione italiana di studi antropologici. Sembra che la presenza dei nostri connazionali nel dibattito mondiale sia ogni volta di là da venire, ferma a un eterno cominciamento in cui rari eroi si cimentano guardati talora come principianti assoluti e brillanti. I saggi di de Martino, tradotti, lo sono ancora per rendere “finalmente” disponibile questo autore al pubblico anglofono¹⁷. Una lentezza che rischia di in-

16 G. Lins Ribeiro, A. Escobar, eds., *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg, Oxford 2006.

17 Da ormai troppi anni leggiamo nei saggi di traduzione o nelle antologie antropologiche in lingua non italiana, che includono citazioni o opere demartiniane, che la traduzione serve a scongiurare un oblio o a fronteggiare riduzioni frettolose che si manifestano nel senso comune culturale dei rispettivi contesti nazionali. Frasi del tipo «Ernesto De Martino is almost unknown in English-speaking anthropological traditions», peraltro, sono spesso, come in questo caso, opera di colleghe e colleghi provenienti dall’Italia che insegnano da tempo in istituzioni internazionali e svolgono ricerche in terreni non europei, impegnandosi in un lodevole lavoro di mediazione tra campi scientifici, cfr. F. Tamisari, “*Start By Telling Your Own Story*”: *On Becoming An Anthropologist and Performing Anthropology*, in V. Castejon et. al, *Ngapartji Ngapartji. In turn, in turn: Ego-histoire, Europe and Indigenous Australia*, Anu Press, Canberra 2014, pp. 93-108, nota a p. 94. D’altro canto, anche il *blurb* di *Magic*, la citata traduzione inglese di *Sud e magia* apparsa nel 2015, fa riferimento a tale rimozione, seppure rivolta al passato: «Though his work was little known outside Italian intellectual circles for most of the twentieth century, anthropologist and historian of religions Ernesto de Martino is now recognized

centivare gli scarti cronologici e i malintesi culturali nel confronto con l'Italia. Anche nei lavori prodotti dal WAN e dalla loro rivista on line, l'Italia è sostanzialmente assente, se si escludono: una breve citazione, in inglese, nella nota di un saggio del coordinatore del gruppo, in cui si sostiene che molti autori collocano le origini dell'antropologia nella cultura del proprio paese natale e quindi «for the Italian Ernesto de Martino, Giambattista Vico is, naturally, of special importance» (Lins Ribeiro 2005: 69); una recensione, in inglese, della traduzione zinniana di *La terra del rimorso*¹⁸; un saggio, in spagnolo, che tratta anche dell'influenza dell'opera di de Martino sull'antropologia latina, argentina in particolare¹⁹ (Guber 2008). Per il resto, nel panorama antropologico mondiale delineato, la parola "Italia" e gli aggettivi corrispondenti ricorrono pressoché esclusivamente a ricordare il luogo dell'evento fondante: il simposio di Porde-

as one of the most original thinkers in the field». Si riecheggia quanto affermava George Saunders nella frase di esordio del suo celebre saggio del 1993, nella quale aggiungeva tra le patrie demartiniane anche la Francia: «Though little known outside of Italy and France, Ernesto De Martino (1908- 1965) was one of the most exciting, original, and profound thinkers of 20th century anthropology»: G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, in "American Anthropologist", XCV, 4, 1993, pp. 875-893, p. 875. Sulla quarta di copertina di *La fin du monde*, cit., si legge tra l'altro: «cet ouvrage invite a redécouvrir une oeuvre trop souvent réduite en France à une ethnographie "exotisante" de l'Italie du Sud».

18 S. Bennets, *Review of Ernesto De Martino, The Land of Remorse: a Study of Southern Italian Tarantism*, "World Anthropologies Network. Electronic Journal", 2006, 2, pp. 193-195.

19 R. Guber, *Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la "antropología social" en 1960-70*, in "World Anthropologies Network. Electronic Journal", 3, 2008, pp. 67-109.

none del 2003. D'altronde, dieci anni dopo la situazione è rimasta invariata, a giudicare dagli atti del diciassettesimo congresso della International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, tenutosi a Manchester nel mese di agosto del 2013, nella seduta plenaria dedicata alle *world anthropologies*²⁰. A fronte di tale apparente scomparsa, qual è la risposta dell'antropologia in Italia? È controllabile la schismogenesi?

Nell'opera di prossima uscita, dal titolo *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società in Italia*²¹, a partire da un'attenzione scientifica alla produzione statunitense, Berardino Palumbo ha ap-

20 Situata ad Osaka, in Giappone, l'IUAES è la più antica associazione mondiale di scienze etnoantropologiche, unificatasi nel 1948 con l'International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, autonomamente nato a Londra nel 1934. Il convegno di Manchester, il primo tenutosi in UK, dedicato a *Evolving Humanity, Emerging Worlds* <http://www.iaaes.org/congresses/2013/>, conteneva una sessione plenaria sul tema delle *world anthropologies*, coordinata dal presidente della commissione organizzativa del congresso John Gledhill, che è stato poi curatore degli atti, cfr. J. Gledhill, ed., *World Anthropologies in Practice*, cit. La IUAES è oggi impegnata anche nel favorire la cooperazione tra le antropologie mondiali, nel quadro del World Council of Anthropological Associations (WCAA), attraverso l'iniziativa "Deja Lu", una rivista *on-line* «that aims at pluralizing the dissemination of anthropological knowledge on a global level» <https://www.wcaanet.org/dejalu/about.shtml>. Si tratta di un repertorio *open access* che rende disponibili selezioni di saggi apparsi nei periodici mondiali delle associazioni affiliate al WCAA, prevalentemente articoli di antropologie anglofone, ma anche ispanofone e lusofone, con casi di testi in tedesco e in francese, o tradotti in inglese. Sul n. 5 è ripubblicato il saggio del collega italiano Alessandro Lupo, apparso in spagnolo sulla rivista italiana ANUAC, IV, 2015, 1, pp. 88-123.

21 Cfr. sopra nota 14.

profondito minutamente l'analisi del campo mondiale antropologico. Si tratta di un lavoro di ampio respiro (auto)etnografico, storico e politico che parte dal, e ritorna al, campo italiano attraverso il giro lungo di una comparazione internazionale. Palumbo ricostruisce le ragioni della rimozione dell'antropologia italiana, connettendole alla nostra vicenda statuale nelle relazioni internazionali, studiata in chiave politico-culturale ed economico-finanziaria, anche in ragione di un'ascesa del capitalismo cognitivo in epoca post-fordista. A Palumbo, l'esclusione dell'Italia dal dibattito mondiale appare come una paradossale rimozione, che, proprio per la sua pervicacia, non può essere spiegata esclusivamente attribuendone la responsabilità agli interessati, ma prescinde dalle disposizioni politiche incorporate. Scrive Palumbo:

In ogni caso, sia che si assuma una postura “progressiva”, sia che si faccia propria una lettura “regressiva” dei processi in atto [...] [n]on si può [...] non constatare come la ricerca antropologica italiana continui a ricevere scarsa, se non nessuna attenzione da parte delle tradizioni di studio egemoniche nel panorama mondiale. Nello stesso tempo, la o le tradizioni italiane di antropologia, eventualmente capaci di prospettare elementi di diversità distintiva in uno scenario globale idealmente paritetico, sono assenti anche da quei dibattiti che [...] si sono sviluppati intorno alla rete delle World Anthropologies e che hanno recentemente trovato ospitalità anche in sedi centrali nelle tradizioni antropologiche egemoniche²².

Se proviamo a situare in tale cornice le dinamiche dell'attuale diffusione mondiale degli scritti demartiniani, le traduzioni appaio-

22 B. Palumbo, *Lo strabismo della Dea*, cit., cap. 3.

no come occasioni di fuoriuscita da una condizione di subalternità, che al tempo stesso si misura anche in rapporto al diverso gradiente di traducibilità:

Brazilian sociologist Renato Ortiz, in an unpublished paper on “The Social Sciences and English”, shows that world English is framing the sociological debates on a global scale. He also comes to the conclusion that “the more central a language is in the world market of linguistic goods, the smaller the proportion of texts which are translated to it” (p. 27). In the United States and England, less of 5% of the publications are translations, while in France and Germany this number is around 12%, and in Spain and Italy it grows to 20%²³.

Oggi l'Italia partecipa alle frizioni del campo antropologico mondiale attraverso numerosi contributi scientifici. Risulta fondamentale, quindi, la distribuzione nel mondo di testi classici e fondativi, come gli scritti demartiniani e gramsciani, a patto che questi non siano collocati in dibattiti anacronistici, che rischierebbero di schiacciare l'una sull'altra differenti generazioni di studiosi. Le traduzioni dei “classici”, in ragione delle asimmetrie di potere tra campi scientifici, possono traslare anche la loro forza propulsiva e generativa, sia nei termini di una felice influenza sia in quelli di una feconda rilettura. In ambo i casi la traduzione di un classico può costituire un'iniezione di nuova energia in canoni che altrimenti rischierebbero di avvizzire. Nel caso delle opere di de Martino, alcune ragioni del rilancio attuale risiedono: nell'originalità della proposta di una riforma

23 G. Lins Ribeiro, *World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology*, cit., p. 67.

dell'antropologia²⁴; nella specificità antropologico-politica dell'attenzione al religioso²⁵; nella metodologia dell'impegno critico-riflessivo, politico, co-disciplinare e storico-etnografico²⁶. Per quanto riguarda invece Gramsci, le vie della sua straordinaria diffusione nel mondo trascendono ovviamente di gran lunga lo spazio scientifico della nostra disciplina. Nondimeno, anche nell'*anthroscape* mondiale, emerge

24 G. Charuty, *Introduction. Traduire La fine del mondo*, in E. De Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 11-28. Nel campo anglofono non mancano importanti contributi, tra i quali: la monografia dedicata all'antropologia religiosa demartiniana da F. M. Ferrari, *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Quinox, Sheffield 2012; l'originale lettura che svolge E. G. Berrocal, *The Post-colonialism of Ernesto De Martino: The Principle of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority*, in "History and Anthropology", 20, 2, 2009, pp. 123-138, il quale vede in de Martino l'anticipatore dei "post-colonial studies"; l'interpretazione nei termini di una teoria dell'*agency* del concetto demartiniano di "presenza" svolta da M. Honkasalo, *Grips and Ties: Agency, Uncertainty, and the Problem of Suffering in North Karelia*, in "Medical Anthropological Quarterly", 23, 2009, pp. 51-69. Nel 2015 D.L. Zinn ha messo insieme questi autori, curando un numero speciale della rivista statunitense "Journal of American Folklore" (vol. 128, n. 5007) dedicato a Ernesto de Martino, e includendo saggi di Berrocal, Ferrari e Honkasalo.

25 E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995; M. Massenzio *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Préface de Marc Augé, traduit de l'italien par F. Giardini et V. Giardini, traduction révisée par G. Charuty, Cahiers de l'Homme, Éditions Ehes, Paris 1999; Id., *Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon E. de Martino*, in "Gradhiva", 28, 2000, pp. 23-31; G. Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèses/MMSH, Paris 2009, traduzione italiana di A. Talamonti, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010; P.

la pertinenza antropologica dell'opera gramsciana, questione sulla quale numerosi intellettuali italiani, de Martino incluso, avevano cominciato a riflettere autorevolmente settant'anni or sono²⁷. Con una certa frequenza, dunque, il lessico gramsciano di ascendenza italiana – in particolare le forme espressive connesse alla dialettica egemonica – è utilizzato dal WAN per esaminare le disuguaglianze nel campo

Cordier, *Historicisation, déshistoricisation: relire Ernesto De Martino*, in “Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité”, 1, 2005, pp. 1-5; V. Crapanzano, *Foreword*, in E. de Martino, *The Land of Remorse: a Study of Southern Italian Tarantism*, translated and annotated by D.L. Zinn, Free Association Books, London 2005, pp. vii-xiv.

26 C. Gallini, *Note su De Martino e l'etnocentrismo critico*, in “Problemi del Socialismo”, numero monografico, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, 1979, 15, pp. 211-222; G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, cit.; G. Charuty, C. Severi, eds., *Ernesto De Martino. Un «intellectuel de transition»*, “Gradhiva”, 1999, 26, pp. 51-107; G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma 2015; A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'Oro, Roma 2015; B. Palumbo, *L'occhio del re*, in questo numero di “Nostos”, 2, 2017 [II edizione riveduta di B. Palumbo, *Gli “occhi” del re. Naturalismo, storicismo e stato in Ernesto de Martino*, in “Illuminazioni”, 2016, 36, pp. 59-117].

27 Cfr. ad esempio K. Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Pluto Press, London 2002; Ead., *Gramsci's Common Sense: Inequality and its Narratives*, Duke University Press, Durham and London 2016; G. Pizza, *Second nature. On Gramsci's anthropology*, in “Anthropology & Medicine”, XIX, 2012, 1, pp. 95-106; sul nesso Gramsci-de Martino cfr. G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 296-303; Ead., *Introduction*, cit., p. 326, e G. Pizza, *Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 13, 2013, pp. 77-121 (ripubblicato in una versione riveduta e più ampia in Id., *Il tarantismo oggi*, cit., cap. V).

antropologico mondiale: le denunce di “subalternità” e le attribuzioni di “egemonia” suonano involontariamente ironiche, proprio perché il dibattito gramsciano, per certi versi tipico della vicenda antropologica nel nostro Paese, risulta in verità non incluso in quei ragionamenti. E ciò sorprende proprio perché ci troviamo «in a juncture where the hegemony of Anglo-Saxon discourses on difference persists»²⁸.

Traduzione come esperienza politica e morale

Sulla via di un urgente, quanto disatteso, *world anthropology approach*, riscontro un’analoga sensazione di sorpresa nel resoconto pubblicato in italiano dalla collega statunitense Dorothy Zinn²⁹. Esso verte sugli ostacoli incontrati in seguito alla decisione di tradurre l’opera di de Martino in campo anglosassone. Ricordo Zinn nei primi anni Novanta, al dottorato di Roma La Sapienza, quando stava per ottenere un’equipollenza inusuale, dal centro alla periferia. Il PhD conseguito all’Università di Austin (Texas) le fu presto riconosciuto in Italia, Paese in cui decise di risiedere laureandosi, di lì a poco, in Lettere e acquisendo poi un’autorevolezza scientifica internazionale dalla Libera Università di Bolzano. Spiegando oggi le ragioni di quella sua decisione e dello strenuo impegno nel tradurre *La terra del rimorso* in Nordamerica, Zinn ci parla di promesse mancate, speranze deluse e liquidazioni «a sorpresa», dopo «tre tentativi

28 G. Lins Ribeiro, *World Anthropologies. Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology*, cit. p. 363.

29 D.L. Zinn, *Tradurre Ernesto De Martino, dal travaglio al trascendimento*, in “Aut Aut”, 366, *Ernesto De Martino. Un’etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, a cura di R. Beneduce e S. Taliani, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 105-113.

nell'arco di quasi un decennio, tutti andati male all'ultimo momento, prima di riuscire a trovare una collocazione presso la Free Association Books di Londra, grazie al sostegno dell'antropologo-psicoanalista Anthony Molino»³⁰. Eppure:

Le conversazioni in antropologia correnti ai tempi dei miei studi negli Stati Uniti – continua Zinn – parlavano molto della riflessività, della pratica, di performance, della riscoperta della storia. E di egemonia gramsciana. Tutti questi temi, e altri ancora, li ho ritrovati già presenti in De Martino, uno scrittore che era scomparso trent'anni prima³¹.

Analogamente, Tullio Seppilli, ci ha fatto notare come l'egemonia dei paradigmi anglosassoni derivi da un rapporto di forza linguistico di difficile scardinamento e particolarmente oppressivo, almeno nell'atteggiamento che nasce dall'ignorare nozioni, teorie, complessità, poiché espresse in scritti non inglesi:

È difficile non intravedere, dietro questo atteggiamento dei nostri colleghi statunitensi – pure dei più “critici” – anche qualcosa di non molto dissimile da quell'etnocentrismo che in teoria dovremmo tutti respingere ma che nel caso specifico trova (consapevolmente o no) ben solide fondamenta in un preciso contesto oggettivo: il porsi degli Stati Uniti, da parecchi decenni almeno sino ad oggi, come potenza politico-economica a egemonia mondiale e, di conseguenza, il porsi della lingua inglese come punto di riferimento e lingua franca internazionale³².

30 Ivi, pp. 105-106.

31 Ivi, p. 107.

32 T. Seppilli, *Sul perché e il come di questo numero “messicano” e su qualche ragione più generale*, in “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, numero monografico *La antropología médica en México*,

Zinn e Seppilli concordano sia nel disvelare la dominanza inglese nei rapporti di forza tra le antropologie mondiali sia nel sottolineare la potenziale traducibilità tra diversi linguaggi scientifici. La mancanza di traduzioni è certamente un limite comprensibile; meno comprensibile è che non sia da tutti avvertito come tale. A me pare un po' stucchevole la diffusa giaculatoria sul fatto che l'antropologia italiana non sia nota in campo anglosassone perché non tradotta. Sembrerebbe che pubblicare in italiano equivalga a mantenere il segreto³³. Forse dodici anni fa, con *The Land of Remorse*, la traduzione

compiladora R.M. Osorio Carranza, 29-30/31-32 [ottobre 2010-ottobre2011], 2011, pp. 9-28, p. 10. Rientrato ventenne in Italia, nel 1948, proveniente dal Brasile, dove la sua famiglia si era dovuta rifugiare dieci anni per sfuggire alle leggi fasciste del 1938, Tullio Seppilli è stato tra i primi assistenti di Ernesto de Martino, all'inizio degli anni Cinquanta, periodo in cui lo studioso napoletano esercitava la libera docenza all'Università di Roma. Pur leggendo e parlando un raffinato inglese, Seppilli ne aveva sempre eluso la scrittura per scelta politico-culturale, preferendo lavorare affinché fosse visibile a livello mondiale il portato teorico-metodologico della produzione antropologico-medica in lingue romanze: castigliano, italiano, francese e portoghese. Ricordo come nel 2001, in occasione della seconda riunione internazionale del network scientifico da lui co-fondato, il *Medical anthropology at home* – che si teneva in Catalogna, regione autonoma spagnola in cui la “questione della lingua” è molto viva – una certa tensione emerse nell'assemblea del gruppo quando si dovette decidere in quale lingua parlare.

33 «Written half a century ago, de Martino's theory of magic has been a well kept secret. No longer». Con queste argute e ironiche parole, impresse sulla quarta di copertina, lo storico-etnografo del sogno Charles Stewart ha giustamente elogiato la traduzione di Dorothy Zinn di *Sud e magia* apparsa per HAU Books nel 2015. D'altronde, l'opera di de Martino appare efficacemente utilizzata proprio da Stewart nella sua monografia sui sogni nella Grecia insulare: C. Stewart, *Dreaming and the Historical Consciousness in Island Greece*,

demartiniana di Zinn³⁴ corredata della premessa di Vincent Crapanzano³⁵, le cose cominciarono a cambiare nello spazio pubblico del dibattito (anglofono) mondiale in antropologia. Se è così, si tratta di un cambiamento lentissimo. D'altronde il celebre saggio del 1993 di George Saunders su "American Anthropologist", nonostante il prestigio dell'Autore e della Rivista, non sembrò ispirare molto il campo antropologico anglosassone. Risultò, forse, più influente al "ritorno", prontamente tradotto e discusso qui da noi³⁶.

Chicago University Press., 2017 [2012]. Stewart è inoltre co-traduttore, con Tobia Farnetti, del saggio di de Martino apparso su "HAU" nel 2012: E. de Martino, Ernesto, 2012 [1956], *Crisis of presence and religious reintegration*, prefaced and translated by T. Farnetti and C. Stewart, in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, II, 2, 2012, *Translators' preface: An introduction to "Crisis of presence and religious reintegration" by Ernesto de Martino*, pp. 431-433 / *Translation*, pp. 434-450, edizione originale: *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in "Aut Aut", 31, 1956, pp. 17-38.

34 E. de Martino, *The Land of Remorse*, cit.

35 V. Crapanzano, *Foreword*, cit.

36 Si è verificato in questo caso un effetto di marginalizzazione e/o esclusione. Per una teorizzazione antropologica di entrambi i concetti di vedano alcuni lavori di M. Herzfeld: nel 1987 Herzfeld mostrò come vi fosse rapporto stretto tra la difficoltà di una tradizione di ricerca antropologica nazionale di influenzare il canone antropologico mondiale e la marginalità di quello Stato nei rapporti politici internazionali: M. Herzfeld, *Anthropology through the looking glass. Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press. In un dibattito statunitense del 1997 intorno alle «provocations of European ethnology», Herzfeld notava: «Mutual hostility is counterproductive; as a model more worthy of emulation, let me mention George Saunders's recent (1993) exploration of Ernesto De Martino in this journal and its exposure to local discussion and dissection in the Italian journal Ossimori (Saunders 1995), This study and the reactions to it suggest that De

Tradurre i libri di de Martino in inglese nel mondo anglosassone è ancora oggi in gran parte esito dell'ostinato impegno di Zinn. L'antropologa ha superato nel tempo numerosi ostacoli, incontrando però anche qualche alleato, tra cui la rivista internazionale HAU che le ha consentito di pubblicare nel 2015 la traduzione inglese di *Sud e magia* con il titolo *Magic: A Theory from the South*, dopo avere già pubblicato, tre anni prima, grazie al lavoro congiunto di Tobia Farnetti e Charles Stewart, il saggio demartiniano del 1956 che in inglese suona come *Crisis of Presence and Religious Reintegration*³⁷. Venire

Martino had great implications (many of them never realized because of the parochialism of the “great traditions” of academia) for the development of close relations between anthropology, psychology, and political philosophy»: M. Herzfeld, *Theorizing Europe: Persuasive Paradoxes*, commento in Talal Asad et al. *Provocations of European Ethnology*, in “American Anthropologist”, XIC 99, 4, 1997, pp. 713-715, pp. 714-715. Herzfeld si riferisce a G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, cit., e alla sua traduzione italiana: Id., *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino*, in “Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane”, 7, 1995, pp. 59-92, traduzione dall'inglese di F. Dei, con i commenti di L. de Martino, V. Lanternari, L.M. Lombardi Satriani, T. Galt, D. L. Zinn, e di T. Seppilli in un'intervista di F. Dei. Cionondimeno, la diffusione di *The Land of Remorse* ha avviato un processo che, come ha scritto Zinn, consente di «osservare, con cauto ottimismo, uno sviluppo embrionale di interesse per Ernesto de Martino nel mondo anglofono»: cfr. D. Zinn, *Ernesto de Martino nel mondo anglofono*, “Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica”, 1, 2016, pp. 97-111, p. 97. Si veda a tal proposito l'inserimento di un estratto del classico demartiniano nel cap. 2 di un recente *Reader* statunitense dedicato all'antropologia del cattolicesimo: K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin, eds., *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, University of California Press, Oakland, 2017, pp. 62-73.

37 E. de Martino, *Crisis of presence and religious reintegration*, cit. Nel suo recente studio antropologico sulla nozione di “mondo”, de Pina-Cabral fonda

a conoscenza delle complesse fasi dell'impegno profuso negli ultimi vent'anni per diffondere de Martino negli USA è un'esperienza morale e politica, sia per l'etica del "prendersi cura", che Zinn impersona con la testimonianza biografica, sia per le inattese sovrapposizioni tra campi socio-accademici internazionali e le frizioni tra i valori diversi che li sottendono³⁸. Anche questa seconda traduzione che Zinn ha prodotto, con analoga precisione e maggiore agio, non sembra avere avuto un impatto particolarmente innovativo negli Stati Uniti e nel mondo anglofono. Il sottotitolo (*A Theory from the South*) strizza l'occhio all'efficacia filosofico-teoretica della *Italian Theory*, e il volume ha avuto una certa accoglienza in campo anglofono con alcune recensioni³⁹. Con Zinn superiamo decisamente la fase delle prime

importanti riflessioni sulla nozione demartiniana di "presenza", favorito proprio dalla traduzione inglese di *Sud e magia*: cfr. J. de Pina-Cabral *World. An anthropological examination*, Hau Books, Chicago 2017.

38 Sul concetto di *moral experience* nelle antropologie fenomenologiche anglosassoni cfr. T. Csordas, Thomas, Afterword: Moral Experience in Anthropology, *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, XLII, 2014, 1, pp. 139-152, e D. Zinn, *Ernesto de Martino nel mondo anglofono*, cit.

39 La recensione di K. Poulsen, *Review of Ernesto de Martino, Magic: a theory from the south (transl. Dorothy Louise Zinn), Chicago: Hau Books 2015, xvi, 204 pp. ISBN 9780990505099*, in "JASO. Journal of the Anthropological society of Oxford", n.s., VIII, 2, 2016, pp. 285-287, a p. 286 coglie un'importante motivo attualità del testo demartiniano: «Indeed, by showing the ways in which these seemingly incommensurable worlds of 'low' magic and 'high' enlightened modernity can co-exist within the same moment should be an exciting contribution of de Martino's theory for any social scientist faced with situations where local customs grind against the truth claims of modernity, science, and capitalism». Per una lettura antropologico-politica di questo lavoro cfr. il saggio di B. Palumbo, *L'occhio del re*, in questo numero di "Nostos", cit..

traduzioni demartiniane in ambito anglofono, funzionali, allora, a popolarizzare *Il mondo magico*⁴⁰ come studio di un esotismo di matrice italiana interno a un presunto occultismo “new age”⁴¹. Eppure, alcune tracce di quell’immagine stereotipa persistono: popolarizzata e contrastata in un segmento dell’antropologia religiosa francese⁴², una sorta di vocazione demartiniana per l’occulto riaffiora nell’etnografia statunitense italianista contemporanea. Nel quadro di una ricerca antropologica sulle basi neoliberiste che sottendono il fenomeno del mobbing nelle trasformazioni del lavoro in Italia, Noelle Molé⁴³ cita *Sud e magia*⁴⁴ per spiegare una presunta attitudine culturale italiana per l’occulto. Sembra riprodursi una lettura anacronistica che, complice la fretta e il richiamo commerciale del *mainstream*, fa scivolare l’antropologia dell’Italia verso lo stereotipo folklorico contro il quale de Martino medesimo si levò in più occasioni. Per esempio, in Molé la teoria del malocchio come magia intersoggettiva

40 E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.

41 E. de Martino, *Primitive Magic: The Psychic Powers of Shamans and Sorcerers*, traduzione dall’italiano di P. Saye White, Bay Books, N.S.W. Australia 1972.

42 Cfr. ad esempio G. Charuty, *Le retour des métapsychistes*, in “L’Homme. Revue française d’anthropologie”, 158-159, 2001, pp. 353-364; per un quadro del dibattito francese su questi aspetti si veda C. Bergé, *Lectures de De Martino en France aujourd’hui*, in “Ethnologie Française”, XXXI, 3, 2001, pp. 534-547.

43 N. Molé, *Labor Disorders in Neoliberal Italy*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2012.

44 E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.

sembra ispirarsi ai lavori esotizzanti di Sam Migliore⁴⁵, cita un lavoro di Mariella Pandolfi (dalla prospettiva molto diversa⁴⁶), e non tiene conto delle analisi marxiane e post-demartiniane di Clara Gallini⁴⁷, forse utili per coniugare lo studio dell'*evil eye* ai modi di produzione materiale e simbolica del neoliberismo contemporaneo. Non sembra particolarmente pertinente con l'opera demartiniana, il tentativo di cogliere alla base della localizzazione del neoliberismo nel nostro Paese «a sensibility rooted in Italian notions of suspicion»⁴⁸, evocazione che assume piuttosto un senso esotizzante in una rapida estrapolazione comaroffiana del neoliberismo inteso come «the rise of new forms of enchantment»⁴⁹ ovvero come produzione di avanzate “economie” italianamente propense alla dimensione dell'occulto. Forse in *Sud e magia* si potrebbe, invece, cogliere una teoria antropologica dell'*agency*, della sua espropriazione o del suo venir meno, dai risvolti medico-culturali e politici⁵⁰; oppure esaminare le poetiche e le politiche all'opera nella stregoneria dello Stato in Italia⁵¹. Non potrebbe essere, ad esempio, il de Martino studioso della jettatura a Napoli utile a comprendere l'eccentricità delle élites⁵²? O a discernere

45 S. Migliore, *Mal'occhio: Ambiguity, Evil Eye, and the Language of Distress*, Toronto University Press, Toronto-Buffalo-London 1997.

46 M. Pandolfi, *Boundaries within the Body: Women's Suffering in Sothern Peasant Italy*, in “Culture, Medicine and Psychiatry”, 14, 1990, pp. 255-273.

47 C. Gallini, *Dono e malocchio*, “Uomo e Cultura”, («Testi», 9), Flaccovio, Palermo 1973.

48 N. Molé, *Labor Disorders in Neoliberal Italy*, cit., p. 52.

49 *Ibid.*

50 G. Pizza, *Antropologia medica*, cit., p. 81.

51 B. Palumbo, *L'occhio del re*, cit.

gli spiriti del tardo-capitalismo⁵³? In tale ottica, l'espropriazione dell'*agency* di lavoratori e lavoratrici diverrebbe la posta in gioco delle istituzioni e dei precetti neoliberali. Si tratta di suggestioni radicate sulle teorie demartiniane dell'«essere-agito-da»: il *being-acted-upon* della traduzione zinniana.

Chi sia disposto a leggere con attenzione le traduzioni di Zinn, a comprendere la traducibilità del pensiero demartiniano nella sua forma espressiva storicamente situata in una genealogia di classici, coglierà il valore delle versioni internazionali anche ai fini di nuove, auspicabili, edizioni critiche italiane di quell'opera. Si pensi ad esempio all'importanza della scelta zinniana di tradurre «destorificazione» con *de-historification* e non con *de-historicization*. Il problema della versione in altra lingua, infatti, comporta l'apertura di nuove riflessività, centrate su testi e contesti. Essa spinge a letture critiche della potenziale traducibilità che insieme includono e trascendono il mero trasferimento dei significati. Proprio a tal proposito, il caso della nuova edizione critica di *La fine del mondo* in Francia è illuminante. In certa misura, infatti, nel rapporto con la vicenda antropologica italiana, la Francia costituisce, rispetto agli USA, un modello alternativo di tipo dialogico; non solo per le modalità di alleanza con l'Italia o di confronto competitivo tra culture scientifiche romanze interne al medesimo continente; ma anche perché disponiamo di maggiori opportunità di comprensione, grazie a studi importanti prodotti da

52 G. Marcus, *On Eccentricity*, in *Rhetorics of Self-Making*, edited by D. Battaglia, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995, pp. 43-58.

53 J. Comaroff, Jh. Comaroff, eds., *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham-London.

autori capaci di attraversare con grande maestria le zone di sovrapposizione tra campi scientifico-accademici internazionali. Mi riferisco ai lavori sulle aporie della reciproca ricezione tra de Martino e l'antropologia francese⁵⁴. Il «pungente paradosso» della ricezione francese, evocato da Daniel Fabre⁵⁵ (1997: 176), allude a questioni importanti, quali ad esempio le collaborazioni antropologiche di eccellenza tra antropologie romanze e la rete di istituzioni politico-culturali che le sostengono o che ne sono una conseguenza; la sovrapposizione tra campi accademico-scientifici internazionali; e *last but not least* il confronto, coevo e postumo, tra Ernesto de Martino, Claude Lévi-Strauss e Jean-Paul Sartre, intellettuali accomunabili e diversificabili anche a seconda del loro rapporto con la filosofia. Riguardo a *La fin du monde*, si può dunque cogliere la lunga durata della reciproca influenza tra Francia e Italia per comprendere, in particolare, su quale antica aratura del terreno transalpino sia caduto il seme della

54 D. Fabre, *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, cit., pp. 139-182; Id., *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, in "L'Homme. Revue française d'anthropologie", XXXIX, 151, 1999, pp. 207-236; Id., *La réception controversée de La fine del mondo*, in E. de Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 39-44: il testo, incompiuto per la scomparsa dell'Autore, si conclude con una lunga nota di G. Charuty e M. Massenzio da p. 45 a p. 49; G. Charuty, "Keeping your eyes open". *Arnold van Gennep and the autonomy of the folkloristic*, in *Out of the Study and Into the Field. Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*, edited by R. Parkin and A. de Sales, Berghan Books, New York-Oxford 2010, pp. 25-44; Ead., *Introduction. Traduire La fine del mondo*, cit.

55 D. Fabre, *De Martino altrove*, cit., p. 176.

nuova ricezione di un'opera di gigantesca importanza come quella demartiniana.

Un «pungente paradosso»

La fin du monde non è solo una traduzione in francese. Essa ha tutti i caratteri di una nuova edizione critica del più complesso lavoro demartiniano, uscito postumo per Einaudi nel 1977⁵⁶, dodici anni dopo la morte di de Martino, per la cura di Clara Gallini. Nel 2002 e nel 2012, infatti, la seconda e la terza edizione italiana per il medesimo editore torinese, si limitavano a sostituire l'ampia introduzione della sola Gallini⁵⁷, che all'uscita del volume era stata oggetto di dibattito, con un nuovo testo di Gallini e Massenzio⁵⁸, lasciando inalterate le scelte editoriali e di montaggio dei testi inediti effettuate dalla curatrice nel 1977. Frutto di almeno quattro anni di lavoro comune, ma radicata su una consuetudine pluridecennale di confronto, l'edizione francese è apparsa alla fine del 2016 a Parigi, per la cura congiunta di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, nella nuova collana *Translations* dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Essa mantiene le promesse già annunciate in un saggio dei tre curatori uscito, in francese, su una rivista italiana, critico nei confronti delle scelte di Gallini⁵⁹. Il lancio franco-italiano di tale opera, svoltosi ai massimi livelli istituzionali nei due Paesi, ri-

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

57 C. Gallini, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. IX-XCIII.

58 C. Gallini - M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, pp. VII-XXVI.

chiama inevitabilmente la vicenda della ricezione demartiniana in Francia.

Disponiamo da tempo di uno scritto di Fabre su tale argomento, apparso nelle due lingue in versioni successive e diverse⁶⁰. Esso mostra come la traduzione di de Martino in Francia sia l'esito di una diffusione di *longue durée* della sua opera nella repubblica transalpina. Se Saunders⁶¹ sottolineava come nonostante la sua importanza de Martino fosse una figura poco nota al di fuori di Italia e Francia, Fabre individua in quella dimensione transnazionale «lo spazio primario del suo riconoscimento»⁶². Al tempo stesso l'antropologo francese mostra come l'accoglienza delle opere demartiniane in Francia sia stata tanto intensa quanto fugace: *Italie du sud e magie* (1963), *La terre du remords* (1966) e *Le monde magique* (1971)⁶³ furono tradotte in meno di otto anni e sembrarono il frutto di un grande interesse coniugato alla fase storica della decolonizzazione e all'avvio di un'era postcoloniale caratterizzata da una riflessione filosofico-antropologica di segno esistenzialista. Ben presto, però, la folgorazione iniziale lasciò posto all'indifferenza e all'oblio. Interrogando questo paradoss-

59 G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, in "Erreffe. La Ricerca Folklorica", 67-68, *Ernesto de Martino: etnografia e storia*, a cura di A. Signorelli e G. Sanga, 2013, pp. 151-159.

60 D. Fabre, *De Martino altrove*, cit.; Id., *Un rendez-vous manqué*, cit.

61 G. Saunders, *Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino*, cit.

62 D. Fabre, *De Martino altrove*, cit., p. 139.

63 E. de Martino, *Italie du sud et magie*, traduzione dall'italiano di C. Poncet, Gallimard, Paris 1963; Id., *La terre du remords*, traduzione dall'italiano di C. Poncet, Gallimard 1966; Id. *Le monde magique: parapsycologie, ethnologie et histoire*, traduzione dall'italiano di M. Baudoux, Marabout, Verviers 1971.

so Fabre riapre un fascicolo importante nella storia dell'etnologia francese: quello dell'ascesa e del rapido declino dell'antropologia esistenzialista⁶⁴. L'interesse per l'antropologia demartiniana, favorito dall'intervento di Michel Leiris, corrisponde a un momento di sospensione della spinta propulsiva dell'antropologia strutturalista levi-straussiana. Inversamente l'altrettanto rapido declino fu determinato dal "ritorno" impegnativo di Lévi Strauss che, superata la fase di allontanamento dall'accademia francese, rappresentata in scrittura dal suo *Tristes tropiques*⁶⁵, tornò a dominare la scena transalpina e di lì quella mondiale, aprendo una rottura definitiva con l'esistenzialismo sartriano. Se, con indulgenza per questa mia rapida sintesi, si considera plausibile tale scenario, allora è ipotizzabile che l'operazione trans-culturale e scientifica di *La fin du monde*, proposta al pubblico francese, proprio da quel punto intenda ripartire, per provare a sciogliere quel paradosso non solo come nuova interrogazione alla storia degli studi, ma anche come avvio di una fase del tutto nuova della ricezione demartiniana in Europa e, forse, in campo mondiale. *La fin du monde* sta anche a segnalare come intorno al rilancio delle potenzialità attuali dell'opera demartiniana si sia impegnato uno dei più importanti avamposti pratico-teorici dell'antropologia francese nel continente europeo: il gruppo di ricerca che fu di antropologia delle società rurali europee che, da Toulouse, aveva prodotto importanti studi sulle pratiche simboliche in Europa, con una costante e profonda conoscenza diretta della vicenda antropologica italiana. Esemplici-

64 G. Maccauro, *Ernesto De Martino in Francia: dallo storicismo all'antropologia della storia*, in "Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica", 1, 2016, pp. 129.150.

65 C. Lévi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955.

cativi i lavori di Fabre e Charuty, che si sono avvalsi, nel tempo, di un fecondo sodalizio umano e scientifico con gli studiosi demartiniani italiani, e in primo luogo con Gallini e Massenzio, già curatori del volume del più importante convegno di studi demartiniani di fine Novecento⁶⁶, ed entrambi fondatori dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, di cui Massenzio è l'attuale presidente.

Possiamo forse dire, grosso modo, che, stante la disponibilità di un confronto con la totalità dei materiali dell'archivio demartiniano editi e inediti, le scelte dei curatori di *La fin du monde* mostrano almeno quattro grandi novità rispetto alla edizione Gallini del 1977: 1) la reintegrazione delle analisi demartiniane sul mondo classico, che appare ispirata allo stesso de Martino, per un libro in cui un capitolo di oltre duecento pagine è intitolato *Mundus*; 2) l'ampia reintegrazione degli scritti filosofici, che erano stati espunti dalla curatrice nel 1977 e solo ventotto anni dopo pubblicati in un'edizione critica a parte: gli *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pastina⁶⁷; 3) la valorizzante riunificazione di un argomento strategico nella struttura dell'opera: il caso della crisi apocalittica del ventitreenne contadino berneese⁶⁸; 4) la volontà di sottrarre *La fine del mondo* alle letture ideologi-

66 È il già citato volume *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, che raccoglie gli interventi all'omonimo convegno svoltosi a Roma e a Napoli dal 19 novembre al 2 dicembre 1995.

67 E. de Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Napoli, Società Editrice Il Mulino, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2005.

68 Si tratta, com'è noto, di uno dei momenti di elaborazione di un modello fondativo dell'etnopsichiatria italiana, condotto attraverso l'analisi antropologica di un esempio descritto come psicopatologico "delirio di fine del mondo". Esso, da un lato, mostra la capacità demartiniana di trasformare in esperienza etnografica la sua metodologia di lettura critica dei dati psichiatrici –

che e critico-politiche che vi vedevano un abbandono del marxismo e una svolta ontologica letta, alla fine degli anni Settanta, come un ritorno a Croce, con l'eccezione di Carlo Ginzburg⁶⁹.

Si tratta di scelte ispirate a un principio motivante: seguire la volontà demartiniana a partire da obiettivi assunti come altrettante chiavi della sua antropologia postuma. In quell'opera, infatti, accade che de Martino ponga in essere un potente percorso riflessivo di riappropriazione del proprio sé intellettuale, che non solo respinge gli stereotipi esteriori di una «trilogia del Sud» che caratterizzerebbe la sua opera precedente, ma allontana gli stessi spettri di Marx e Gramsci, un tempo compagni di viaggio, ora osservati come oggetti di studio, esempi di millenarismo e di un'apocalittica mitologica. L'obiettivo, secondo i curatori, era di restituire alla «somme de sa pensée anthropologique»⁷⁰ i tratti di una *anthropologie de l'histoire* a forte impronta critico-filosofica (Maccauro 2016). È in questa chiave che va valutata la scelta di tradurre «destorificazione» con *deshistoricisation* e non, con il corrispondente francese del zinniano *de-historification*. Il termine rimanda meno al campo semantico dell'*historicisme* e più a quello dell'*historicité*, un regime che qui si vuole declina-

qui riosservati attraverso la descrizione fornite nel 1950 dei medici tedeschi Alfred Storck e Caspar Kulenkampff –, ma evidenzia, dall'altro, la qualità antropologica della sua critica culturale alla *Daseinanalyse* fenomenologica di ascendenza heideggeriana, in psichiatria come in filosofia.

69 C. Ginzburg, Intervento n. 4 in «*La fine del mondo*» di Ernesto de Martino, *Quaderni Storici*, 40, 1979, pp. 228-248, pp. 238-242 [tavola rotonda organizzata presso l'Istituto Cervi di Roma].

70 M. Massenzio, *Le volume-testament d'Ernesto De Martino*, in «*Gradhiva*», 32, 2002, pp. 53-64; Id., *La fin du monde dans l'oeuvre d'Ernesto De Martino*, in E. De Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 29-38.

to al plurale. Da questa consapevolezza a una vera e propria antropologia dell'immaginazione filosofica il passo è fecondo. Ne risulta, ad esempio, di gran lunga ampliata la possibilità di cogliere le complessità del rapporto con le teorie heideggeriane di *Sein und Zeit*, nel quadro di un serrato dialogo critico con la filosofia occidentale. C'è da augurarsi che, ingiustamente escluso dalla *Italian theory*, con questa reintegrazione degli scritti filosofici demartiniani *La fin du monde* contribuisca a una diffusione del "pensiero vivente" demartiniano oltre i confini franco-italiani. Certamente quest'opera potrebbe costituire un riferimento fondamentale per quelle antropologie esistenziali statunitensi che hanno finora trascurato il confronto con la complessità della mediazione antropologica demartiniana di Heidegger e della sua riflessione critico-etnografica sul *Dasein*. Inoltre la reintegrazione dei commentari su Heidegger in questa edizione francese potrebbe favorire una nuova lettura anche da parte dei filosofi italiani che ne avevano criticato qualche malinteso⁷¹. D'altronde, la centralità del cristianesimo, pur nell'assenza di una attenzione demartiniana alle apocalissi apocrife, già rilevata da Alfonso M. di Nola⁷², sottopone la questione del religioso a una possibile rilettura antropologico-comparata delle apocalissi, certamente datata alla fase della decolonizzazione, ma dagli sviluppi tutti da definire nel drammatico momento contemporaneo mondiale, alla luce del quale essa appare suscettibile di nuove interpretazioni teo-politiche⁷³.

71 G. Calogero, *Le categorie di "mondo" e "presenza" nell'ultima riflessione di Ernesto de Martino*, in "Belfagor", LV, 2, 2000, pp. 163-185.

72 A.M. di Nola, *Le "apocalissi" di Ernesto De Martino*, in "La Critica Sociologica", 48, 1978, pp. 40-44.

A corollario di queste scelte innovative, si colloca infine la decisione di espungere i rimandi bibliografici quando ripetuti e di eliminare i riferimenti di pura scheda, non accompagnati, cioè, da commenti analitici o interpretazioni dell'autore, ma contrassegnati tutt'al più da brevi frasi o appunti minimi da sviluppare. Ciò, oltre a includere questa edizione francese nel novero dei contributi indispensabili ai fini di una possibile edizione nazionale delle opere di de Martino, ha il merito di palesare il rispetto rivolto alla edizione di Gallini, che di fatto ne resta valorizzata, sia perché è assunta come riferimento costante di confronto critico, sia perché, stante la decisione dei curatori di rimuovere le notazioni prive di ampio commento, costituisce tuttora un riferimento fondamentale per lo studioso che voglia, ad esempio, cogliere la presenza di un avvio di riflessione su James Joyce o su John Cage e che ritrova questi riferimenti solo tornando all'edizione di Gallini. Questa differenza, che è anche una ric-

73 Per una valutazione teologico-politica dell'attenzione demartiniana al religioso si veda G. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit., p. 303. Sulla questione religiosa, e in particolare cristiana, la traduzione di *La fine del mondo* è stata nel tempo preparata in Francia anche dalle opere di antropologia religiosa pubblicate da Marcello Massenzio, con particolare attenzione al dialogo tra de Martino e la filosofia (Heidegger, Husserl, Cassirer) e il trascendimento della stessa filosofia da parte di de Martino, in particolare per il concetto di «destorificazione», cfr. M. Massenzio *Sacré et identité ethnique*, Préface de M. Augé, cit., e Id., *Religion et sortie de la religion*, cit. Per un'analisi del rapporto tra de Martino e la filosofia, condotta dal versante filosofico, si vedano S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Prefazione di Marcello Massenzio, studi e ricerche / 3, Università degli studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento, 2013; M. De Caro, M. Marraffa, (a cura di), *La filosofia di Ernesto De Martino*, numero monografico di *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, xxxi, 2, n.s., 2013, pp. 7-137.

chezza, è evidenziata nell'edizione francese da un'opportuna e utile tabella delle concordanze tra le due edizioni, includendo come terzo riferimento la raccolta curata da Pastina⁷⁴.

Il mondo di domani

Quale de Martino emerge in veste anglosassone? Quale de Martino si riafferma oggi in campo francese? E quali sono gli effetti di ritorno di queste due traduzioni sull'antropologia italiana? Da quanto affermato finora, la risposta a tali interrogativi è da ritrovarsi, da un lato, sul piano delle strategie accademico-scientifiche e delle rispettive vicende nazionali; dall'altro, sul terreno della formazione complessiva – selettiva e quindi segnata da rapporti di forza – di un senso comune scientifico globale a carattere antropologico. Ma in ambo i casi, la questione centrale resta la necessaria rimeditazione del pensiero di un antropologo di grandissimo valore. Nel caso anglosassone, la lentezza della ricezione attestata non consente ancora una congrua valutazione dei suoi effetti. Piuttosto, per ora, si configura quasi un modello di esclusione, che si riverbera su nuove generazioni dell'antropologia italiana che rischiano di essere globalmente oscurate nonostante il loro impegno. Va detto con chiarezza che l'operazione di Saunders negli USA non riuscì. Il suo tentativo, altamente meritorio e condivisibile, resta un contributo fondamentale nel determinare i passaggi sopra indicati, ma fallì l'obiettivo sperato di influenzare incisivamente gli antropologi statunitensi, pochi anni prima che fosse pubblicata in Italia la traduzione di *Writing Culture*⁷⁵, convincendoli che nella introduzione a *La terra del rimorso*⁷⁶ e in altri scritti certamente de Martino aveva introdotto il tema della ri-

74 E. de Martino, *Scritti filosofici*, cit.

flessività e della consapevolezza critica delle maschere testuali ideologiche alle quali indulgevano le narrazioni etnografiche positiviste. Per questo la linea concettuale da valorizzare fu individuata nella celebre nozione di “etnocentrismo critico”⁷⁷. In effetti, neanche la dimostrazione saundersiana della fondamentale importanza degli studi demartiniani per l’analisi antropologica dell’esperienza e della prati-

75 G.E. Marcus, J. Clifford, a cura di, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell’etnografia*, traduzione dall’inglese di A. Aureli, Meltemi, Roma, 1997 [edizione originale: *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London 1986].

76 E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano, 1961.

77 In *La fine del mondo* così de Martino sviluppava la nozione di etnocentrismo critico in chiave antirelativista: «Il pericolo dell’umanesimo etnografico dispiegantesi nell’epoca della seconda rivoluzione industriale e della decolonizzazione è il relativismo culturale. Solo l’occidente ha prodotto un vero e proprio interesse etnologico, nel senso largo di una esigenza di confrontare sistematicamente la propria cultura con le altre sincroniche e aliene: ma questo confronto non può esser condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico, nel quale l’etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, tempo stesso, nell’atto del misurare guadagna coscienza della prigionia storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma e di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all’inizio della ricerca. Solo ponendo in modo critico e deliberato la storia dell’occidente al centro della ricerca confrontante, l’etnologo potrà concorrere a inaugurare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell’etnocentrismo dogmatico» (E. de Martino, *La fine del mondo* cit. [1977], pp. 396-397). Cfr. sulla nozione C. Gallini, *Note su De Martino e l’etnocentrismo critico*, cit. Nella sua *Meditazioncina «demartiniana»* Leonardo Piasere riflette sui limiti occidentalisti dell’etnocentrismo critico demartiniano: «Quello che è da

ca religiosa apparve in grado di riorientare le antropologie anglosassoni, anche se proprio da essa, più di dieci anni dopo, trasse forza la prefazione di Vincent Crapanzano a *Land of Remorse*⁷⁸, nella quale l'antropologo statunitense sottolineava l'importanza dell'approccio demartiniano per un'apertura comparativa del concetto di possessione. Indubbiamente dall'operazione di Saunders derivano anche effetti positivi quali, appunto, le iniziative di Zinn e della rivista HAU. Ma figlio di quel fallimento è anche il passo indietro rappresentato dalle citazioni di de Martino che, come abbiamo visto, in recenti esempi di etnografie statunitensi, più che di un de Martino *hors de soi*, ci parlano quasi di un folklorista *malgré lui*, contribuendo alla diffusione di un'immagine riduttiva dell'etnografo italiano, visto come studioso di pratiche occulte, quasi si trattasse dell'inventore di un esotismo interno.

Nel caso francese la questione è più complessa. De Martino costituisce una possibile risposta alla domanda sul perché fra le due tradizioni, quella statunitense e quella francese, vi sia stato più di un reciproco malinteso culturale⁷⁹. Tra Francia e Italia si è andata determinando una consuetudine dialogica che ha assunto, nel tempo, i tratti di una sorta di sovrapposizione tra campi scientifici. Restano da valutare due punti chiave. Uno riguarda il rapporto con Lévi-Strauss,

attenuare, nel pensiero di De Martino, è la centralità che egli pone nella storia occidentale e quindi la "centralità critica" delle categorie occidentali. Oggi sappiamo che non è vero che solo l'Occidente ha sviluppato un sapere esplicito sull'altro», cfr. L. Piasere, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 130-134.

78 V. Crapanzano, *Foreword*, cit.

79 V. Debaene, *A Case of Cultural Misunderstanding*, cit.; Id., *Far Afield*, cit.

quella “attrazione” da parte di de Martino che già Lewis⁸⁰ aveva ricordato. *La fin du monde* segna un momento di ampliamento di questa riflessione, che tuttavia potrebbe spingersi fino a evidenziare il significato che l’opera di Lévi-Strauss assume per de Martino stesso, in un periodo in cui si rese plausibile presumere reale il suo anatema «brutalmente» pronunciato: «Bisogna distruggerlo», rivolto al grande etnologo francese in una confidenza affidata a Cesare Cases, dal suo letto di ospedale⁸¹. Forse su questo punto occorrerà tornare, anche per comprendere meglio la congiuntura politica, culturale e artistica italiana di quella prima metà degli anni Sessanta⁸² (Ginzburg 2016). Un secondo punto chiave è il rapporto con Gramsci. Il sostanziale rifiuto demartiniano di approfondirne la conoscenza, lasciando agire, nel suo lavoro, l’immagine gramsciana che si era andata sbiadendo nel suo archivio di studioso. Situate nel contesto italiano degli anni Sessanta, entrambe le questioni pongono il problema del rapporto tra processo politico e produzione della cultura. Di là da ogni critica ideologica, la celebre affermazione di Clara Gallini: «Ormai, Gramsci lascia il posto a Heidegger»⁸³ ancora ci pone dei quesiti. È quello che si evince negli interrogativi che Fabre lascia aperti nel suo saggio

80 I.M. Lewis, *Comprendere il mistero delle credenze degli altri*, cit.

81 Si legga il racconto di C. Cases, *Un colloquio con Ernesto de Martino*, in “Quaderni Piacentini”, IV, 23-24, 1965, pp. 4-10, ora in C. Cases, *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 48-55: l’avverbio «brutalmente» è di Cases; sull’episodio cfr. C. Ginzburg, *Qué he aprendido de los antropólogos*, in “Alteridades”, XIX, 38, 2009, pp. 131-139, p. 134.

82 C. Ginzburg, *Genèses de la Fin du monde de De Martino*, in “Gradhiva”, 23, 2016, pp. 194-213.

83 C. Gallini, *Introduzione*, cit., p. LXXXVI.

sulle controverse ricezioni della *Fine del mondo*, indicando come luogo dove cercare una possibile risposta proprio quell'ampia e dibattuta introduzione che Gallini aveva apposto a un'opera di fondamentale utilità per l'antropologia mondiale contemporanea:

La préface de Clara Gallini est aujourd'hui d'une lecture passionnante car, outre ses contenus intinsèques, elle invite a une mise en situation et à une compréhension contextuelle qu'il faudret pour-suivre en connectant champ politique et champ du savoir. [...] Quel est ce basculement qui fait que De Martino se retrouverait rejeté loi dans le passé? D'ou provient cette accélération soudaine du temps qui rendrait obsolètes des pans entiers de pensée?⁸⁴

Infine, un'ulteriore indicazione sull'urgenza di una lettura politica dell'idea di mondo, che trova senso solo nella prospettiva della sua fine⁸⁵, ci viene proprio da un testo demartiniano, in precedenza trascurato⁸⁶. Esso costituisce uno dei due momenti in cui de Martino espose pubblicamente il suo *work in progress*, insieme al noto saggio sulle apocalissi culturali e psicopatologiche⁸⁷. Si tratta dell'intervento che il grande antropologo tenne a un convegno di filosofia organizzato da Pietro Prini all'Università di Perugia, nel quale una lettura politica dell'apocalisse sembrò per un momento ridischiudere le ali al

84 D. Fabre, *La réception controversée de La fine del mondo*, cit., p. 44.

85 P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015.

86 Clara Gallini ne dava unicamente il riferimento bibliografico in C. Gallini, *Introduzione*, cit., p. X, insieme a quello relativo al saggio demartiniano sulle apocalissi: E. de Martino, *Apocalissi Culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 1964, 69-71, pp. 105-141.

87 *Ibid.*

vento di un nuovo mondo possibile⁸⁸. Fu l'ultimo discorso pubblico di Ernesto de Martino⁸⁹, prima della sua morte precoce avvenuta il 6 maggio del 1965. A conclusione di quell'intervento, che ora apre l'edizione francese di quest'opera, de Martino scrive, e lo cito, volutamente in francese quale omaggio alla traduzione:

et la fin d'un monde ne signifiera pas la fin du monde mais, simplement, le monde de demain⁹⁰.

Epilogo: «Juste la fin du monde»

Le fils retourne dans sa famille pour l'informer de sa mort prochaine. Ce sont les retrouvailles avec le cercle familial où l'on se dit l'amour que l'on se porte à travers les éternelles querelles. De cette visite qu'il voulait définitive, le fils repartira sans avoir rien dit⁹¹.

Quando il giovane poeta, drammaturgo e regista Jean-Luc Lagarce, da studente a Berlino alla fine degli anni Ottanta del Novecento, scoprì di avere l'Aids e che gli restavano pochi anni di vita, scrisse un testo per il teatro, in cui l'indicibile trovasse non già una forma espressiva articolata, ma ridiventasse, come era stato per Samuel Beckett, motivazione stessa per un (impossibile) racconto: una forma di azione espressiva per dire il silenzio. Le affinità con il cuore del pro-

88 P. Prini, a cura di, *Il mondo di domani*, Abete, Roma 1964.

89 E. de Martino, *Il problema della fine del mondo*, in P. Prini, a cura di, *Il mondo di domani*, cit., pp. 225-231.

90 E. de Martino, *La fin du monde*, cit., p. 66.

91 J.-L. Lagarce, *Juste la fin du monde*, Éditions Le Solitaires Intempestifs, Besançon 2016 [1990].

getto demartiniano colpiscono, nella connessione all'apocalisse e in una prospettiva filosofica esistenzialista, che riflette sul tempo e l'alterità. Analogie che assumono una luce particolare soprattutto quando la *pièce* lagarciana riappare in Francia adattata dal regista Xavier Dolan per il cinema *mainstream*, e nel settembre del 2016 vince il Gran Premio della giuria a Cannes, negli stessi giorni in cui l'*atelier* di *La fin du monde*, durato quattro anni e oltre, attraverso la selezione, traduzione e riedizione critica dell'opera demartiniana, giunge a termine con la nuova pubblicazione lanciata nello spazio pubblico e scientifico franco-italiano.

Ignorato nel corso della sua breve vita, Lagarce – *È solo la fine del mondo* è del 1990 e la sua morte a trentotto anni è del 1995 – è da circa dieci anni l'autore più rappresentato in Francia dopo Molière, entrato a far parte nel 2008, con quell'opera teatrale, del cartellone della Comédie Française e subito ripreso in Italia da Luca Ronconi e Franco Quadri⁹², in un confronto artistico *face à face* a carattere inter-istituzionale tra l'*establishment* teatrale francese e quello italiano. Non ripercorro qui i passaggi che hanno portato Lagarce da autore sconosciuto a drammaturgo celebre. È però interessante anche solo alludere a una possibile riflessione sul concetto di "opera postuma", che ancora accomuna quella *pièce* a *La fine del mondo* demartiniana, e che mi pare un motivo oscurato financo nelle antropologie filosofico-politiche o estetiche che riflettono sull'"aura", viva o perduta delle scritture e delle pratiche artistiche. Ciò che emerge nettamente nello stile di Lagarce è la capacità di inscenare l'assenza, ovvero il fallimento dell'efficacia dialogica nel confronto tra personaggi social-

92 Id., *Teatro I*, a cura di F. Quadri, introduzione di J.-P. Thibaudat, Ubulibri, Roma, 2009.

mente rilevanti, il vuoto esistenziale e la stessa inconsistenza istituzionale dei gruppi sociali (collegi, famiglia, amici, compagnia teatrale), facendo emergere un oltre nello «spazio vuoto» dell'azione teatrale⁹³. Proprio in quel «vuoto oltre» che a de Martino apparve «minacciosamente onniallusivo»⁹⁴ è individuata qui una possibilità di agire. L'opposizione inerzia/movimento non è autoevidente, e non è neanche una dicotomia paradossale, poiché dal «vuoto oltre» sprigionano forze differenti che non si collocano staticamente in un polo o nell'altro: il movimento non coincide con lo spostamento e l'inerzia ha in sé una potenza muscolare. Un'inerzia densa di rivolta può stagliarsi in luogo dell'insorgenza o dopo il tramonto retorico dell'azione e della sua critica⁹⁵. Forse solo alla forza politico-fisica dell'ironia – È “solo” la fine del mondo – è lasciata una speranza che allude al nulla.

Ho sperimentato personalmente questo processo creativo corporeo, critico e riflessivo, partecipando da antropologo alla recente *performance* del gruppo teatrale Nontantoprecisi, dal titolo *Massacro. Teatro senza difese*, che ha agito nella (e agitato la) cornice delle forme celebrative nel centenario della rivoluzione d'Ottobre del 1917, alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna di Roma⁹⁶. Come mi è accaduto alla lettura di Lagarce, mi sono trovato immerso nella poetica di un teatro post-beckettiano, per così dire, un teatro del «vuoto oltre», in-

93 P. Brook, *The empty space*, MacGibbon & Kee, London, 1968.

94 E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], cit., p. 59.

95 G. Pizza, *Per un'antropologia (politica) della noia*, in Otto Fenichel et al., *Noia*, Grenelle, Potenza 2017, pp. 115-153.

96 Nontantoprecisi, *Massacro. Teatro senza difese*, <http://nontantoprecisi.blogspot.it>, Roma 2017.

teso come tentativo di-sperato, e perciò denso di speranze operose e nuove, di abitare le cornici costruite tra pubblico e attori, per aprire un cuneo critico-riflessivo nell'attuale conformismo dell'indifferenza e del cinismo, che punta a saturare il senso comune.

Un'analogia ricerca aveva portato Samuel Becket fino «alle soglie del nulla», per dirla con le parole di de Martino⁹⁷, e proprio per questo l'antropologo italiano guardò con intensa attenzione al drammaturgo irlandese in *La fine del mondo*, fino a dedicare un'analisi di grande interesse all'opera *En attendant Godot*⁹⁸. Nella poetica assurdità di un'impossibile messa in scena teatrale del mondo vuoto, l'antropologia della fine del mondo non poteva che riorientare il proprio sguardo analitico nel quadro di un'attenzione storica alle nuove partiture intrecciate della crisi e della critica, generatesi con la modernità stessa. Per i commentari demartiniani sulle forme della creatività artistica e letteraria di Lawrence, Sartre, Camus, Joyce, Mann, Kafka, Proust, Moravia, fino al «profetismo musicale» di John Cage⁹⁹ e ad altro ancora - dietro i quali vi erano spesso le suggestioni del sociologo della letteratura Romolo Runcini¹⁰⁰ - il libro di

97 E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], cit., p. 503.

98 E. de Martino, *La fin du monde*, cit., pp. 317-319.

99 Nel capitolo dedicato all'apocalisse dell'Occidente, alla p. 473 di E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], cit., leggiamo in sequenza due appunti: «Cage e l'avanguardia musicale d'oltre oceano. Cage profeta della disorganizzazione musicale. / Il teatro dell'assurdo: Beckett».

100 La collaborazione di Runcini era indicata già nel processo verbale della riunione del 6 luglio 1965, all'indomani della morte di de Martino, aperta dalla presentazione del piano redazionale dell'opera da parte di Angelo Brelich, ora pubblicato per la prima volta nella parte introduttiva di G. Charuty, *Traduire La fine del mondo*, cit., p. 21). Si vedano inoltre le citazioni di Runcini

de Martino può essere considerato non solo «l'oeuvre fondatrice d'une ethnopsychiatrie autochtone»¹⁰¹, ma anche un testo di antropologia critica della letteratura. Esplorare le ragioni di questa sensibilità per i dialoghi tra antropologia, arte, filosofia, letteratura, è una possibilità ulteriore di riesaminare il confronto tra antropologia italiana, francese, e nordamericana, anche rispetto al lascito internazionale di Ernesto de Martino.

in E. de Martino, *La fine del mondo* [1977], e successivamente R. Runcini, *I cavalieri della paura crisi dei valori e crisi d'identità nella cultura europea tra le due guerre*, Pellegrini, Cosenza, 1989, che raccoglie vari saggi pertinenti.

101 G. Charuty, *Traduire La fine del mondo*, cit., p. 12.