



Laboratorio di ricerca storica e antropologica

Marcello Massenzio

*La croisée de plusieurs chemins*

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

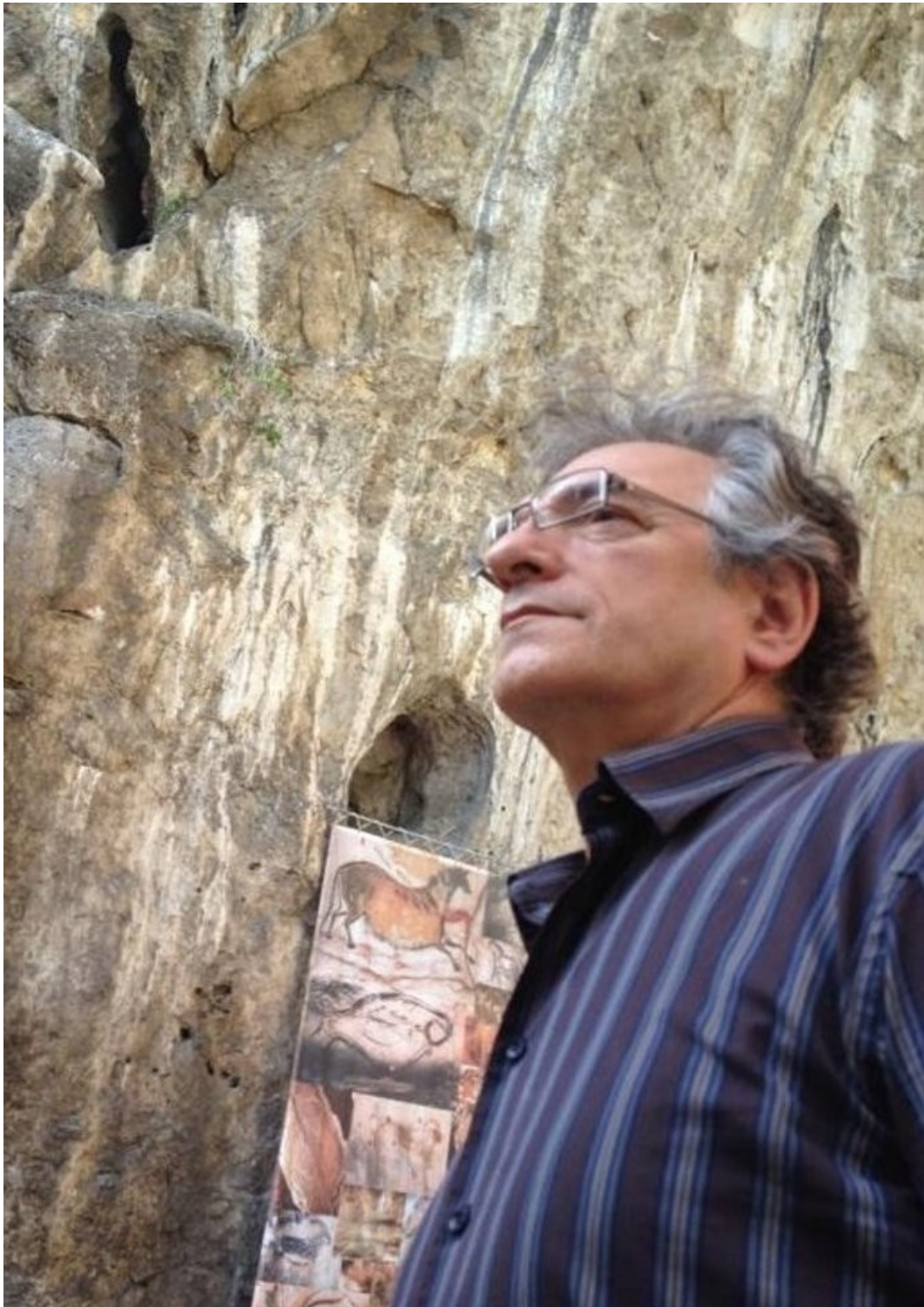
Massenzio, M. *La croisée de plusieurs chemins. Appunti per un profilo critico di Daniel Fabre*, nostos, n° 1, dicembre 2016. pp. 7-29;

<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos/article/view/6>

Generato il 25/10/2016



A Daniel Fabre (1947-2016)



Courtesy Jing Wang e Céline Fabre

LA CROISÉE DE PLUSIEURS CHEMINS  
APPUNTI PER UN PROFILO CRITICO DI DANIEL FABRE\*

*Letteratura e antropologia*

Nel riconsiderare i saggi di Daniel Fabre ho l'impressione di trovarmi di fronte ad altrettanti classici del pensiero antropologico contemporaneo: impressione che, con il progredire della lettura, si è trasformata in profondo convincimento. Non sembri, il mio, giudizio formulato sull'onda della commozione o dettato dal sentimento d'amicizia e dal rimpianto per una collaborazione scientifica che si è snodata lungo l'arco di un quarto di secolo. Senza incrinature. Sol tanto i classici godono del privilegio di una perenne attualità dovuta alla loro *inesauribilità*, che si traduce nella capacità di dischiudere, ad ogni nuovo approccio, orizzonti di senso inaspettati: è proprio que-

---

\* Questo numero di *nostos* è dedicato a Daniel Fabre, il grande antropologo prematuramente scomparso, che è stato tra i soci fondatori dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino; Marcello Massenzio, amico fraterno e collega di Daniel, ne abbozza il ritratto in uno scritto che compare in contemporanea sulla rivista "Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici".

sta la qualità essenziale che emerge da un esame lucido dei testi di Daniel ai quali, tuttavia, non appartiene la prerogativa della “serenità” che si è soliti associare ai classici. I suoi scritti sono pervasi da una sottile inquietudine che è propria dello studioso perennemente in tensione, intimamente consapevole di questa verità lacerante: un autentico percorso conoscitivo, per quanto nutrito di dedizione assoluta alla ricerca, non può mai arrivare a compimento, non può mai dirsi pienamente soddisfacente, poiché oltre i risultati raggiunti si profilano da subito altri territori da esplorare, altre dimensioni da indagare. La mia lunga consuetudine con Daniel mi permette di cogliere i riflessi di una simile consapevolezza anche nello stile, sempre elevato dal punto di vista letterario, e nelle vibrazioni del linguaggio.

Non sono ancora maturi i tempi per inquadrare con spirito critico l'intera produzione di Fabre: siamo ancora “in mezzo al guado”, sospesi tra lo sgomento tuttora vivo per una perdita tanto improvvisa quanto inattesa, e la ricerca ansiosa dell'elaborazione del lutto; un compito propedeutico in questa direzione consiste nella messa a fuoco di alcuni nuclei tematici e problematici che sembrano degni di particolare considerazione. Per quanto mi concerne, penso in primo luogo alla riflessione sul rapporto tra antropologia e letteratura; è la memoria che mi porta a privilegiare questo problema nodale, posto al centro della prima lezione che Daniel ha tenuto, in qualità di professore invitato, all'interno del mio corso di Storia delle religioni presso l'Università di Roma Tor Vergata, dove in seguito è stato chiamato in qualità di professore ordinario di prima fascia.

Una nota preliminare prima di entrare *in medias res*: chiunque abbia assistito alle lezioni, alle conferenze, alle relazioni presentate nei convegni sa che vi era qualcosa d'irripetibile e di trascinate nella

comunicazione orale di Daniel, riflesso della passione intellettuale che lo animava (o, per meglio dire, lo possedeva) e di cui la redazione scritta dei suoi testi serba l'eco. I due piani – l'oralità e la scrittura – non possono essere disgiunti poiché anche nella loro complementarità risiede la cifra della sua personalità scientifica: da questo punto di vista la memoria dei suoi interventi rappresenta un bene da custodire con la massima cura.

La prima lezione cui ho fatto cenno prendeva le mosse dall'analisi del romanzo italiano amato da Daniel di un amore che non ha conosciuto soluzioni di continuità: *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, inserito a giusto titolo nel pantheon dei romanzi che hanno segnato la narrativa del secondo Novecento su scala mondiale; il Principe di Salina, esponente dell'aristocrazia siciliana *in statu moriendi*, è apparso a Daniel come l'incarnazione emblematica dell'idea di "ultimità", fulcro tra i più importanti del suo pensiero.

Il [Tomasi di Lampedusa] a eu l'idée géniale d'en situer le début à un moment de rupture sociale, à un moment précis (le débarquement des Piémontais en Sicile), qui marque un effondrement historique: la fin, ici retardée, d'un Ancien Régime social et culturel. Mais cet événement séparateur, on ne le connaît qu'indirectement, comme un reflet à l'intérieur d'une conscience, celle de Don Fabrizio, le point focal du récit, et donc l'énonciateur des valeurs. Don Fabrizio est le dernier [...], le dernier qui, dans le roman, construise un monde connu, vécu de l'intérieur<sup>1</sup>.

---

1 D. Fabre, *Le dernier des guépards: que partagent l'anthropologie et la littérature?*, in *Littérature et Anthropologie*, eds S. Disegni-M. Lo Feudo, "Recherches & Travaux", n. 82, 2013, pp. 15-16. Si tratta della comunicazione presentata al Convegno *Letteratura e antropologia (Italia-Francia)*, Napoli 4-5 marzo 2010,

Daniel Fabre, a sua volta, ha avuto l'idea geniale di mettere in rapporto due testi tra i quali, in apparenza, non sembra poterci essere alcuna possibilità di contatto, tanta è la distanza obiettiva che li separa: il romanzo di Tomasi di Lampedusa e l'autobiografia di un indiano Hopi, Don Talayesva, che porta il seguente titolo: *Sun Chief The Autobiography of a Hopi Indian*<sup>2</sup>. Chi è Don Talayesva? Claude Lévi-Strauss ne ha tracciato il ritratto nella splendida prefazione all'edizione francese di *Sun Chief*, tradotta anch'essa in italiano; cito di seguito alcuni dei punti salienti, attinenti alla problematica in esame.

Talayesva ha prodotto la sua opera verso i cinquant'anni d'età. La sua vita passata faceva di lui un testimone particolarmente sensibile e avvertito del conflitto tra i metodi tradizionali e quelli della civiltà moderna. Disadattato, fin dall'inizio, nel suo ambiente originario, verso il decimo anno d'età venne mandato in una scuola americana e, con grande rapidità, poté credersi definitivamente integrato nel mondo moderno. Ma doveva cadere gravemente ammalato dieci anni più tardi e, steso nel suo letto d'ospedale, subì l'assalto degli dei e delle credenze della sua infanzia. Il suo Spirito Guida gli rimproverò il suo tradimento, gli spiegò i suoi mali come castigo soprannaturale. Don lasciò l'ospedale guarito ma trasformato: tornò al villaggio natale per diventare guardiano pignolo degli usi e dei riti antichi. Questo

---

che contiene un'eccellente sintesi della riflessione di Fabre su antropologia e letteratura. Tale Convegno è stato organizzato dall'Institut français de Naples, dal Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture (LAHIC), dall'Université Paul Verlaine de Metz, dall'Istituto di Studi filosofici di Napoli.

2 D. Talayesva, *Sun Chief The Autobiography of a Hopi Indian*, ed. Leo W. Simmons, Yale University Press 1942 (trad. it. di L. Pellissari, *Capo Sole. Autobiografia di un Indiano Hopi*, Bompiani, Milano 1969).

conservatore illuminato, questo reazionario metodico e applicato non si contenta di descrivere la sua società: perora con passione, ossessionato dal bisogno di giustificare la sua condotta e di comprendere la trasformazione interiore che lo ha riportato al rispetto delle tradizioni<sup>3</sup>.

Il brano più penetrante dell'analisi di Lévi-Strauss, quello che ci porta al cuore del problema in discussione, è il seguente:

Il racconto che [Talayesva] ci ha fatto possiede un valore psicologico e romanzesco che è sufficiente in se stesso. All'etnologo<sup>4</sup> porta una larga messe di informazioni su una società comunque già nota. Ma soprattutto il racconto di Talayesva riesce di colpo, con una facilità e una grazia incomparabili, in ciò che l'etnologo sogna durante tutta una vita di ottenere e che non giunge mai a realizzare completamente: la restituzione di una cultura "dall'interno" e tale come la vive il bambino e poi l'adulto. Un po' come se, archeologi del presente, riesumassimo, staccate, le perle di una collana, e ci fosse offerta, all'improvviso, la possibilità di scorgerle infilate secondo la loro disposizione primitiva e morbidamente posate intorno al giovane collo che fin dall'inizio furono destinate ad adornare<sup>5</sup>.

I due testi posti a confronto ci consegnano altrettanti ritratti dell'*être ultime*, analizzato da angolazioni differenti: spingendo lo sguardo oltre la diversità dei singoli contesti storici, culturali e sociali che non potrebbe essere più marcata, affiora da essi un insieme orga-

3 C. Lévi-Strauss, *Prefazione* in Don C. Talayesva, *Capo Sole. Autobiografia di un Indiano Hopi*, a cura di Leo W. Simmons, Bompiani, Milano 1969, p. 14.

4 Il riferimento può essere inteso sia in senso generico, che in riferimento all'etnologo americano Leo W. Simmons, che ha convinto Talayesva a narrare la sua storia e che è il curatore di *Sun Chief*.

5 C. Lévi-Strauss, *Prefazione* in *Capo Sole*, cit., pp. 14-15.

nico di tratti ricorrenti, grazie ai quali è possibile comporre la figura dell'“Ultimo”, vale a dire di colui che, catapultato in una fase cruciale della storia segnata da cambiamenti radicali, si erge a testimone/rappresentante di un mondo, il proprio, condannato a un irreversibile declino. L'Ultimo – osserva Fabre – è innanzi tutto un “ibrido culturale”, che si fa custode del proprio patrimonio di valori nel momento stesso in cui, potendolo osservare a distanza – dalla prospettiva del “nuovo che avanza” – acquista piena consapevolezza dei suoi caratteri distintivi.

Il a la capacité d'être “le plus à l'intérieur”, mais aussi “le plus à l'extérieur”. Il propose une sorte de schizo-analyse de sa relation d'“ultime” à l'“ultimité culturelle”. Mais cette ultimité culturelle, perçue à une certaine distance, est devenue le destin qu'il choisit sciemment en démontrant jusqu'à la fin la force de son analyse (la même chose se produit dans le cas de Don Fabrizio et dans celui de Don Talayesva)<sup>6</sup>.

Per Don Fabrizio e per Don Talayesva la presa di coscienza del legame indissolubile con l'universo di valori sociali e culturali in cui affondano le loro radici, è il frutto di una maturazione interiore, che nasce ed è rafforzata dal contatto con la “modernità” in cui entrambi, a vario titolo, non si riconoscono, da cui entrambi prendono le distanze. Queste riflessioni offrono il pretesto per gettare un primo fascio di luce sul metodo di ricerca forgiato da Fabre, che appare caratterizzato dalla volontà di raccordare la prospettiva storica e quella antropologica: l'analisi puntuale di contesti ben circoscritti non si esaurisce in se stessa, ma è condotta in modo da stimolare la compa-

---

6 D. Fabre, *Le dernier des guépards: que partagent l'anthropologie et la littérature?*, cit., p. 17.



razione interculturale, funzionale all'elaborazione di sintesi concettuali attinenti alla dimensione della cultura intesa nell'accezione più ampia.

Il punto più delicato e, al contempo, il più personale dell'impianto teorico-metodologico sotteso all'analisi di Daniel Fabre è racchiuso nella domanda che l'autore pone a se stesso prima che agli altri: *Que partagent l'anthropologie et la littérature?* Quesito che può essere "tradotto" anche in altri termini: quale considerazione d'ordine teorico legittima il trascorrere dall'antropologia alla letteratura, come se si trattasse di campi affini?

Procederò con ordine, prendendo le mosse da un'articolata indagine storico-culturale avente per oggetto la letteratura moderna e, in particolare, il romanzo – cui rinvio il lettore delle presenti note – al termine della quale Fabre esprime il suo personale convincimento:

La conscience tragique européenne de l'“ultimité” me semble constituer le fondement moral d'une partie essentielle de la littérature. Dans un article inachevé dont il ne reste qu'un fragment, Roland Barthes voulait répondre à la question suivante. “Que serait une société sans roman?”, question qu'il traduit en 1966 dans une autre question: “Quel est le thème ou quelle est la raison de nos grands romans du passé?” Il a donné à cela une raison opposée: c'est presque toujours une société qui se désagrège, comme s'il y avait un accord entre la durée du roman et le temps qui abîme, ensable, élimine, futilise. Et de citer Balzac, Zola, Proust et d'autres encore<sup>7</sup>.

Partendo da tali presupposti, è possibile dare una risposta puntuale al quesito lasciato in sospeso, che aleggia non solo sul saggio in esame ma su una parte consistente della produzione di Fabre: qual è

---

7 Ivi, p. 19.

“l’oggetto” che appartiene tanto alla letteratura quanto all’antropologia e che è tale da rendere *necessario* il dialogo tra i due ambiti? La risposta non può eludere il problema della definizione dei tratti peculiari dell’antropologia: nell’affrontare questo compito Daniel non si trincerava dietro formule accademiche o dietro citazioni di passi di maestri illustri, ma rivela con un’immediatezza ed un’efficacia sorprendenti il proprio pensiero, maturato nel corso di un lungo e appassionato itinerario di ricerca. Si tratta, a giudizio di chi scrive, di un documento rilevante, nonché di un affascinante frammento di autobiografia intellettuale che accresce lo spessore del discorso scientifico e che costituisce un indispensabile punto di riferimento per tracciare in modo organico, nel futuro, il profilo critico dello studioso:

Je voudrais simplement étendre notre réflexion en soulignant que ce point de vue sur l’histoire, que cette position éthique est exactement celle de l’anthropologie depuis qu’elle s’est constituée en discipline. L’anthropologie n’est pas tant la discipline de l’altérité géographique que celle des ruptures séculaires dont témoignent sa propre naissance et une pratique qui s’est lentement mondialisée. Avec Montesquieu, Rousseau, Morgan, Tylor, Boas, et toute l’anthropologie du XXème siècle, et indépendamment des nombreuses divergences théoriques, elle n’a jamais été une science progressive, de gouvernement, comme toutes les autres sciences de l’homme (économie, démographie, sociologie etc.) mais plutôt une sorte de contre-histoire, située toujours du côté des vaincus, une «astrologie», disait Mauss, des «vieilles lunes de la raison humaine»<sup>8</sup>.

---

8 Ivi, pp. 19-20. Questo brano segue immediatamente quello citato in precedenza; pertanto, il «punto di vista sulla storia» e la «posizione etica», menzionati nella parte iniziale, appartengono alla letteratura.

*Il lascito intellettuale*

L'antropologia come disciplina delle «rotture secolari», delle svolte epocali; l'antropologia come «contro-storia» situata, per vocazione, dalla parte dei vinti; l'antropologia alimentata dalla coscienza tragica della storia, la stessa che impregna di sé la narrativa europea moderna: sono temi che rimandano l'uno all'altro e che compongono un sistema teorico intimamente coeso che è parte cospicua del lascito intellettuale di Daniel Fabre. Sono temi elevati e complessi e, come tali, in grado di continuare a incidere sulla coscienza dei lettori, sollecitando la riflessione e la messa in discussione più che l'accettazione inerte; di più: sono temi in cui si riflettono le passioni di una vita e che spetta a noi vivificare e rimeditare con lucidità, se vogliamo che il dialogo con Daniel si protragga nel tempo senza nulla perdere in ricchezza e in vivacità.

In questa *Weltanschauung* antropologia e letteratura sono accomunate dalla medesima sensibilità culturale da intendere nel senso che è stato chiarito dianzi: da una simile consapevolezza deriva la predilezione di Fabre per gli autori che, per quanto diversi tra loro per formazione, per retroterra, per interessi personali, etc. hanno saputo cogliere il senso profondo di tale nesso, conferendogli un peculiare risalto grazie alla forza dello stile. Elias Canetti appartiene a questa schiera di “eletti”; Daniel amava citare il mirabile passo che segue, tratto da *La provincia dell'uomo*, in cui, in buona misura, egli si riconosceva:

L'etnologia, studio dei popoli “semplici”, è *la più malinconica* di tutte le scienze. Con quanta penosa minuzia, con quanto rigore, con quanta fatica i popoli sono rimasti fedeli alle loro antiche isti-

tuzioni, e tuttavia si sono estinti!<sup>9</sup>

Una tale melanconia – commenta Fabre – non è un sentimento soggettivo, poiché essa è parte costitutiva del progetto antropologico e letterario. Forse non vi è testo antropologico più intriso di melanconia filosofica di *Tristes Tropiques* di Claude Lévi-Strauss; prendendo spunto dal celebre finale che esordisce con la frase «Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza lui» e che prospetta, in chiusura, una riflessione sulla disciplina («Piuttosto che antropologia, bisognerebbe chiamare “entropologia” questa disciplina destinata a studiare nelle sue manifestazioni più alte, questo processo di disgregazione»<sup>10</sup>), Daniel Fabre esprime il proprio punto di vista con accenti vibranti:

“Processus de désagrégation”, “entropologie”. Mais une telle position incarne aussi bien la dignité de l'anthropologie que celle de la littérature, qui consiste à rappeler, contre le discours dominant, l'extrême diversité, l'extraordinaire richesse des expériences humaines qui sont comme éclairées par leur propre fin et par l'émouvante fraîcheur de leur naissance (c'est encore du Lévi-Strauss, un Lévi-Strauss toujours contradictoire)<sup>11</sup>.

È un brano particolarmente pregnante, a mio giudizio, perché rivelatore dell'umanesimo di Daniel Fabre, che è variegato, irriducibile a un solo piano di lettura, al pari della nozione di “ultimità”. Daniel stempera la melanconia, della cui presenza è ben consapevole,

9 E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972* (1978), Adelphi, Milano 2006, p. 71. La sottolineatura è mia.

10 C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 402-403.

11 D. Fabre, *Le dernier des guépards: que partagent l'anthropologie et la littérature?*, cit., p. 20.

ponendo l'accento anche sul versante "luminoso" dell'antropologia (e della letteratura) che risiede nell'impegno etico volto a testimoniare della straordinaria ricchezza delle umane esperienze, la quale affiora tanto nella fase di declino delle civiltà, quanto in quella della loro genesi. La dignità della *contre-histoire* (che equivale alla sua valenza politica) si misura in relazione alla capacità di opporsi alla tendenza dominante, livellatrice delle diversità culturali, alla decisione di contrastare la riduzione del molteplice a un paradigma unico, assolutizzato, al fine di restituirci in tutta la sua inesauribile complessità il senso della dimensione umana.

Potrei aggiungere, ripensando all'opera e alla figura di Daniel Fabre, che egli ha introiettato il punto di vista degli ultimi, in considerazione dell'impegno profuso nello sforzo d'impedire la scomparsa di memorie culturali: quelle che egli stesso ha raccolto, salvandole dall'oblio; quelle che altri hanno raccolto e salvato e di cui si è fatto interprete. Ne consegue che la nozione di ultimità si arricchisce di una nota autobiografica.

### *Auto-biographie, Ethno-biographie*

Mi sia consentito un breve cenno di taglio (in parte) personale: gli scambi di opinione, intensi e prolungati nel tempo, sull'intreccio tra antropologia, letteratura, arte, autobiografia, memoria, scrittura hanno creato una consonanza di vedute tra Daniel Fabre, Jean Jamin e lo scrivente; dai nostri incontri, ai quali non di rado partecipava Marc Augé, è scaturita la decisione di dedicare a questi temi un numero monografico della rivista "L'Homme": quello che reca il titolo *Auto-biographie, Ethno-biographie*<sup>12</sup> e che resta come testimonianza –

---

12 "L'Homme. Revue française d'anthropologie", n. 195-196, juillet-décembre 2010. Il volume si avvale anche dei contributi di studiosi che hanno il-

per me assai preziosa – di una stagione indimenticabile. L'introduzione al volume (*Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie*), punto d'incrocio dei nostri itinerari passati, ha una portata teorica che prelude a indagini future: queste vertono, nel caso di Jamin, sull'opera di William Faulkner valutata in modo innovativo dalla prospettiva antropologica<sup>13</sup> e, per quel che mi concerne, su *Ma vie*, l'autobiografia di Marc Chagall, di cui si avverte l'eco in numerosi dipinti dell'artista di Vitebsk<sup>14</sup>.

Nel suo denso articolo *L'enfer de la mémoire* Daniel Fabre analizza l'opera di Ferdinando Camon, scrittore a lui molto caro, mettendo a frutto, con esiti originali, la nozione di "ultimità"; l'autore finisce per polarizzare l'attenzione su *Il Quinto stato*, romanzo autobiografico pubblicato nel 1970, la cui peculiarità consiste nel trattare simultaneamente, incrociandoli tra loro, il processo di formazione del romanziere e la dissoluzione della civiltà nel cui seno l'artista stesso è nato: *«la construction d'un moi [se situe] au milieu des ruines*

luminato, da varie angolazioni, la problematica indicata nel titolo: Sylvie Anne Goldberg, Jean-Claude Schmitt, Anna Iuso, Laurence Caillet, Nicolas Adell, Anne Raulin, Giordana Charuty, Anouche Kunth, Louis Hincker, Dominique Casajus, Bénédicte Monville De Cecco.

13 J. Jamin, *Retour à Rowan Oak*, in "L'Homme", n. 195-6, 2010, pp. 389-419.

14 M. Massenzio, *De la parole à l'image. Marc Chagall: autobiographie et autoportraits*, in "L'Homme", n. 195-196, 2010, pp. 21- 50. Dall'analisi della figura dell'Ebreo errante, al quale Chagall s'identifica, Daniel ha tratto lo spunto per proporre un'originale valutazione del personaggio mitico che, nella rielaborazione di Chagall, assolve la funzione tipica dell'Ultimo, salvando dalla catastrofe incombente il bagaglio culturale del suo popolo: D. Fabre, *Rousseau in abito armeno*, in M. Massenzio, *La Passione secondo l'Ebreo errante*, Verbarium-Quodlibet, Macerata 2007, pp. 15-22.

*du monde qui l'a engendré et auquel in ne peut plus appartenir»<sup>15</sup>. Il mondo in questione, ormai al tramonto, è quello della civiltà contadina della pianura padana compresa tra il Po e l'Adige (il paese d'origine dello scrittore è Urbana, in provincia di Padova); Camon illustra un universo culturale che porta dentro di sé, che occupa gli strati più profondi della sua memoria: la testimonianza che egli ci offre, pertanto, è straordinariamente ricca e penetrante.*

Il nodo tragico del romanzo è mirabilmente sintetizzato in questa frase: «Camon s'inscrit profondément dans sa culture au moment même où il se détache»<sup>16</sup>. La contraddizione sofferta tra il distacco dal mondo delle origini e la consapevolezza di esservi radicato conferisce all'opera un forte spessore umano e culturale; la scrittura di sé risponde non solo a una finalità introspettiva, ma anche al bisogno dell'io narrante di alleggerirsi del peso della memoria e, al contempo, di dare voce, volto, consistenza al coro dei personaggi, passati e presenti, che la abitano.

*L'écriture... le soulage du fardeau revéçu de sa mémoire et, en même temps, paradoxalement peut-être, elle le rattache plus que jamais aux siens: "c'était la justification non de ma vie mais de tout mon peuple paysan, Il Quinto Stato, le cinquième monde, qui n'avait jamais raconté lui-même sa propre histoire, ses héroïsmes sans pitié et sa millénaire résignation". Sa biographie ne vient à l'existence qu'en assumant le chœur de toutes ces vies antérieures et contemporaines. Entre nous et je, elle est la voix unique qui produit, comme de surcroît, leur polyphonie<sup>17</sup>.*

---

15 D. Fabre, *L'enfer de la mémoire*, in "L'Homme", n. 195-196, 2010, p. 126.

16 Ivi, p. 154.

17 Ivi, p. 155.

L'universo culturale contadino è analizzato da Camon con l'acume e la puntigliosa accuratezza dell'etnografo; Daniel Fabre, a sua volta, indaga il romanzo da etnografo, per ricavarne un documento di "ultimità" che arricchisce di nuove suggestioni il quadro già tracciato. Gli sguardi sovrapposti del romanziere e dell'antropologo ci restituiscono "la visione del mondo" delle genti del Po in tutte le sue articolazioni interne; il suo nucleo risiede in una forma di paleocristianesimo d'impronta medievale, di cui mi limito a segnalare alcuni aspetti: la presenza dei morti, che si mescolano ai vivi in tutti i frangenti dell'esistenza; il culto dei santi che include sia figure canoniche, sia figure eccentriche rispetto ai canoni, vale a dire persone del luogo in possesso di facoltà straordinarie (come la levitazione) elevati al rango di "santi viventi".

Il punto di svolta della vicenda autobiografica è legato al primo contatto del protagonista con un personaggio che non appartiene al proprio mondo: si tratta dell'incontro con Patrizia, fanciulla di città dai modi raffinati, incarnazione gentile dell'alterità rispetto all'universo contadino chiuso in se stesso, la quale esercita un fascino irresistibile sul ragazzo Camon.

Une catastrophe naturelle est à la source de l'événement: de terribles inondations ont amené dans les villages, pour quelques mois, les enfants des sinistrés. Chaque famille en accueille et la petite population scolaire double presque d'un coup. Aux Camon est échue une fillette, Patrizia, elle vient du Polesine, elle vient de la ville. Interpréter l'intruse, connaître les ressorts mystérieux de sa vie seront pendant six mois toute l'occupation du garçon et son récit, dense, presque haletant, rapporte moins la suite des jours [...] que les grandes phases de cet effort si prenant de compréhension de l'autre. La conscience que prit le jeune Camon du monde des "der-



niers” n’est donc pas seulement l’effet d’un brusque naufrage, d’un effacement historique presque instatané. Cette extraordinaire lucidité est néé de la rencontre, de la confrontation avec une étrangeté d’autant plus absolue qu’elle est si désirable. Indigène parmi les indigènes, Camon observe intensément l’étrangère “afin de lui dérober le secret de son existence”<sup>18</sup>.

Questo brano mi sembra meritevole di attenzione perché contiene una serie di fattori che aiutano a inquadrare la personalità intellettuale di Daniel Fabre. Il primo elemento che s’impone all’attenzione del lettore riguarda l’alta qualità della scrittura: mi sento di affermare che l’antropologo Fabre sa essere, senza soluzione di continuità, scrittore di vaglia, tanto quanto lo scrittore Camon sa essere antropologo. Non si tratta, si badi bene, di una qualità accessoria; al contrario, la cura del linguaggio e dello stile, che implica la tenace volontà di fare aderire il pensiero alla parola scritta in misura sempre meno imperfetta, per Daniel rappresenta un’esigenza imprescindibile della comunicazione intellettuale, quale che sia il campo d’azione prescelto. L’antropologo Fabre ha saputo dotarsi di una personale cifra stilistica che lo rende riconoscibile e che, al tempo stesso, è in grado di conferire vigore e potere persuasivo – e finanche seduttivo – ai messaggi che intende trasmettere: *Bataille à Lascaux*<sup>19</sup>, raffinato capolavoro antropologico-letterario, crocevia di molteplici percorsi culturali, rappresenta la conferma più recente di quanto ho appena sostenuto.

Altro elemento su cui meditare: la finezza con la quale i criteri ermeneutici propri dell’antropologia sono applicati al testo letterario. Penso all’analisi del processo di trasformazione interiore del pro-

<sup>18</sup> Ivi, p. 145.

<sup>19</sup> D. Fabre, *Bataille à Lascaux. Comment l’art préhistorique apparut aux enfants*, L’Echoppe, Paris 2014.

tagonista innescato dal confronto con il mistero dell'altro da sé, così intenso e coinvolgente da suscitare l'*effort si prenant de compréhension de l'autre*. Dal confronto con l'altro e dall'aspirazione a decifrarlo scaturisce la percezione dell'angustia del sistema di vita tradizionale che diviene consapevolezza del suo irreversibile declino. Nell'episodio dell'incontro e del rapporto con Patrizia si possono ravvisare i segni contrastanti del futuro corso dell'esistenza, marcato dal distacco che, a sua volta, genera il bisogno – non meno intenso – di riconciliazione. Lo scrittore potrà essere visto dalla sua gente come «*un transfuge passé à l'ennemi, à la ville, à la langue italienne, à l'écriture*»<sup>20</sup>: un transfuga che nel suo intimo aspira, tuttavia, a riannodare i rapporti con il proprio mondo e che, a tal fine, lo racconta, ne offre la testimonianza estrema, salvandolo dall'oblio cui lo condanna la storia.

### *I maestri italiani*

Com'è noto, l'interesse di Daniel Fabre per la cultura italiana non si limita all'ambito della letteratura e dei grandi romanzieri (ai nomi fatti va aggiunto almeno quello di Carlo Levi: *Cristo si è fermato a Eboli* è uno dei suoi *livres de chevet*), ma è rivolto con non minore intensità al dominio delle scienze umane. Interesse che si è ulteriormente radicato in lui grazie alla lunga attività didattica svolta per decenni in Italia, senza interruzioni, tra l'Università di Roma Tor Vergata e l'École française de Rome. In occasione della commemorazione di Daniel – che ho tenuto a Roma nella sede dell'Enciclopedia Italiana il 31.3.2016 – ho avuto modo di rimarcare che «una delle caratteristiche salienti della sua personalità intellettuale deriva dalla

---

20 D. Fabre, *L'enfer de la mémoire*, cit, p. 157.

scelta di situarsi al crocevia fra due culture, quella francese e quella italiana; scelta che lo porta a comprendere l'una attraverso l'altra e, soprattutto, a nutrire il proprio pensiero dell'una e dell'altra, rielaborando gli influssi ricevuti in modo creativo e personale».

Nel ribadire questo convincimento, mi propongo di sostanziarlo di dati recenti: merita di essere segnalato l'ampio dossier *Messianismes et anthropologie entre France et Italie*, curato da Daniel e da me<sup>21</sup>, che ha per oggetto l'opera di Vittorio Lanternari e, in particolare il suo classico, rivisitato criticamente, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*<sup>22</sup>. Un altro grande classico italiano che ha inciso profondamente sulla formazione del pensiero di Daniel Fabre è *Paidés e Parthenoi* di Angelo Brelich<sup>23</sup>: si legga a riguardo il brano seguente, tratto da uno scritto che ha il pregio, tra l'altro, di nutrirsi di riferimenti autobiografici che ci consegnano un bel ritratto dell'antropologo da giovane:

Io ho scoperto questo studioso soltanto al termine di un incontro destinato ad orientare in modo duraturo il mio personale percorso di ricerca. Nutrivo l'ambizione di lanciarmi in quello che in Francia si chiama "doctorat d'Etat", impegno che assorbiva dai dieci ai quindici anni dell'esistenza di un "apprendista ricercatore". L'argomento era immenso (*Institutions de la Jeunesse et production de la masculinité en Europe occidentale, XVIIe-XXe siècle*). [...] Una delle mie prime letture mi rischiara il cammino, aprendomi gli

---

21 *Messianismes et anthropologie entre France et Italie*, éd. D. Fabre-M. Massenzio, in "Archives des Sciences Sociales des Religions", n. 161, janvier-mars 2013, pp. 9-162.

22 V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960.

23 A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Ateneo, Roma 1969 (II edizione, a cura di A. Alessandri e C. Cremonesi, Editori Riuniti, collana "Opere di Brelich", Roma 2013).

occhi su un aspetto che non si era imposto da subito alla mia attenzione: l'articolo di Pierre Vidal-Naquet *Les jeunes: le cru, l'enfant grec et le cuit* apparso nel 1974, poneva in termini stimolanti il problema dell'iniziazione e della sua iscrizione nella storia. [...] Due erano i riferimenti bibliografici dell'articolo: *Couroi et courètes* di Henri Jeanmaire (1939) e *Paidés e Parthenoi* di Angelo Brelich (1969) e io mi procurai questi libri. La convinzione di avere a che fare con due capolavori, d'andamento e tono differenti, s'impose subito al mio spirito e mi portò a decifrare con difficoltà, ma con non minore entusiasmo, il testo italiano di Brelich [...]: un pensiero originale vi si manifestava con tanto maggiore vigore, in quanto non era l'espressione di un semplice esercizio accademico, ma s'iscriveva nei quadri di una vita di cui rappresentava un motivo d'interesse centrale<sup>24</sup>.

Accanto a Lanternari e a Brelich deve essere collocato Ernesto De Martino, la cui opera ha costituito l'oggetto di numerosi corsi universitari svolti in comune, dai quali sono scaturiti due progetti, entrambi portati a compimento: la "Convenzione di cooperazione scientifica franco-italiana in scienze umane e sociali" imperniata su due figure centrali del Novecento: Antonio Gramsci e Ernesto De Martino<sup>25</sup>; la traduzione in francese dell'*opus magnum* di De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino (1977) 2002.

---

24 D. Fabre, *Un cantiere infinito: «Le iniziazioni» di Angelo Brelich*, in A. Brelich, *Le iniziazioni*, a cura di A. Alessandri, Editori Riuniti, Roma 2008, pp. 7-8.

25 La Convenzione è stata siglata dall'École des Hautes Études en Sciences Sociales, dall'École française de Rome, dall'Associazione Internazionale Ernesto De Martino, dalla Fondazione-Istituto Gramsci, dall'Accademia Nazionale di Santa Cecilia.

Su quest'ultima iniziativa intendo soffermarmi, per accennare ai principali criteri-guida che ne sono stati a fondamento: si è trattato non solo di provvedere alla traduzione del testo (operazione assai difficoltosa, peraltro, data la peculiarità del linguaggio demartiniano) ma – soprattutto – di rimeditare l'impianto dell'opera postuma e di rivedere l'articolazione delle sue parti al fine di far emergere il pensiero dell'autore in tutta la sua complessità e al contempo, di renderlo accessibile, al pubblico francese. Tutto questo ha richiesto un pluriennale lavoro preparatorio, culminato nell'allestimento di due cicli seminariali all'EPHE (anno acc. 2013-14) e all'EHESS (anno acc. 2014-15), ai quali hanno partecipato antropologi, storici, filosofi, psicologi internazionalmente noti. Nell'Introduzione, la cui stesura ha rappresentato il completamento dell'operazione, ciascuno dei tre curatori dell'opera – Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Masenzio – ha fornito la propria chiave d'accesso al pensiero dell'ultimo De Martino, operando in uno spirito di collaborazione e di reciproca integrazione.

Per quanto attiene al contributo di Daniel Fabre, è possibile metterne in luce alcuni punti nodali, che sono stati anticipati nel saggio *Ernesto De Martino, «La fin du monde» et l'anthropologie de l'histoire*<sup>26</sup>. De Martino – osserva preliminarmente Fabre – rifugge dall'idea di costruire una sorta di *herbier des apocalypses*, giustappo-  
nendo fenomeni appartenenti a civiltà e ad epoche diverse accomunati dal tema della “fine”, ma pone a fondamento della propria indagine conoscitiva il confronto critico tra le varie manifestazioni apocalittiche, storicamente determinate, al fine di far emergere le pecu-

---

26 D. Fabre, *Ernesto De Martino, «La fin du monde» et l'anthropologie de l'histoire*, in “Archives des Sciences Sociales des Religions”, n. 161, janvier-mars 2013, pp. 147- 162.

liarità culturali di ciascuna di esse. Aderendo a questa impostazione teorico-metodologica, Fabre concentra il proprio interesse su tre momenti essenziali dell'esperienza apocalittica che si prestano, per ragioni storiche, ad essere studiati comparativamente: le attese millenaristiche del "Terzo Mondo" collegate al processo di decolonizzazione; le prospettive apocalittiche diffuse nell'Occidente moderno in conseguenza del crollo dei valori connessi a una concezione finalistica della storia; il messianismo proprio del cristianesimo delle origini, teso tra le concezioni opposte dell'imminenza della fine dei tempi e del suo rinvio *sine die*. Tre momenti che costituiscono un ideale triangolo sorretto da un sistema di relazioni:

Entre l'Occident moderne et le Tiers Monde le sens de l'apocalypse est généralement inversé: au sentiment, dans le premier cas, qu'un point final a été atteint alors que triomphe un relativisme intégral des cultures et des valeurs, s'oppose, dans le second, la perspective d'une possible libération, d'une sortie de la condition dominée. Ces deux situations contemporaines sont articulées aux premiers temps du christianisme, et ce pour deux raisons. Celui-ci offre à la plupart des millenarismes du Tiers Monde – mais non à tous – une matrice symbolique efficace, tandis que l'apocalypse "no future" de l'Occident contemporain peut être interprétée comme le dernier reflux des valeurs dont le christianisme a été l'initiateur ou, du moins, l'humus idéologique<sup>27</sup>.

L'apocalisse "no future", priva di prospettive di reintegrazione nella storia, ha il proprio terreno d'elezione nell'ambito delle apocalissi psicopatologiche: assumendo come termine di riferimento queste ultime, che svolgono un ruolo fondamentale nell'economia della

---

27 Ivi, p. 150.

ricerca comparata ideata e messa in pratica da De Martino, è possibile operare la distinzione preliminare tra l'ordine culturale – che implica la rielaborazione del finire in vista di un nuovo cominciamento del mondo – e il suo contrario. Qui s'innesta la riflessione di Daniel Fabre, il quale constata che la pratica della ricerca posta in essere da De Martino non ha nulla da spartire con l'etnologia intesa in senso tradizionale come scienza delle società primitive o arcaiche, ma trova la sua collocazione più pertinente nei quadri di un'etnologia radicalmente riformata, il cui fondamento e la cui ragion d'essere risiedono nella nozione-chiave d'incontro propedeutico al confronto critico. Sono questi, in realtà, i criteri ai quali s'ispira De Martino nel definire l'obiettivo e la metodologia della ricerca che ha in cantiere.

L'opera vuol essere un contributo all'analisi etnologica delle apocalissi culturali, intendendo per etnologia la comparazione critica delle storie degli etne oggi viventi, a partire dalla storia della cultura occidentale come centro di riferimento e al tempo stesso come unità di misura destinata ad essere messa in causa e a sua volta misurata nel corso della misurazione confrontante, dando luogo in tal modo ad un incremento della consapevolezza antropologica (o umanistica)<sup>28</sup>.

In questo programma, che riflette lo spirito dell'“umanesimo etnografico”, uno dei vertici del pensiero demartiniano, Daniel Fabre ravvisa i lineamenti di una peculiare configurazione della disciplina antropologica, che egli denomina *anthropologie de l'histoire*, illustrandone il profilo nel modo che segue:

[L'anthropologie de l'histoire] se démarque des anthropologies classiques en subsumant les notions de fonction et de sens dans

---

28 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, p. 5.

celle de valeur dont il [De Martino] trouve l'expression aussi bien dans les œuvres les plus élaborées de la pensée et de l'art que dans les pratiques et les institutions les plus communes. L'histoire est donc l'objet, je dirai même le seul objet possible, c'est ce qui explique que toutes les disciplines qui traitent de l'homme, de ses sociétés et de ses œuvres ne sont que variations sur un programme historique fondamental. D'où les limites de l'opposition, que Lévi-Strauss propose, de l'histoire e de l'ethnologie, la première traitant des expressions conscientes, la seconde des expressions inconscientes de la vie en société<sup>29</sup>.

La preferenza che De Martino accorda al termine “etnologia” rispetto a “antropologia” è giustificata dal fatto che esso presenta il vantaggio di collocare al centro del processo storico *l'incontro etnografico*, visto come elemento propulsore di un nuovo corso dell'umanesimo, risultante dall'ampliamento degli orizzonti dello storicismo tradizionale: non si tratta, pertanto, di una questione puramente nominale.

La conclusione cui perviene Daniel Fabre merita di essere attentamente vagliata: comprendere De Martino e, in particolare, l'ultimo De Martino è possibile a condizione di *prendre au mot son ethnologie conçue comme anthropologie de l'histoire*<sup>30</sup>. Se si assume questo punto di vista, diventa possibile mettere in dialogo *La fine del mondo* con altre grandi opere del Novecento europeo e, quindi, collocare finalmente De Martino *parmi ses pairs*: questi ultimi rispondono ai nomi di Max Weber, di Norbert Elias, di Johan Huizinga, di Philippe Ariès, di Louis Dumont, di Marcel Gauchet, di Michel Fou-

---

29 D. Fabre, *Ernesto De Martino, «La fin du monde» et l'anthropologie de l'histoire*, cit., p. 151.

30 Ivi, p. 152.



cault. Non è possibile nel presente lavoro di sintesi dar conto – senza banalizzarlo – del gioco sottile delle convergenze e degli accordi, nonché delle distanze e delle dissonanze tra le singole antropologie della storia: da qui l’invito al lettore a meditare l’articolo in questione e, soprattutto, ad accostarsi a *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, appena pubblicato nella collana Translations, éditions EHESS<sup>31</sup>.

Fare dell’opera postuma di De Martino un libro “nuovo”, da valutare in base a criteri diversi da quelli che hanno condizionato l’approccio critico alla prima edizione italiana: posso riassumere in questi termini il senso ultimo di uno dei principali compiti che abbiamo deciso di assumere insieme e che ci hanno visto lavorare fianco a fianco negli anni fervidi della nostra rara amicizia.

---

31 E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Éditions EHESS, Paris 2016.