

COMMENTO A
G. PIZZA, “ERNESTO DE MARTINO FUORI DI SÉ”

Proponendo la ricezione del lavoro di Ernesto de Martino come caso paradigmatico, il collega Giovanni Pizza (2017) ci fornisce in questo contributo un’analisi molto lucida e appassionata del collocamento dell’antropologia italiana all’interno del panorama internazionale della nostra disciplina. Nell’offrire un breve commento al testo, non posso che cominciare nel ringraziare Pizza per le diverse e generose espressioni di apprezzamento, all’interno dell’articolo, per il mio lavoro di traduzione in inglese di de Martino e per il mio impegno per far meglio conoscere de Martino nell’ambito anglofono, uno sforzo condiviso con altri colleghi come George Saunders o Fabrizio Ferrari, autore della prima biografia intellettuale di de Martino in lingua inglese (Ferrari 2012). Oltre ad esprimere questa riconoscenza, con il presente commento tenterò di aggiungere alcune riflessioni mirate a portare avanti il ragionamento di Pizza. Mi concentrerò principalmente su quanto riguarda l’antropologia anglosassone.

Nell’esaminare le ragioni per cui de Martino non ha ancora “sfondato” nell’antropologia anglosassone, Pizza ritiene flebile la spiegazione soventemente avanzata per questo come per altri autori,

ovvero che la mancanza di traduzioni in inglese ne ostacoli la conoscenza. La carenza di traduzioni rimane sicuramente una spiegazione, e come ho avuto modo di scoprire in prima persona, le condizioni del mercato editoriale anglofono rendono estremamente difficile la pubblicazione in traduzione di un autore non già “consacrato” in questo dominio. Seppure una spiegazione parziale, ciò rimane un dato di fatto, ma come ci suggerisce Pizza, bisogna guardare oltre. In questo senso fa benissimo Pizza ad interrogarsi sui rapporti di forza nel mondo antropologico globale, ma ritengo sia necessario collocare il suo discorso in un quadro un poco più ampio: mentre è assolutamente vero quanto osserva sulla perifericità dell’antropologia italiana e la sua difficoltà nel far conoscere alcuni dei suoi esponenti più brillanti, come per l’appunto de Martino, non si può affermare, tuttavia, che l’accademia italiana non sia affatto presente tra gli studiosi di lingua inglese, e in particolare tra gli antropologi anglofoni. In primis, pur tardivamente, Gramsci è stato da tempo assorbito dai colleghi antropologi di lingua inglese; abbondano i riferimenti ai lavori di altri pensatori, da Gianni Vattimo a Toni Negri, per esempio; e negli ultimi anni, è in voga soprattutto Giorgio Agamben. Poiché tali autori vengono inquadrati nell’area della filosofia, rimane da chiarire perché gli antropologi anglofoni non abbiano badato ai colleghi italiani della stessa loro disciplina, che presumibilmente potrebbero essere loro più vicini per tematiche e oggetti di studio, se non per quadri storici di riferimento disciplinare o epistemologico. Concordo appieno con il commento di Tullio Seppilli, citato da Pizza, sull’etnocentrismo dell’antropologia anglofona, che detiene allo stesso tempo un certo “monopolio del potere di consacrare” (Bourdieu 2005: 299). Mi permetto qui di rimandare all’ottima disamina fornita da Maria Minicuci (2003), che analizza la storia degli studi antropologici del Meridione e ci offre alcune notizie preziose sui rapporti tra gli studiosi delle due tradizioni.

Bisogna dire comunque che degli antropologi italiani, nei decenni passati, solo alcuni nomi hanno avuto una certa circolazione nell'ambito anglofono: negli anni '70 Luigi M. Lombardi Satriani e Luciano Li Causi, per esempio (quest'ultimo ricompare nelle citazioni tutt'oggi in un rinnovato filone di studi sul clientelismo), ma anche Tullio Tentori e Vittorio Lanternari. Non posso entrare qui nel merito dei tanti colleghi italiani che, come il compianto Ugo Fabietti, in anni più recenti si sono fatti apprezzare al livello internazionale, anche tra i colleghi anglofoni, o del fatto che molte tra le giovani generazioni di italiani oggi abbiano scambi regolari con il mondo anglofono, dove sono ben apprezzati. Il punto è che queste rondini, tuttavia, non sono riuscite a costituire una primavera antropologica italiana, come la premessa di Pizza sui rapporti con l'antropologia egemonica ben dimostra. Presenze ancora più sentite tra gli antropologi anglofoni, però, sono stati gli italiani oriundi, come Mariella Pandolfi, citata nel testo di Pizza, o Alessandro Duranti. Eppure ci sarebbe da chiedersi perché una Mariella Pandolfi, nonostante i suoi sforzi, non sia riuscita a far valere il pensiero di de Martino tra gli anglofoni, proprio come non è riuscito neppure Saunders. Va aggiunto per inciso che il lavoro di Saunders che utilizza in modo più diretto de Martino, mutuando il concetto di *crisi della presenza* per analizzare le conversioni pentecostali in Toscana (Saunders 1995) ha, come gli altri suoi scritti, trovato ben poco seguito tra gli anglofoni, nonostante l'ottima collocazione editoriale del saggio. E va ricordato inoltre che il manoscritto incompiuto della sua monografia sui pentecostali toscani è stato pubblicato solo in italiano (Saunders 2010), grazie agli sforzi di Vincenzo Padiglione, e non in inglese.

Bisogna domandarsi, dunque, perché soltanto *alcuni* accademici italiani vengano adottati con una certa agilità e altri no, andando oltre la questione delle traduzioni o la capacità dei singoli studiosi di pubblicare in inglese e prendere parte nelle conferenze di lingua inglese. Prendo in prestito il quadro di Bourdieu (2005) per cercare

di spiegare perché alcuni sono riusciti a “farsi un nome” nel mercato dei beni simbolici accademici, ad entrare in qualche modo a far parte del canone, e altri no, ossia in che modo de Martino potrà diventare o meno il prossimo Caravaggio da rivalutare tardivamente in campo antropologico anglofono.

Detto in modo conciso, la mia ipotesi è che nel caso di uno studioso italiano che può essere collocato come pensatore filosofico, come quelli citati sopra, si abbia maggior chance di ricezione tra l'accademia anglofona in genere, per poi farsi “consacrare” in secondo ordine in campo antropologico. Per verificare quest'ipotesi, occorre un'indagine più puntuale e approfondita dei canali di ricezione e diffusione nel mondo accademico internazionale, ma come ho notato altrove per il caso di de Martino (Zinn 2016), almeno per quanto riguarda il mondo accademico anglofono, il canale più influente sembra quello dell'*Italian Studies*. Non sarà un caso, credo, che il maggior numero di recensioni de *The Land of Remorse* fosse di studiosi provenienti proprio da questo campo eterogeneo. Per *Magic: A Theory from the South*, invece, sembra ci sia un po' più di attenzione tra antropologi, forse grazie alla solida collocazione all'interno della disciplina dell'editrice HAU, che ne ha promosso la pubblicazione in collaborazione con la University of Chicago Press.

Potrebbe ben essere, come argomenta Pizza, che un'immagine riduttiva di de Martino, principalmente come etnografo del Sud Italia, e soprattutto “folklorista”, abbia finora dominato nell'immaginario anglofono, mettendo in secondo o terzo piano le sue valenze come filosofo potenzialmente *good to think with*, come amano citare gli anglofoni da Lévi-Strauss. A conferma di quest'idea, vorrei citare un piccolo episodio a margine della pubblicazione di *Magic*. Ad appena un mese dall'uscita del libro sono stata contattata da una prestigiosa casa editrice inglese, non specificamente antropologica ma che vanta diversi titoli antropologici nel proprio catalogo, con la richiesta di preparare un rapporto esteso su alcuni libri di de Martino, di

cui stavano valutando l'opportunità di produrre una traduzione. I titoli che a loro interessavano erano *Magia e civiltà*, *Storia e metastoria*, *La fine del mondo* e *Furore, simbolo, valore*, precisando nella loro richiesta che "We are most intrigued by the following books because, at first glance, they seem the least closely tied to Italian case-studies, although we could be wrong" (email 20.07.2015). Mi pare dunque verosimile che l'associazione stretta, nella visione anglofona, di de Martino e lo studio etnografico/folkloristico del Meridione, possa ben aver contribuito alla sua marginalità, e di conseguenza una maggior enfasi in futuro su un de Martino *filosofo* – come auspica Pizza – potrebbe al contrario incoraggiare una maggior diffusione: se segue gli iter degli altri autori italici citati sopra, si tratterebbe di una diffusione prima e/o soprattutto nel campo dell'*Italian Studies*, e solo in seguito recepito tra gli antropologi. Alla luce di queste riflessioni, mi domando se non sia stato un errore mio, nella scelta delle traduzioni da intraprendere, aver voluto puntare in primis sulle monografie meridionali: può darsi che io abbia riposto troppa fiducia nella capacità del campo antropologico egemonico di voler/poter recepire il lavoro di de Martino, peccando di ingenuità nel credere che bastasse la disponibilità della traduzione in lingua inglese, pur mettendoci un ampio corredo di note scientifiche.

Nell'esaminare il rapporto di forze, a mio avviso Pizza omette di considerare un altro fattore che potrebbe aver inciso sulla ricezione di de Martino nell'antropologia mondiale: la sua collocazione all'interno dell'antropologia italiana. Nonostante un indubbio revival demartiniano dagli anni '90 in poi, il fatto che de Martino, nel corso della sua vita accademica e per molto tempo dopo la sua morte, sia stato un *outsider*, ha forse avuto un impatto negativo sulla possibilità di farlo conoscere all'estero. Rimangono impresse a tutti noi le parole amare di Clara Gallini (la cui perdita recente è stato un duro colpo per gli studi demartiniani) nella sua prefazione a *La fine del mondo*, nel descrivere la *damnatio memoriae* a cui il maestro fu

relegato. Altri colleghi italiani potrebbero senz'altro, e molto meglio di me, ricostruire e illuminare questo aspetto della storia degli studi, ma lo rilevo qui come elemento da non trascurare.

Chiudo questo commento con alcune ultime riflessioni sulle trasformazioni in atto nel campo antropologico internazionale. Come dice Pizza, nonostante il lavoro del World Anthropologies Network, rimane la disparità tra le tradizioni antropologiche dei paesi anglofoni, francofoni e il resto. Una piccola soddisfazione nel lavoro di traduzione in inglese, però, è stata quella di aver riproposto de Martino in una lingua che potesse servire da ponte tra il mondo accademico italiano e quelli delle altre antropologie periferiche. Lo stesso Pizza, mi ricordo, ha utilizzato *The Land of Remorse* nei suoi seminari all'estero diversi anni fa, laddove – come in Danimarca o in Ungheria – è poco probabile una traduzione nella lingua del posto. Quindi “fuori di sé”, la traduzione di de Martino può dare un impulso alle antropologie periferiche per favorire un dialogo tra di loro, bypassando la letteratura dominante dove questo viene sostanzialmente trascurato. A maggior ragione, data la tradizione di maggior interscambio con l'antropologia francese delineata qui da Pizza, potremmo aspettarci che, dalla pubblicazione di *La fin du monde*, altri stimoli dalle periferie vengano nel prossimo futuro. Dialoghi simili saranno pure *weapons of the weak*, ma al momento mi pare meglio di niente.

Intanto posso solo augurarmi, come ho consigliato nel mio rapporto alla casa editrice inglese, che venga pubblicata la traduzione inglese de *La fine del mondo* seguendo le tracce della pregevole nuova edizione in lingua francese. Concordo appieno con Pizza nel credere nell'importanza di far conoscere de Martino anche attraverso questo testo; e se la mia ipotesi è corretta, lo studioso potrebbe incamerare molto più successo nell'ambito anglosassone in primis come filosofo, e poi come antropologo. Rimane infine da vedere se, a lungo andare, l'antropologia anglofona rimarrà poi così egemonica: se il cam-

po accademico segue la via degli sviluppi socio-politici dominanti, potrebbe essere più lungimirante proporre delle traduzioni di de Martino in tedesco, se non in russo o mandarino. Tra la Brexit e Trump, potremmo a breve davvero essere testimoni della “fin d’un monde” (sollevo un moto di ottimismo rispetto al timore della fine *del* mondo tout court), che potrebbe avere delle ripercussioni anche in campo antropologico. Tra il rumore degli *alternative facts* e del Re Lear dei Tweets, una poetica del silenzio demartiniano, come ci indica Pizza a proposito de *La fine del mondo*, sarebbe un contributo prezioso non solo accademico, ma anche politico, per poter leggere i nostri tempi.

(revisioni dell’italiano di Odile L. Panetta)

Riferimenti bibliografici

- Bourdieu, Pierre 2005 *Le regole dell’arte. Genesi e struttura del campo letterario* [orig. ed. (1992) *Les règles de l’art*], trad. A. Boschetti – E. Bottaro, Saggiatore, Milano.
- Ferrari, Fabrizio 2012 *Ernesto de Martino on Religion: The Crisis and the Presence*. Sheffield, Equinox.
- Minicuci, Maria 2003 “Antropologia e Mezzogiorno”, *Meridiana*, XLVII-XLVIII: 139-74.
- Pizza, Giovanni 2017 “Ernesto de Martino fuori di sé”, *Nostos* 2: 193-236.
- Saunders, George 1995 “The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion”, *American Ethnologist*, 22 (2): 324-40.
- 2010 *Il linguaggio dello spirito. Il cuore e la mente nel protestantesimo evangelico*, Pacini Editore, Pisa
- Zinn, Dorothy L. 2016 “Ernesto de Martino nel mondo anglofono” *Nostos* 1: 97-111.