



Filosofia Italiana

La “crisi delle scienze religiose”. *Ernesto De Martino fra storicismo e irrazionalismo*

di Donatella Nigro

Abstract: My aim in this essay is to examine a particular aspect of Ernesto De Martino’s reflection about XXth century *decline of the West*: what he calls *crisis of religious sciences*. With this expression, the Italian philosopher and ethnologist refers to the triumph of irrationalist and anti-historicist leanings within contemporary studies on religion, magic, myth, rite, symbols. Through the analysis of a large number of De Martino’s books, articles and reviews, I draw attention to the difference between the various phases of his philosophical itinerary (from the juvenile reflection about *civil religion*, through the project of the historicist ethnology, until the studies on magic in the South, and the last and incomplete book on the end of the world), trying to show how the initial faith in Historicism (regarded as the solution to the crisis of religious sciences) has been replaced, after the break with Italian Communist Party, by the paradoxical theory that Historicism itself is the main cause of western culture’s decline and that, therefore, contemporary irrationalism is, in a certain way, right.

Indice: 1. *Preistoria di Ernesto De Martino: verso lo storicismo*, p. 3; 2. *La storicizzazione dell’arcaico: dall’idoleggiamento dello Ur al dramma storico del magismo*, p. 9; 3. *Nel mondo magico del Sud: storicismo e liberazione*, p. 20; 4. *La storicizzazione della religione: dal ganz Anderes alla destoricizzazione mitico-rituale*, p. 39; 5. *La fine del mondo*, p. 48.

La “crisi delle scienze religiose”.
Ernesto De Martino fra storicismo e irrazionalismo

di Donatella Nigro

In un importante contributo del 1959, Ernesto De Martino afferma che, «negli ultimi quarant’anni, e più precisamente a partire dalla fine della prima guerra mondiale, il dominio delle scienze religiose è senza dubbio entrato in una crisi decisiva¹».

Mentre nell’età precedente, di orientamento positivistico, storia delle religioni, etnologia, sociologia, psicologia² rivelavano, pur nella varietà degli indirizzi, la «comune tendenza a non riconoscere al rapporto religioso una sua specifica e permanente funzione nella storia culturale dell’umanità» (interpretando, quindi, la religione e il mito come «“maschera” di qualche cosa d’altro: di esigenze filosofiche, scientifiche, estetiche, morali, di mondani bisogni proiettati nel sopramondo e nel sopramondo illusoriamente soddisfatti, di strutture economico-sociali o addirittura della sessualità³»), a partire dal 1917 (anno di pubblicazione del *Sacro* di Rudolf Otto) si è affermato «in Occidente un vario movimento di pensiero che tende a rivendicare la autonomia della religione e del mito», sottolineandone le «profonde motivazioni esistenziali⁴».

E tale movimento può definirsi *crisi*, secondo De Martino, poiché il «ritorno alla religione⁵» che esso promuove rappresenta l’espressione più significativa della decadenza contemporanea, del tramonto di un mondo – quello occidentale – che ha il suo proprio *telos* nella «fedeltà alla ragione e alla storia⁶».

Impegnato fin dal 1929 a ragionare sulla *decadenza dell’Occidente* – questo il titolo del suo primo

¹ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 35.

² Discipline accomunate, secondo de Martino, dall’interesse per l’esperienza magico-religiosa (dunque per il problema del mito, del rito, del simbolo), e per questo definite *scienze religiose*.

³ Ibid.

⁴ Ivi, p. 36.

⁵ Ivi, p. 37.

⁶ E. De Martino, *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1984, p. 9.

contributo, apparso su una rivista della gioventù fascista⁷ – De Martino si confronta, quindi, per oltre un trentennio, con la *crisi delle scienze religiose*, con l'ambiguo riemergere, negli studi etnologici, psicologici, folklorici e storico-religiosi, di tendenze irrazionalistiche ed antistoricistiche, le cui minacce si estendono dall'ambito teorico a quello etico e politico.

Ed è, a mio avviso, proprio in virtù di tale confronto, polemico ma non solo, che prende gradualmente forma la sua proposta filosofica: quella di uno storicismo *eroico* che, impegnato in un «compito inesauribile⁸» di storicizzazione del reale (cui non si sottraggono neppure la religione e il mito), perviene all'esito paradossale di dover ammettere che anche l'uomo del moderno Occidente non riesce a *stare nella storia* senza destorificarla, senza opporre, cioè, alla sua intrinseca precarietà, orizzonti metastorici di senso.

Sulle cause teoriche di questa *impasse* (vera e propria rivalsa dell'irrazionalismo sotto accusa), ha riflettuto ampiamente Sasso in *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*⁹, libro in cui si sottolinea come, a causa del riconoscimento di un'autonoma dimensione religiosa, lo storicismo demartiniano non poteva che condurre a una frattura nell'eterna circolazione dello Spirito.

Scopo della mia analisi sarà, invece, ricostruire i momenti principali del confronto di De Martino con le scienze religiose, per evidenziare come, in ogni fase del suo percorso intellettuale, egli abbia cercato di conciliare la concezione storicistica del reale con alcune, importanti istanze dell'irrazionalismo contemporaneo. Particolare attenzione sarà riservata proprio all'ultima parte dell'itinerario filosofico demartiniano, agli anni in cui la soluzione storicistica – la tesi secondo cui, per vincere il ritorno irrazionalistico del sacro, basta storicizzarlo – viene messa in discussione, producendo quel paradossale conflitto tra coscienza storica e bisogno religioso che, sebbene discutibile dal punto di vista teorico, rappresenta a mio avviso la prova più evidente della grande vitalità del pensiero di De Martino: un pensiero programmaticamente avverso alla linearità semplificatrice dei sistemi filosofici tradizionali e che sembra offrire, ancora oggi, una preziosa chiave di accesso alla nostra inquieta modernità.

⁷ E. De Martino, *La decadenza dell'Occidente*, in "Rivista del gruppo universitario-fascista napoletano Mussolini", I, 1929, 2, pp. 28-29. A lungo ignorato dalla critica (probabilmente perché ideologicamente incompatibile col profilo crociano e marxista dello studioso, che per primo evita di farvi cenno nei molti scritti dedicati alla ricostruzione del proprio percorso intellettuale), l'articolo fu citato da Giarrizzo in un contributo del 1995 (cfr. G. Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino (1908-1965)*, in "Archivio di storia della cultura", VIII, 1995, pp. 141-181) ed è stato riscoperto solo pochi anni fa da Angelini, grazie al fortuito ritrovamento su una bancarella dell'usato di una copia della rivista in cui era apparso. Ripubblicato, a cura di Conte, (in D. Conte, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, in "Archivio di storia della cultura", XXIII, 2010, pp. 507-508), esso è finalmente a disposizione degli studiosi.

⁸ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, introduzione di C. Cases, postfazione di G. Satta, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 4.

⁹ G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2002.

1. Preistoria di Ernesto De Martino: verso lo storicismo

Per ricostruire le origini del confronto demartiniano con la crisi delle scienze religiose dobbiamo volgerci a considerare la cosiddetta *preistoria* dello studioso: quel periodo controverso, compreso tra il primo articolo e la pubblicazione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, in cui si assiste al graduale imporsi del pensiero storicista e liberale sull'irrazionalismo fascisteggiante giovanile.

È negli anni della formazione (oggetto, fino a tempi recenti, di una vera e propria rimozione da parte della critica¹⁰), che De Martino inizia, infatti, a riflettere sui limiti teorici e i rischi politici delle tendenze antistoricistiche contemporanee, confrontandosi, da un lato, con la teoria del sacro di Rudolf Otto, dall'altro, con il diffuso *ritorno alla fede* che caratterizza la spiritualità del primo Novecento.

Alla prima questione, sono dedicati alcuni scritti di argomento storico-religioso pubblicati tra il 1933 e il 1939; la seconda, invece, è al centro dei contributi politici del giovane De Martino, rapidamente rinnegati a causa dell'esplicita vicinanza al fascismo.

Lo scritto più importante della produzione storico-religiosa di questi anni è *Il concetto di religione*, apparso nel 1933 su “La Nuova Italia” e a lungo considerato lo scritto di esordio dello studioso¹¹. In questo articolo, ricavato dalla parte introduttiva della tesi di laurea¹², ci si chiede, in sostanza, se sia possibile *conoscere* la religione, se la molteplicità dei fatti religiosi possa essere, cioè, ricondotta a

¹⁰ Col termine *preistoria*, Riccardo Di Donato vuole alludere, infatti, oltre che al carattere *oscuro* delle esperienze giovanili di De Martino (la vicinanza al fascismo, l'influenza del suocero Vittorio Macchioro, il progetto della Religione Civile), anche all'oblio che le ha per lungo tempo ricoperte. Decisivi, per la rivalutazione di questa fase del percorso demartiniano, sono stati alcuni contributi dello stesso Di Donato (in particolare, *Preistoria di Ernesto De Martino*, in “Studi storici”, XXX, 1989, pp. 225-246, e *Una preistoria rivisitata*, in R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999, pp. 139-157), il già citato articolo di G. Giarrizzo (*Note su Ernesto De Martino (1908-1965)*, op. cit.), il già citato libro di G. Sasso (*Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, op. cit.), un volume collettaneo curato da C. Gallini (*Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005), un'opera di G. Charuty (*Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèses, Parigi 2009), l'articolo di D. Conte (*Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, op. cit.).

¹¹ Gli altri scritti di argomento storico-religioso di questo periodo sono *I Gephyrismi*, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, X, 1934, pp. 64-79; *Amore e libertà*, in “Religio”, 13, 1937, pp. 361-362; *«Alter» e «ater»*, in “Religio”, 13, 1937, pp. 458-460; *Ira deorum*, in “Religio”, 14, 1938, p. 77; *Mentalità primitiva e Cristianesimo*, in “Religio”, 14, 1938, pp. 241-249; *Pensieri sulla religiosità*, in “Religio”, 15, 1939, pp. 53-54.

¹² Nella tesi di laurea (redatta tra il 1931 e il 1932, sotto la guida di Omodeo), De Martino analizza i *gephyrismi*, un rituale arcaico dei misteri eleusini. Tale scelta – maturata, a suo dire, dopo «aver assistito alle offese rituali rivolte a S. Gennaro dalle sue parenti» – oltre a rivelare l'influenza di Macchioro (studioso degli aspetti primitivistici della religione greca), «gli dà occasione di prendere contatto per la prima volta con la letteratura etnologica e folklorica». Cfr. M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933). Materiali per una biografia*, in “Strada maestra”, Quaderni della Biblioteca comunale “G. C. Croce” di San Giovanni in Persiceto, 50, 1° semestre 2001, pp. 151-152.

un concetto speculativo oltre che a una semplice designazione collettiva. E De Martino si confronta, quindi, con le principali interpretazioni contemporanee dell'esperienza religiosa: l'empiristica, l'astrattistica e, soprattutto, l'irrazionalistica.

A dominare il contributo – caratterizzato, come osserva Di Donato¹³, da un complicato intreccio di temi storicistici ed antistoricistici – è, infatti, la figura per noi decisiva di Rudolf Otto: l'autore del libro – *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* – che in *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* sarà posto all'origine della crisi delle scienze religiose.

Tesi fondamentale dell'opera di Otto è che l'esperienza religiosa, intesa come rapporto con un *Ganz Anderes* che al contempo affascina e atterrisce, presenta un nucleo irrazionale (cioè non «risolvibile interamente in termini razionali¹⁴») cui si aggiungono, «soprattutto nelle cosiddette religioni superiori», «momenti razionali (moralì, estetici, conoscitivi)», che «sono senza dubbio argomento di perfezione e di elevatezza, ma non esauriscono mai la fondamentale irrazionalità della esperienza religiosa¹⁵».

Rispetto a questa tesi, estremamente suggestiva, la posizione di De Martino appare duplice, e tale resterà, sostanzialmente, fino alla fine del suo percorso intellettuale¹⁶.

Polemico, come vedremo, nei riguardi del razionalismo occidentale (colpevole di negare dimensioni fondamentali della storia e dell'esistenza umana), egli coglie in tale interpretazione della religione un notevole passo in avanti rispetto alle teorie positivistiche. L'idea del «Numinoso come “ganz-andere”, come completamente altro» – scriverà nel '37 in «Alter» e «ater» – rappresenta la «descrizione più penetrante e più suggestiva» dell'esperienza religiosa. Solo assumendo il «punto di vista dell'esperienza religiosa in atto», è possibile, infatti, comprendere «che l'alterità numinosa, implicando il momento del “tremendo” e del “repellente”, fonde in sé ciò che per la nostra analisi razionalista è ben diviso, l'“altro” e l'“atro”».

D'altro canto, già nello scritto del '33, De Martino mette in luce i limiti dell'irrazionalismo, accusando il libro di Otto di appartenere «più alla religione in atto che alla filosofia della religione». Muovendo dalla premessa che il sacro abbia un nucleo irrazionale non ulteriormente riducibile, che la nostra vita religiosa abbia «qualcosa d'ineffabile, un “più” che non si traduce in

¹³ In R. Di Donato, *I greci selvaggi*, op. cit.

¹⁴ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 60.

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ Come duplice, del resto, è la posizione di Croce rispetto a Otto. Recensendo il *Sacro*, nel 1928, il filosofo napoletano per un verso ne critica la tesi secondo cui la religione è «una categoria o forma originale», ma poi osserva che «tuttavia, al confronto degli aridi tentativi che si sono fatti fare testé in Italia di porre e negare insieme la categoria della religione, e darle compagna in questa vicenda la categoria dell'arte, e insieme di ribiasciare la vecchia e sgangherata e sconquassata triade hegeliana del 'sopramondo' e dello 'spirito assoluto', il tentativo di Otto, che aspira non a negare l'arte, ma anzi a far sorgere accanto alla critica del giudizio estetico una Critica del giudizio religioso ha ben altra freschezza, e suscita assai maggiore interessamento». B. Croce, recensione a R. Otto, *Il sacro*, in “La Critica”, 26, 1928, pp. 49 e 51.

concetti», il teologo tedesco rinuncia, infatti, per principio, a comprenderla filosoficamente, a esprimerla, cioè, in termini razionali, individuando «un concetto speculativo della religione universale e concreto». E si limita a descrivere «un’esperienza religiosa storicamente circostanziata» – la propria e «quella di Abramo» – che, caratterizzata com’è dal «sentimento creaturale», non tiene conto di «tutta una serie di disposizioni violente verso il Numinoso» che costituiscono la regola «nella sfera più propriamente magica»¹⁷.

Ma descrivere non basta, per chi voglia conoscere. E De Martino è convinto, a differenza degli irrazionalisti, che la religione possa essere conosciuta poiché, afferma «con tipica movenza idealistica¹⁸», «per esserci soffermati dinanzi a fatti specificamente religiosi, e per averli riconosciuti come tali, un concetto della religione, per quanto embrionale e confuso, dovevamo pur averlo¹⁹».

Sui limiti teorici dell’argomentazione demartiniana (ampiamente sottolineati da Sasso)²⁰ non possiamo adesso trattenerci: ciò che, però, occorre mettere in luce ai fini della nostra indagine è che già nel 1933, in un momento in cui l’influenza dell’irrazionalismo prevale ancora su quella storicistica (in cui, cioè, come scrive Giarrizzo, non Omodeo ma Macchioro è «l’esperienza

¹⁷ Al pari di Gentile (teorico della religione «come “momento dell’oggetto”, cioè come misticismo»), Otto viene criticato per aver considerato il sentimento creaturale quale «riflesso necessario del Numinoso», laddove, secondo De Martino, esistono forme di religione (quelle arcaiche, di carattere magico) in cui la violenza rituale prevale decisamente sull’adorazione del Nume onnipotente. «Chi ha assistito all’invettiva delle parenti di San Gennaro per estorcere al santo il miracolo, sa bene quanta iracunda passionalità – ἄραξ direbbero i Greci – vi sia nelle loro apostrofi, e come anche nei versetti, che esteriormente suonano di lode e di esaltazione, sia ravvisabile talora – quando siano ascoltati nella *viva vox* di chi li pronuncia – un’intonazione collerica *sui generis*, che nulla ha di profano, uno strano metro che, nelle frequenti iterazioni, s’illumina tutto di un veemente potere di incantazione e di esorcismo. In quest’esperienza specificamente magica dov’è dato di rintracciare quello “smarrimento della propria autonomia di se stesso”, quel bisogno di “lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere”, che sarebbero la radice della religione». E. De Martino, *Il concetto di religione*, in id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 49-50. Tale critica viene ribadita in un articolo del 1938, *Ira deorum*, in cui De Martino riprende la tesi di Otto del «tremendo incalcolabile e arbitrario furore del nume» per poi aggiungere che, nell’ambito della religiosità arcaica, il furore del dio suscita un’analogia reazione da parte dell’uomo: «Il dominio della violenza rituale è vastissimo: vi appartengono le bestemmie, le offese, i turpiloqui, gli atti violenti incorporati in una prassi determinata, e aventi scopo apotropaico e catartico, come le ingiurie ai capitani e agli eroi durante il trionfo, la xenofobia rituale, le bestemmie scagliate contro il nume, ecc.; vi appartengono più generalmente tutti gli atti magici, poiché anche quando la violenza non si appalesa nella forma esterna del rito, vive tuttavia nella disposizione d’animo di chi lo pratica, sotto forma d’un concentrato tenace ribelle convogliamento e potenziamento di energie». E. De Martino, *Ira deorum*, in Id., *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, op. cit., p. 88.

¹⁸ G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, op. cit., p. 52

¹⁹ E. De Martino, *Il concetto di religione*, op. cit., p. 47.

²⁰ Per dimostrare che «la religione è sostanzialmente filosofia», De Martino la identifica col mito, definendo quest’ultimo, sulla scia di Croce, come «travestimento ed abbozzo di concetto», «intuizione cieca di concetto che si spaccia per sintesi di intuizione e concetto», dunque negazione del pensiero e preparazione di esso. Sasso osserva, però, che la «riduzione della religione a mito e del mito a “philosophia inferior”» attribuita al filosofo napoletano è assolutamente infondata: per Croce, infatti, la filosofia è una sola, e non esiste una dimensione intermedia tra l’intuizione e il concetto in cui consisterebbe il *proprium* della religione. Nell’ottica crociana, insomma, mito e religione non possiedono una realtà in sé, ma esistono solo in quanto si risolvono nella filosofia. L’errore di De Martino (errore che, secondo Sasso, sarà alla base di tutte le sue successive contraddizioni) consisterebbe proprio nel ritenere, invece, che religione e mito esistano indipendentemente dalla filosofia, costituendone, paradossalmente, quasi la premessa necessaria. G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, op. cit., p. 63.

formativa essenziale²¹»), il nostro studioso afferma che la religione può essere tradotta in un concetto, ovvero risolta nella filosofia e quindi, in ultima istanza, storicizzata.

Un orientamento analogo emerge anche da quella parte della produzione giovanile di De Martino che abbiamo definito politica²².

Qui, come si è accennato, l'attenzione dello studioso si sposta dalla definizione teorica dell'esperienza religiosa al problema pratico della sua *resurrezione* novecentesca. Che già in questi scritti egli considera all'interno di una più ampia riflessione sulla crisi contemporanea, individuando, però, tra i due temi una relazione opposta a quella che sarà teorizzata a partire dagli anni Quaranta. Se per il De Martino maturo, il ritorno alla religione rappresenta l'espressione più significativa della decadenza dell'Occidente, in questa fase della sua riflessione egli vede nella *fede* l'unico valido antidoto alla profezia spengleriana del tramonto.

Fin dal suo primo scritto, egli riconduce, infatti, la decadenza all'«eccessivo sviluppo della nostra facoltà critica: in virtù della quale la profezia ha abbandonato il vate ed il mistico per rinchiudersi nel lucido concetto del filosofo». E afferma, dunque, l'esigenza di tornare «alle sorgenti prime della vita», di eliminare «ogni successivo sviluppo della civiltà», di opporre, insomma, alla «potenza della Ragione» (il «prodotto più genuino del vecchio Occidente») la forza della fede.

In un'ottica chiaramente nietzscheana, De Martino sottolinea il profondo distacco tra razionalismo e vita: fornendo solo «affermazioni logiche» che «non insegnano necessariamente il dover essere²³», lo spirito critica genera una razza stanca, di «uomini troppo saggi, troppo illuminati, che ragionano per tragiche certezze e soffrono per ineliminabili dubbi». La religione, al contrario, ha un carattere intrinsecamente propulsivo: il mito in cui si incentra pretende, infatti, di essere prolungato «in un'azione conforme», trascinando «subito al servizio verso Dio e verso gli uomini». Come dimostra il caso della «contadina bretona» (Giovanna D'Arco, credente fino al martirio), «l'uomo dalla Fede pura è pronto a scatenare la guerra santa ove qualcuno minacci la saldezza del suo credo. [...] Qualunque sia il giudizio che si merita un uomo di tal natura, certo è che la storia ha assolutamente bisogno della sua stupenda perfezione morale, del suo dover essere inesorabile e tremendo».

Sulla base di quanto detto, sembra di poter concludere che il giovane De Martino rientra a

²¹ G. Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino*, op. cit., p. 142.

²² Cui appartengono, oltre all'articolo di esordio sulla *Decadenza dell'occidente*, una lettera e due articoli (*Considerazioni attuali e Critica e fede*), pubblicati tra il '32 e il '34 su "L'Universale" (il periodico del Guf di Firenze), e i frammenti dell'incompiuto saggio sulla religione civile, analizzati da Eugenio Capocasale nella sua tesi di dottorato *Gli appunti inediti giovanili di Ernesto de Martino per un «Saggio sulla Religione civile»*.

²³ «Che il filosofo muoia per la sua verità, come Bruno, o non testimoni proprio nulla per essa, come Kant, questo interessa i filosofi sino ad un certo punto», si legge, infatti, in E. De Martino, *Critica e fede*, in D. Conte, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, op. cit., p. 515.

pieno titolo in quel vario movimento di rivalutazione del sacro che, trent’anni dopo, condannerà in quanto crisi. Ma è proprio così? È lecito parlare in questo caso di “ritorno alla religione”?

A mio avviso no, e proprio a causa del nesso tra religione e storia che lo studioso stringe a partire dal 1934 (l’anno cruciale del trasferimento a Bari e dell’incontro con gli intellettuali crociani riuniti a Villa Laterza).

La religione di cui si parla negli scritti politici del giovane De Martino, non è, infatti, una religione in senso stretto – vale a dire un simbolismo mitico-rituale che colloca l’origine e il termine della storia in un orizzonte metastorico – ma una *religione civile*, integralmente mondana, che se da un lato «non potrebbe non essere il fascismo», dall’altro «si riattacca alla migliore tradizione del pensiero moderno, alla sua corrente storicistica».

Si tratta, evidentemente, di una prospettiva assai confusa, da cui però emerge (ed è questo che per noi conta) la critica all’idea di un “ritorno alla religione”.

«Ma *ritorno*, che cosa può voler dire?», si chiede De Martino nei frammenti sulla religione civile²⁴. «Un ritorno al passato ha sempre qualcosa di servile e brutale e, ad ogni modo, di non spirituale ed umano».

Pur riconoscendo, per così dire, le ragioni dell’irrazionalismo, egli condanna, infatti, esplicitamente quelle religioni «che, in un’età dominata dallo storicismo, avanzano, senza giustificarla, una pretesa antistoricistica».

Che valore può avere un *ritorno* all’arianesimo puro, o all’imperialismo pagano? Tutte scempiaggini, sebbene, pur nella vacuità dell’assunto, celino un bisogno reale dell’età nostra, in cerca affannosa di nuovi dèi tra la rovina di quelli antichi²⁵.

Al pari di Evola, De Martino ritiene che il Cristianesimo sia ormai al tramonto: avendo «distrutto il mito del sopramondo», l’uomo moderno non può più trovare la salvezza in una religione sovramondana fondata sulla «speranza in un ordine nuovo di cose, “toto caelo” diverso da quello naturale e sociale, la speranza di un Regno che, anche quando è già in atto, non è mai quello dei traffici e delle guerre e delle mondane cure, ma quello, in sostanza, in cui non si danno

²⁴ Contenuti nella cartella 1.6 dell’Archivio De Martino, tali frammenti rappresentano, secondo Capocasale, la revisione di un primo saggio sulla religione civile che De Martino aveva sottoposto a Pettazzoni all’inizio del 1934. Dai *Materiali per una biografia* curati da Mario Gandini, si evince che lo storico delle religioni (sulla cui rivista De Martino pubblica per la prima volta proprio nel 1934) aveva definito il manoscritto «un lavoro che merita di essere ripreso e sviluppato», sconsigliando al giovane studioso di presentarlo tra i titoli per il concorso a cattedre di Storia e Filosofia. Cfr. M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, op. cit., p. 152. Se della prima versione possiamo immaginare il tono grazie a ciò che De Martino ne riferisce nelle lettere a Macchiario, la seconda riflette evidentemente il delicato momento di svolta, politica e intellettuale, successivo al trasferimento a Bari.

²⁵ Qui De Martino si riferisce, da un lato, allo storico delle religioni tedesco J. W. Hauer: autore di *Die Religionen: ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, Kohlhammer, Berlino 1923 e fondatore, nel 1933, del *Movimento della Fede Tedesca*, dall’altro a Julius Evola, autore di *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*, Atanor, Todi 1928.

né si pigliano mogli».

Al contrario di Evola, però, egli ritiene che non sia lecito ingiuriare il Cristianesimo, «religione che ha pur salvato, durante millenni», né pretendere di invertire la ruota della storia, cancellandolo dalla nostra identità culturale. Con parole che ricalcano il celebre scritto di Croce, De Martino dichiara, infatti: «Posso dichiararmi, oggi, anticristiano e anticattolico, ma non posso, ad ogni modo, non riversare nella mia religione civile, una certa esperienza di Cristianesimo e Cattolicesimo: la parte vitale, s'intende».

«Tutto ritorna e, al tempo stesso, tutto è irripetibile», commenta in un altro punto.

Torna il Colosseo? No. C'è qualcosa che torna dello spirito antico nel modo in cui sento oggi l'altare della patria: ma, intanto, in questo mio stato d'animo d'oggi, c'è qualcosa di più e di meglio dell'esperienza degli antichi. [...] L'altare della patria, come espressione dello spirito, dev'essere qualcosa di meglio del Colosseo.

Allo stesso modo, chi viene al mondo dopo «Gesù e Lutero e la filosofia moderna», può certo apprezzare le virtù degli antichi romani, ma a nessun costo può desiderare di scambiarsi con uno di loro, per il semplice fatto che la sua «spiritualità è più ricca», la sua «vita morale e religiosa più intensa».

Tali tesi vengono ribadite in *Pensieri sulla religiosità*: il “saggio così impegnativamente idealistico e crociano²⁶”, apparso nel 1939 su “Religio”, che segna il passaggio dalla preistoria alla storia di De Martino.

Il problema che qui si pone è, ancora una volta, quello della fede: in cosa deve credere l'uomo contemporaneo, fermo sulla soglia della più grande catastrofe della storia? «Solo una religione civile della libertà e della cultura può adeguatamente sostituirsi alle vecchie forme di vita religiosa ormai irrimediabilmente scadute dal cuore degli uomini. Solo sulla via aperta dai profeti del nostro risorgimento (da Mazzini soprattutto) si trova la fede buona e la buona fede²⁷».

Quando, invece, «si pone sugli altari il sangue, e ci si riscalda e surriscalda per il nuovo Iddio, la fede buona non può esserci perché non c'è la buona fede: e come potrebbero esserci l'una e l'altra quando ci si fa beffe di venti secoli di Cristianesimo e di civiltà?».

²⁶ Così scrive De Martino a Omodeo. Cfr. G. Imbruglia, *Mondo, persona e storia in E. De Martino. Tra Croce e Cassirer*, in “Archivio di storia della cultura”, III, 1990, nota 8, p. 341.

²⁷ E. De Martino, *Pensieri sulla religiosità*, in “Religio”, XV, 1939, p. 54.

2. *La storicizzazione dell'arcaico: dal culto dello Ur al dramma storico del magismo*

Negli anni Quaranta, bersaglio della polemica demartiniana con le scienze religiose in crisi è l'etnologia.

In quanto scienza del mondo primitivo, che è essenzialmente un mondo magico (poiché la magia è «la Storia come pensiero e come azione» dei primitivi²⁸), anche l'etnologia rientra, infatti, nell'ambito delle scienze religiose²⁹. E l'etnologia contemporanea, di ispirazione naturalistica, è colpevole, secondo De Martino, di promuovere un antistoricistico “ritorno al primitivo” che riflette, sul piano scientifico, il culto dello *Ur* dominante nella spiritualità dell'epoca.

«La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia», si legge nell'introduzione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*: il primo libro dello studioso, scritto a partire dal 1939³⁰ e concluso nell'estate del 1940³¹.

All'origine della riflessione demartiniana c'è, dunque, ancora una volta, il problema della decadenza contemporanea: ma quale differenza rispetto al 1929! Non più salutato con entusiasmo, come promessa di una nuova alba, il tramonto dell'Occidente viene descritto senza mezzi termini come la fine di un mondo, del *nostro* mondo. E pur restando immutata la diagnosi (l'Occidente declina per i suoi limiti intrinseci, per l'angustia del suo razionalismo), cambia completamente la cura suggerita: prendere coscienza dei limiti del proprio universo culturale non vuol dire più rinnegarlo *tout-court*, tradendone il *telos*, ma impegnarsi ad *allargarlo*, a renderlo più comprensivo, ponendo nuove sfide al razionalismo e allo storicismo. E il mondo primitivo rappresenta, appunto, una di queste sfide, la più importante nel momento attuale.

²⁸ Così scrive De Martino nella minuta di una lettera a Croce probabilmente mai inviata. Cfr. P. Angelini (a cura di), *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, in “Quaderni” dell'Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Scienze sociali, nuova serie, 3-4, 1990, p. 170.

²⁹ Data l'identificazione demartiniana di magia e religione. A differenza di Macchioro, che sostiene l'irriducibilità della magia alla religione – affermando che, mentre la prima mira a «interrompere o modificare gli avvenimenti naturali a favore dell'uomo, che pone perciò sé stesso come centro della natura», e quindi «non implora Dio ma gli si impone e lo asservisce», la seconda «riconosce e accetta la legge naturale, sia essa o non sia favorevole all'uomo, perché vede in essa la manifestazione della volontà divina», e si sottomette a Dio per «raggiungere mercé sua il fine che l'uomo da solo non potrebbe toccare» (cfr. V. Macchioro, *Teoria generale della religione come esperienza*, La Speranza, Roma 1922, pp. 146-147) – De Martino ritiene, infatti, che tra magia e religione vi sia una sostanziale identità, essendo la prima la forma di religiosità tipica delle civiltà primitive (forma in cui, come abbiamo accennato esaminando gli scritti degli anni Trenta, in luogo del sentimento creaturale, si manifesta una vera e propria insurrezione del soggetto, desideroso di farsi dio, violando le leggi della natura).

³⁰ Nel gennaio del 1939, De Martino scrive a Pettazzoni di avere intrapreso un lavoro «aspirato alla concezione idealistica e storicistica» che egli ritiene «possa vantaggiosamente essere impiegata nello studio dell'Etnologia». Cfr. M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940. Materiali per una biografia*, in “Strada maestra”, Quaderni della Biblioteca comunale “G. C. Croce” di San Giovanni in Persiceto, 55, 2° semestre 2003, p. 140.

³¹ Così ipotizza De Matteis nell'introduzione al libro. Cfr. S. De Matteis, *La tradizione dell'Occidente e il paradosso del primitivo: dall'etnologia storicista ai poteri magici*, in E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura e con introduzione di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997, pp. 57-58.

Certe forme recentissime di prassi politico-religiosa, certe disposizioni d'animo strane, certi appelli ad esperienze ineffabili (si pensi al Gemüt che stringe in unità sentimentale il suolo e la razza, la razza e il sangue) non si spiegano abbastanza con la storia del secolo XIX, e, in generale, con la storia della civiltà nostra. Non si spiegano del tutto con tale storia la «bramosia di lontane esperienze ataviche» in un Möser, in un Wagner o in un Bachofen, non si dichiara completamente, per una mente aperta soltanto a esperienze europee, la vibrazione di accento che molti dotti tedeschi conferiscono al prefisso *ur* (si veda la recente recensione dell'Omodeo ad un libro del Möser, in *Critica* XXXVIII, 1940, p. 232 sg.). La verità è che nel compiere la nostra opera di determinazione dei fili che si dispongono nell'ordito di certe disposizioni d'animo moderne, non siamo in possesso di tutti i fili, e quindi l'ordito non riesce, o almeno non riesce completamente. E il filo che manca è per l'appunto quello del cosiddetto mondo primitivo, di quel mondo che oggi più che mai dà segni di presenza, simile a tradizione quasi inaridita che rinverdisca, simile a linguaggio liturgico quasi obliato che ritorni in piena evidenza alla memoria³².

Ricacciato dalla coscienza occidentale nei recessi più profondi della psiche collettiva, il mondo primitivo fa ritorno nell'età contemporanea, simile ai contenuti rimossi che riemergono nelle nevrosi. E se, come insegna la psicoanalisi, per curare le nevrosi occorre risalire alle rimozioni che le hanno prodotte, per superare il primitivismo contemporaneo, sarà necessario riscoprire il mondo primitivo.

Ma in che modo? A quali condizioni tale riscoperta potrà contribuire al superamento, e non al rafforzamento, del culto novecentesco dello *Ur*?

In un documento contenuto nella cartella 3.95 dell'Archivio De Martino (relativo, presumibilmente, alla metà degli anni Quaranta), lo studioso trae spunto dalla *Resurrezione di Lazzaro* di Nicolas Froment per riflettere sul riemergere dello *Ur* nella cultura contemporanea.

«La stupenda intuizione dell'artista francese» consiste, a suo avviso, nell'aver rappresentato il ritorno alla vita come un ritorno *dalla* morte. Risvegliandosi in virtù del gesto taumaturgico di Cristo, Lazzaro appare, infatti, «un cadavere che si è mosso, e che vede il mondo senza guardarlo», recando ancora «nel volto e nel corpo le tracce del suo lungo sonno». Il che spiega perché, tra i presenti, si osservino reazioni così diverse: «dalla serena attenzione allo stupore, da un'ombra di circospetta esitazione alla nausea per il puzzo del cadavere. Solo in Marta e in Maria si manifesta pia e commossa devozione in cospetto del miracolo chiesto e ottenuto». Ed è con una simile pietà, con analoga devozione, che De Martino ritiene si debba guardare al mondo primitivo che risorge e che, al pari di Lazzaro, è un mondo morto e sepolto, di cui per secoli si era persa ogni memoria.

«La pietà storica verso l'arcaico – si legge, infatti, nell'introduzione al *Mondo magico* (il secondo libro dello studioso: completato nell'estate del 1946, ma pubblicato solo all'inizio del 1948) – è la migliore profilassi contro l'idoleggiamento antistorico degli arcaismi³³». Ma cosa si intende, in questo caso, per *pietà*? Col termine *pietas*, i latini indicavano il rispetto reverenziale e devoto per

³² E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, op. cit., pp. 57-58.

³³ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 5.

ciò che si considera sacro: *il pio Enea* era tale poiché devoto agli dei e ai valori della tradizione. Ed è in questa accezione, a mio avviso, che De Martino lo utilizza.

Essere pietosi nei riguardi del mondo primitivo vuol dire, nella sua ottica, avere rispetto. Di cosa? Da un lato, certamente, del primitivo, di cui bisogna riconoscere l'identità specifica, evitando l'«indebito passaggio del moderno nell'antico, del razionale nel magico³⁴». Dall'altro, però, anche della *propria* identità culturale, di ciò che abbiamo definito il *telos* dell'Occidente, che non può essere tradito in nome di un tuffo rigeneratore nell'arcaico.

Sui diversi, possibili approcci alla resurrezione novecentesca dello *Ur*, De Martino riflette nei suoi primi due libri, in cui, polemizzando con l'etnologia naturalistica, formula e realizza il progetto di un'etnologia autenticamente storicistica, capace di pervenire a quella comprensione pietosa dell'arcaico che rappresenta il primo passo per il superamento della crisi.

Il limite fondamentale degli studi etnologici dell'epoca consiste, a suo avviso, nel guardare al mondo primitivo come al mondo della natura. Al pari delle piante, le civiltà etnologiche appaiono, infatti, rette da leggi universali e necessarie, che escludono l'emergere delle individualità e l'autentico svolgimento storico.

Conseguenza inevitabile di questo approccio è il dualismo: l'etnologia naturalistica scava un vero e proprio baratro tra mondo moderno e primitivo (l'uno storico, l'altro naturale), giungendo al punto, con Lévy-Bruhl, di attribuire ai primitivi una *prelogica* (fondata sulla legge di partecipazione) radicalmente diversa dalla nostra logica (basata invece sul principio di contraddizione).

Sono due sono le ambiguità fondamentali che De Martino evidenzia nell'interpretazione naturalistica del primitivo.

In primo luogo, il passaggio dalla prelogica alla logica resta un mistero: se infatti «è legittimo concepire il movimento di un'unica logica come continua risoluzione del falso (negativo) nel vero (positivo), non è possibile concepire, nell'ipotesi delle due logiche positive, la risoluzione di ciò che è vero secondo la funzione partecipante in ciò che è vero secondo la funzione identificante³⁵».

In secondo luogo, la conoscenza del primitivo, in quanto prelogico, risulta, in ultima istanza, preclusa: è, infatti, «impresa quanto mai contraddittoria, pretendere di pensare una logica diversa dalla nostra. Se è possibile pensare il teoretico non-logico sotto la forma positiva dell'intuizione, è invece impossibile pensare l'etero-logico, cioè un pensiero che afferma l'esistenza del reale secondo principi *sui generis*³⁶».

³⁴ E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, op. cit., p. 320.

³⁵ Ivi, p. 97.

³⁶ Ivi, p. 93.

Da qui, secondo De Martino, la deriva irrazionalistica e antistoricistica dell'etnologia naturalistica.

Al pari di Otto, Lévy-Bruhl considera il mondo primitivo come un *ganz Anderes*, le cui esperienze, irriducibili alla nostra logica, possono essere soltanto descritte ed evocate, ma non effettivamente comprese. Prigioniera delle «rappresentazioni tradizionali collettive», la persona magica cadrebbe, infatti, preda di «deliranti immaginazioni, rappresentandosi come un luogo di partecipazioni mistiche e di legami simpatici, come un'unità labile rispetto al resto del mondo e non incompatibile, in sé stessa, con la qualità e la pluralità delle esistenze³⁷». Nell'interpretazione dello studioso francese, insomma, «il magico resta, malgrado tutto, un delirio, il cui incomprensibile carattere delirante non risulta affatto attenuato perché se ne è costruita la logica. La impermeabilità all'esperienza, la legge di partecipazione, la categoria affettiva del soprannaturale, nella forma almeno in cui si manifestano nel mondo magico, rappresentano la legalizzazione dell'incomprensibile, una mera negatività, di cui non si riesce a pensare nulla di effettivo, e che si deve accettare come fatto sostanzialmente estraneo, così come si accetta la “logica” dello schizofrenico o del paranoico³⁸».

Ed è proprio questa estraneità del magico a cui perviene l'etnologia naturalistica che ne determina, secondo De Martino, l'idoleggiamento antistoricistico.

Nell'ultimo capitolo delle *Fonctions mentales*, Lévy-Bruhl afferma esplicitamente che, paragonato alla partecipazione della mentalità prelogica, il possesso dell'oggetto garantito dalla conoscenza razionale «è sempre imperfetto, insufficiente, e come esteriore».

Conoscere, in generale, è obbiettivare: obbiettivare, significa proiettare fuori di sé, come qualcosa di estraneo, la cosa da conoscere. Quale comunione intima, invece, assicurano le rappresentazioni collettive della mentalità prelogica fra gli esseri che partecipano gli uni degli altri!... Questa esperienza di un possesso intimo e completo dell'oggetto, possesso più profondo di tutti quelli che l'attività intellettuale può procurare, costituisce senza dubbio la forza di tutte le dottrine chiamate anti-intellettualistiche. Queste dottrine riappaiono periodicamente, e ogni volta che riappaiono incontrano favore: poiché esse promettono ciò che né la scienza positiva pura, né le altre dottrine filosofiche possono lusingarsi di attingere, e cioè il contatto immediato con l'essere attraverso l'intuizione, la compenetrazione, la comunione reciproca del soggetto e dell'oggetto, attraverso quella piena partecipazione che Plotino ha descritto sotto il nome di estasi...³⁹

Come abbiamo già osservato a proposito di Otto, rinunciare all'impegno della comprensione storiografica significa, infatti, decadere dal piano della scienza a quello dell'esperienza, dalla presenza mediata e garantita all'indebita immersione nel mondo primitivo. Il che vuol dire, evidentemente, mancare di rispetto sia al nostro universo culturale che a quello magico.

³⁷ E. De Martino, *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, in “Comunità”, 4, luglio, 1946, p. 12.

³⁸ E. De Martino, prefazione a L. Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, Einaudi, Torino 1948, p. 15.

³⁹ E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, op. cit., p. 101.

Ma è questa dell’etnologia naturalistica l’unica resurrezione possibile del primitivo? Il magico è davvero un mondo in cui, «mancando la iniziativa individuale», sembra che manchi altresì «ogni sviluppo, ogni storia», e nella cui vicenda «non si avverte nessun significato umano, nessun problema specifico, nessun risultato definito⁴⁰»?

Per De Martino, la risposta è ovviamente negativa.

L’opera di Lévy-Bruhl ha rappresentato, certo, nell’ambito dell’etnologia una «benefica crisi», analoga a quella prodotta da Otto nella storia delle religioni: «di contro al piatto intellettualismo della scuola antropologica, di contro alla pretesa “obiettività” dei ragguagli dei missionari cattolici o evangelici, o degli esploratori laici inconsapevolmente prigionieri di determinate metafisiche occidentali, sia spiritualistiche che materialistiche e positivistiche, la tesi prelogica inaugura il momento della scepsi salutare, e fa valere l’esigenza di una comprensione dell’arcaico ottenuta anzitutto prendendo metodicamente coscienza di ciò che è culto, e impedendo che i concetti culti del ricercatore trapassino indebitamente nell’oggetto della ricerca».

E però, commenta De Martino, «Lévy-Bruhl sembra essersi fermato a mezza strada: nel che sta propriamente il suo limite. Egli ci dice in via negativa che cosa certamente non è il magico (o il “primitivo”), e ci mette in guardia dalle indebite qualificazioni; ma che cosa positivamente sia, egli non ce lo dice⁴¹». Nel suo libro su *L’Anima primitiva*, ad esempio, lo studioso francese dimostra efficacemente l’impossibilità di applicare al mondo primitivo la nozione occidentale di anima. Ma che cosa l’etnologo «poi debba fare, per aprirsi alla comprensione, l’autore non dice», per cui «anche dopo la lettura dell’Anima primitiva» si continua ad ignorare «quale sia propriamente il dramma esistenziale magico, cioè il problema che ce lo renda comprensibile, e soprattutto il significato culturale, la funzione storica, di tutta la vicenda. La quale resta sostanzialmente “vicenda”, un insieme di “casi” che possono capitare a certi strani uomini della Terra, prigionieri di assurde “prenozioni”, e della non meno assurda “legge di partecipazione”, che le governa⁴²».

L’opera di Lévy-Bruhl, conclude quindi De Martino, «ci rivela in fondo, se non il dramma del magico, almeno quello del naturalismo in crisi, che si trova disarmato dinanzi al problema del capire, e trascorre nell’irrazionalismo e nel mistero. E ci rivela altresì l’esigenza più propriamente storiografica che essa non soddisfa, la comprensione del magico come processo il cui frutto si manifesti per noi come acquisto duraturo, come un valore di cui siamo debitori al passato⁴³».

Solo un’etnologia autenticamente storicistica – consapevole che «non si fa storia di ciò cui non si attribuisce un pregio, che non inerisca a noi come valore e come elemento della nostra vita, o,

⁴⁰ E. De Martino, *La rappresentazione e l’esperienza della persona nel mondo magico*, op. cit., p. 12.

⁴¹ E. De Martino, prefazione a L. Lévy-Bruhl, *L’anima primitiva*, op. cit., p. 15.

⁴² Ivi, p.16.

⁴³ Ivi, p. 17.

anche, eliminato ormai come errore, non abbia avuto un risultato positivo nella costruzione della nostra esperienza⁴⁴» – potrà, secondo De Martino, soddisfare tale esigenza.

Ma come si configura questa nuova etnologia?

Muovendo da una concezione monistica del reale – che «è storia e nient'altro che storia⁴⁵» – l'etnologia storicistica guarda al mondo primitivo come a una parte della *nostra* storia, come a qualcosa che ci riguarda, insomma, in quanto origine di quello che siamo. Di conseguenza, essa non si limita a descrivere il primitivo, ma pretende di poterlo conoscere, in quanto una è la logica, una la mentalità, e le esperienze arcaiche, lungi dall'essere deliranti, riflettono la nostra stessa umanità.

Il che non vuol dire, però, annullare ogni differenza. Già in *Mentalità primitiva e Cristianesimo*, l'articolo del 1938 in cui De Martino si era confrontato per la prima volta con Lévy-Bruhl, l'identità tra moderno e primitivo veniva definita «dinamica e non statica», «identità del diverso»: a dispetto di un'analoga rappresentazione del tempo, scriveva lo studioso, «altro è il rito magico dell'Intichiuma e altro il sacrificio eucaristico, il quale implica un'esperienza morale e sociale molto più elevata, e un'intimità ed una spiritualità affatto sconosciute al primitivo⁴⁶».

Come abbiamo evidenziato a proposito dell'imperialismo pagano di Evola, l'Occidente moderno, maturatosi «attraverso il Cristianesimo, la riforma, l'illuminismo e lo storicismo», rappresenta, infatti, per De Martino, «il livello più alto a cui, fin ora, il genere umano è riuscito ad elevarsi⁴⁷»: identificarlo col primitivo vorrebbe dire, quindi, mancargli di rispetto, peccando di irrazionalismo; allo stesso modo in cui si mancherebbe di rispetto al primitivo qualora lo si interpretasse, in un'ottica radicalmente etnocentrica, alla luce delle categorie moderne (entro le quali esso non può che configurarsi come una mera negatività).

Unità, dunque, ma in quanto identità *dinamica*. Ed è in questo aggettivo che si riassume, a mio avviso, il carattere fondamentale dell'etnologia storicistica che De Martino intende inaugurare. Storicizzare il primitivo, riconoscerlo come momento della nostra storia, vuol dire, infatti, sottrarlo all'immobilità cui lo aveva condannato il naturalismo, mettendo in luce il suo intrinseco dinamismo, la sua produttività culturale, il contributo che esso ha dato alla costituzione del moderno.

Ciò appare chiaro quando si passa a considerare *Il mondo magico*: l'opera in cui «il programma di “continuare a pensare” – e quindi a svolgere – lo storicismo crociano sottoponendolo alla prova di mondi storici dalla cui diretta esperienza storiografica esso *non* era nato» viene «addotto in

⁴⁴ Come aveva affermato Omodeo in un brano della prolusione tenuta all'università di Napoli nel 1923. Cfr. E. De Martino, *Adolfo Omodeo*, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, XIX-XX, 1943-1946, p. 340.

⁴⁵ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1978, p. 53.

⁴⁶ E. De Martino, *Mentalità primitiva e Cristianesimo*, in “Religio”, 14, 1938, pp. 248-249.

⁴⁷ E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, op. cit., p. 206.

medias res compiendo il tentativo di interpretare storicisticamente la magia delle cosiddette civiltà primitive⁴⁸».

Il capitolo centrale del libro – l’unico davvero originale⁴⁹, contenente le tesi fondamentali della storia del magismo – si intitola, infatti, *Il dramma storico del mondo magico*, ed è evidente che, anche in questo caso, De Martino utilizzi la parola *dramma* in senso etimologico, come sinonimo di *azione* (dal verbo greco *dran*, che vuol dire *fare*). Nel mondo primitivo che egli descrive, succedono, infatti, moltissime cose, e nessuna di queste può essere definita *delirante*, poiché di ognuna è possibile ricostruire la storia e comprendere le ragioni.

E qual è dunque la storia del mondo magico? Cosa siamo invitati a riscoprire di questa età remota del nostro passato? E in che modo tale riscoperta potrà aiutarci a comprendere il presente?

Il dramma storico del mondo magico si articola in tre atti. Sebbene De Martino si limiti a distinguere tra il polo della *crisi* e quello del *riscatto*, è evidente, infatti, che c’è anche un terzo momento, che potremmo definire del *valore*⁵⁰, ed è questo il più importante nell’economia dell’opera poiché è questo che autorizza a definire *storico* il dramma del magismo.

Il primo atto, quello della crisi della presenza, non costituisce una novità assoluta. Sia gli etnologi teorici che i ricercatori sul campo considerano, infatti, come un carattere essenziale del mondo primitivo il peculiare stato di dissociazione psichica «in cui molto spesso cadono gli indigeni, quasi vi fossero naturalmente disposti», perdendo «per periodi più o meno lunghi, e in grado variabile, *l’unità della propria persona* e l’autonomia dell’io⁵¹».

Sono tre, però, le novità introdotte da De Martino.

In primo luogo, la nozione di *presenza*, con cui si allude alla caratteristica fondamentale della persona che è la coscienza di essere un io unitario e distinto dal mondo.

Se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistesse allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l’energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui

⁴⁸ E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1975, p. 3.

⁴⁹ Il primo e il terzo capitolo costituiscono, infatti, il rimaneggiamento degli scritti della cosiddetta *stagione metapsichica*: di quel periodo, compreso tra il 1941 e il 1943, in cui De Martino riflette sulla realtà dei poteri magici e sull’esigenza di una nuova disciplina che integri etnologia e parapsicologia.

⁵⁰ Sulla base del celebre libro del 1962 il cui titolo – *Furore, simbolo, valore* – allude proprio alla dinamica della vita culturale.

⁵¹ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 70.

foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode ecc.⁵²

In secondo luogo, il concetto di *momento critico*. La crisi della presenza non subentra, infatti, in condizioni ordinarie, ma «in determinati momenti critici dell'esistenza, quando la presenza è chiamata a uno sforzo più alto del consueto⁵³», e quindi basta un'emozione di poco conto o una violazione dell'ordine abituale per farla crollare.

In terzo luogo, l'idea che la crisi della presenza non esaurisca affatto il mondo magico, costituendo invece solo il primo atto del suo specifico dramma. Limite fondamentale dell'etnologia naturalistica è, infatti, di avere astratto tale momento (quello del «rischio di non esserci») «dalla concreta relazione con l'altro momento⁵⁴» (quello del riscatto), pervenendo così a una visione radicalmente negativa del primitivo, rappresentato come «un mondo in cui la persona conta poco⁵⁵».

Il secondo atto del dramma costituisce la vera novità dell'opera.

Mentre per l'etnologia naturalistica la magia è l'emblema del carattere delirante del mondo primitivo (la prova più evidente, cioè, dell'impermeabilità all'esperienza dei primitivi, incapaci di cogliere i nessi reali tra le cose), nella ricostruzione di De Martino essa diventa lo strumento essenziale per il riscatto della presenza in crisi.

Protagonista del secondo atto è, infatti, il mago primitivo, «l'eroe che ha saputo portarsi sino alle soglie del caos e che ha saputo stringere un patto con esso⁵⁶». Attraverso la trance, indotta da specifiche tecniche *magiche* – musica, danza, digiuni, astinenze, prove di indurimento⁵⁷ – egli dissolve volontariamente la propria presenza per entrare in contatto con «il *rischio della propria angosciante labilità*» e poter così «ordinare e plasmare il caos psichico insorgente⁵⁸». Grazie alla sua azione, la disgregazione psichica si trasforma «in un ordine di “spiriti” identificati e padroneggiati⁵⁹»: l'oggetto responsabile della crisi, che il soggetto non ha saputo obiettivare, viene riplasmato come un «*alter ego*, col quale si stabiliscono rapporti regolati e durevoli⁶⁰» e con cui si può «entrare nel *mondo*», intraprendendo «un'attività *storica* definita, *culturalmente* significativa,

⁵² Ivi, p. 72.

⁵³ Ivi, p. 81.

⁵⁴ Ivi, p. 74, nota 13.

⁵⁵ E. De Martino, *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, op. cit., p. 12.

⁵⁶ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 94.

⁵⁷ La magia dello sciamano protagonista del secondo capitolo non ha, per così dire, nulla di magico. A differenza dei poteri magici descritti nel primo e nel terzo capitolo, in cui si osserva la vera e propria violazione delle leggi naturali (ad esempio, del potere comburente del fuoco nel caso dell'aflogismo), essa si configura, essenzialmente, come una tecnica psicoterapeutica, il cui scopo non è più il dominio degli elementi, ma il riscatto della presenza in crisi. Decisivo per questo cambiamento di prospettiva è il libro di S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, K. Paul, London 1935, che De Martino legge probabilmente nel 1942.

⁵⁸ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., pp. 90-91.

⁵⁹ E. De Martino, *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, op. cit., p. 12.

⁶⁰ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 78.

socialmente vantaggiosa⁶¹».

Quello del mondo magico non è, infatti, «un dramma strettamente individuale»: «attraverso la figura dello stregone [...] è la comunità nel suo complesso [...] che si apre alla vicenda dell'esserci che si smarrisce e si ritrova⁶²», ed è in virtù di «questo grande dramma soteriologico collettivo⁶³» che si può parlare di un «mondo culturale magico», intendendo col termine cultura l'«iniziativa geniale che si consolida in una tradizione⁶⁴».

Ma di quale tradizione è stato fondatore il *genio* del magismo, lo sciamano?

In ciò che ho definito il terzo atto del dramma, De Martino porta fino alle estreme conseguenze il suo progetto di uno storicismo eroico, attribuendo al mago primitivo il merito di aver fondato storicamente l'io.

In contrasto con l'intera tradizione filosofica occidentale (che ha il suo «vertice ideale» nella scoperta kantiana «dell'unità trascendentale dell'autocoscienza⁶⁵»), egli ritiene infatti che la presenza non sia «una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio⁶⁶», ma una conquista «relativamente recente⁶⁷», il frutto di un lungo processo storico che solo l'angustia del nostro orizzonte storiografico ci ha impedito finora di riconoscere.

Sui limiti di tale tesi e delle sue implicite conseguenze⁶⁸, si espresse, com'è noto, tempestivamente Croce, accusando De Martino di aver storicizzato le categorie (storicizzando «l'unità sintetica che tutte le comprende⁶⁹») e dato così vita a un nuovo dualismo⁷⁰. E lo studioso, riconoscendo la giustezza delle critiche crociane e gli elementi di irrazionalismo impliciti nella sua interpretazione del magismo, ritrattò in diversi scritti, apparsi tra 1951 e il 1958, «la postulazione di un mondo magico come età storica impegnata a fondare la presenza nel mondo, prima e

⁶¹ Ivi, p. 91. I corsivi sono miei.

⁶² Ivi, p. 94.

⁶³ Ivi, p. 96.

⁶⁴ Ivi, p. 97.

⁶⁵ Ivi, p. 157.

⁶⁶ Ivi, p. 159.

⁶⁷ E. De Martino, *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*, op. cit., p. 12.

⁶⁸ La prima delle quali è senza dubbio la precarietà della presenza che, in quanto «bene storico», «può essere rimesso in causa» in ogni momento. Lo dimostrano, da un lato, il persistere e il riprodursi «dei modi della realtà magica e del correlativo dramma esistenziale» in alcune «situazioni “marginali”» della nostra civiltà («basterà pensare alle tradizioni magiche ancora vive presso le nostre popolazioni contadine, alla magia dei circoli spiritistici, e a quella che si collega a determinati stati psicopatici, come la psicastenia, la schizofrenia, la paranoia») e, dall'altro, «il possibile riprodursi della realtà magica anche per l'uomo occidentale colto»: «in una situazione di particolari sofferenze e privazioni, nel corso di una guerra, di una carestia ecc. l'esserci può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico». E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 129, nota 89.

⁶⁹ B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, in E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 248. In un articolo coevo al libro sul magismo, De Martino afferma esplicitamente che «se il mondo magico non si fosse aperto al problema di istituire l'individuo, distinguendolo dal mondo e mantenendolo in esso, noi oggi non godremmo neppure della elementarità della presenza, quindi mancheremmo del presupposto necessario per le creazioni culturali della scienza, dell'arte, della vita morale, politica etc.». E. De Martino, *La rappresentazione l'esperienza della persona nel mondo magico*, in “Comunità”, 4, luglio, 1946, p. 12.

⁷⁰ Si veda al riguardo ancora G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, op. cit.

indipendentemente dal dispiegarsi delle singole potenze del fare, o forme di coerenza culturale o valori che si dicano⁷¹».

Ciò che conta, però, ai fini della nostra indagine, e su cui vale la pena porre ancora una volta l'accento, è la tesi di fondo che percorre i due libri degli anni Quaranta, e di cui la storicizzazione delle categorie non rappresenta che l'esito estremo: l'idea secondo cui, per contrastare l'antistoricistico ritorno allo *Ur* promosso dall'etnologia contemporanea, occorre storicizzare il mondo primitivo, cioè riconoscerlo come età storica e ricostruirne la storia. Solo così, sarà possibile scoprire che quella del magismo non è, come sostengono gli irrazionalisti, una perduta età dell'oro, che promette esperienze straordinarie a uomini stanchi di modernità, ma un'epoca drammatica della nostra storia, a cui siamo debitori del bene elementare della presenza, ma a cui non ci è concesso di voler tornare, se non nella mediazione del pensiero storiografico⁷².

Tornare al primitivo, nel senso di riattualizzarlo, rivendicandone il valore universale, è segno di follia: così lascia intendere De Martino in un frammento su Macchioro pubblicato da Sasso⁷³. E appare emblematico, al riguardo, il confronto con Remo Cantoni: lo studioso milanese, allievo di Banfi, autore di un libro sul *Pensiero dei primitivi* apparso poco dopo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.

Anche Cantoni intende superare l'angustia del nostro razionalismo mediante la riscoperta del mondo primitivo, evitando, però, di cadere in prospettive irrazionalistiche e dualistiche. A tal fine, egli definisce la mentalità primitiva «una forma o struttura spirituale perenne che sebbene sia difficile individuare o *isolare* nella sua essenza, noi sentiamo sempre viva nella nostra vita e nella nostra cultura», accanto a «quella logica, obiettiva e razionale che noi abbiamo ereditato dalla cultura greca» e «che ha preso il sopravvento nella nostra cultura occidentale⁷⁴». Se così non fosse, come potremmo infatti comprenderla? E, soprattutto, come si spiegherebbe il nostro interesse nei riguardi di un mondo a noi del tutto estraneo? Lo storicismo crociano insegna che «il processo di vivificazione spirituale [...] è possibile solo in quanto la nostra anima di

⁷¹ E. De Martino, *Osservazioni conclusive dell'autore*, in Id., *Il mondo magico*, op. cit., p. 273. Tali osservazioni apparvero in appendice alla seconda edizione del libro, pubblicata nel 1958. Già precedentemente, però, De Martino aveva ritrattato la storicizzazione delle categorie in diversi scritti: la prefazione a E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Einaudi, Torino 1951; *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in "Società", IX, 3, settembre, 1953, pp. 313-342; *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, con introduzione di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 47-74; *Morte e pianto rituale*, op. cit.

⁷² È questo, secondo Massenzio, il «metodo del "doppio sguardo"» di De Martino, secondo cui «da presa di coscienza storica del nostro netto distacco dal magico non può annullare la coscienza del nostro debito nei confronti di un mondo "altro" in cui si situa l'atto inaugurale della cultura in quanto tale». Cfr. M. Massenzio, *Il «doppio sguardo» dell'antropologo. Appunti su una metodologia*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, Liguori, Napoli 2013, p. 60.

⁷³ «La follia potrebbe essere interpretata come un ritorno di frammenti di storia religiosa passata per entro la storia presente», scrive De Martino in questo appunto (relativo, a mio avviso, al 1940). Cfr. G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, op. cit., p. 42.

⁷⁴ E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, op. cit., p. 314.

contemporanei vibra all'unisono coll'anima della cultura passata⁷⁵». Il che vuol dire che, per «riattingere quell'ideale *Kulturschicht* della nostra coscienza che è il magismo, bisogna che questo magismo, attenuato o represso o latente, in qualche modo pur viva nella nostra coscienza e ne faccia parte⁷⁶». «Tutte le forme di cultura – afferma Cantoni – hanno insieme carattere storico e categoriale», ed è il secondo elemento, quello spirituale, a costituire la ragione dell'interesse storiografico: «v'è una nota della nostra spiritualità che si ritrova nel passato, e quel passato, proprio per questo, ha un significato spirituale per noi⁷⁷». Ciò che si ammette per la cultura greca, rinascimentale o illuminista – che sia per noi possibile, grazie alla «comune umanità», ripercorrere spiritualmente quei mondi storici, ritrovando in essi «elementi ben vivi e presenti della nostra coscienza» – deve essere, quindi, ammesso anche per il magismo, «a meno di negare carattere di storicità al mondo primitivo e non riconoscerlo come una *Kulturschicht*, ma solo come una fase preistorica o preculturale come è adombrato nell'arbitraria antitesi tra *Naturvölker* e *Kulturvölker*, che è un manifesto errore, perché i popoli sono tutti *Kulturvölker* nel senso che tutti non si trovano più allo stato di natura, che noi non abbiamo mai avuto il dono di conoscere ma solo la fantasia di immaginare⁷⁸».

La replica di De Martino è netta: a differenza di quanto afferma Cantoni, la mentalità primitiva «non è una categoria dello spirito al pari dell'arte o dell'ethos o del concetto logico, ma una formazione storica definita⁷⁹». Se il filosofo milanese avesse ragione, infatti, «dovrebbe essere possibile per l'uomo moderno abbandonarsi in perfetta buona fede interiore, in piena armonia con se stesso e col proprio ambiente storico, alla vita delle partecipazioni mistiche, alla fluidità numinosa delle forme del mondo, alle pratiche imitative e simpatiche. [...] Ma le cose non stanno per nulla in questi termini [...] il pensiero partecipazionista, la pura magia, non riescono a inserirsi organicamente nella nostra cultura, non possono rappresentare né un valore né un ideale per noi uomini moderni⁸⁰». Come dimostra il fatto che, quando il dramma magico riemerge nell'età contemporanea, ciò accade proprio a causa del venir meno della fonte del valore: la presenza unitaria e garantita.

Contrariamente a Cantoni, inoltre, De Martino afferma che ammettere «il carattere non categoriale, ma storico, dei concetti di magico, numinoso, pensiero partecipazionista, mentalità primitiva e simili⁸¹» non vuol dire necessariamente approdare al dualismo. Come abbiamo già

⁷⁵ R. Cantoni, *Risposta al prof. Ernesto de Martino*, in E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, op. cit., p. 326.

⁷⁶ Ivi, p. 327.

⁷⁷ Ivi, p. 326.

⁷⁸ Ivi, p. 328.

⁷⁹ R. Cantoni, Recensione a R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, in E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, op. cit., p. 312.

⁸⁰ Ivi, p. 322.

⁸¹ Ivi, pp. 321-322.

osservato, egli individua, infatti, tra primitivo e moderno, un'unità dinamica, un'identità del diverso, ritenendo – lo ribadiamo ancora una volta – che il rispetto per l'età del magismo (il riconoscimento del suo valore storico) debba sempre accompagnarsi al rispetto di quei valori fondamentali della nostra civiltà (la ragione, la storia) in relazione ai quali esso si configura come una radicale negatività⁸².

3. *Nel mondo magico del Sud: storicismo e liberazione*

La polemica con la crisi delle scienze religiose in ambito etnologico impegna De Martino ben oltre *Il mondo magico*: per lo meno fino al 1962, anno in cui escono *Promesse e minacce dell'etnologia e Magia e Civiltà*, lo studioso continua, infatti, a riflettere sul significato teorico e politico della *resurrezione* novecentesca dell'arcaico. Introducendo, però, alcune significative differenze rispetto agli anni Quaranta.

Nei suoi primi due libri, egli aveva rimproverato all'etnologia naturalistica di non riuscire a comprendere autenticamente il mondo primitivo, ma di idolatrare una sua immagine distorta, contribuendo, così, al culto dello *Ur* che caratterizza l'età contemporanea. In questa ottica, l'etnologia storicistica si configurava, dunque, quale strumento di conoscenza del primitivo e di superamento delle tendenze primitivistiche.

Già a partire dalla fine del decennio, il discorso si complica notevolmente.

In primo luogo, De Martino abbandona l'epoca remota del magismo, per concentrarsi sulle manifestazioni contemporanee del primitivo. In seguito alle critiche di Croce, egli ritratta, infatti, la «tesi più propriamente speculativa» del *Mondo magico* (la storicizzazione delle categorie), definendone, però, «valida e suscettibile di sviluppo» la cosiddetta «tesi storica» (secondo cui la presenza rischia, per sua natura⁸³, di perdersi e deve quindi ricorrere, per salvarsi, a specifiche

⁸² Considerato alla luce del linguaggio, dell'arte, del *logos*, dell'*ethos*, «il magico si configura come una sorta di impotenza o di inopia, come alquanto di negativo, da cui ci si spoglia nel processo della ragione» e di cui, come osserva Omodeo in una lettera del 24 febbraio 1941, non si può fare la storia (cfr. E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 162, nota 133). E ciò accade, osserva De Martino, non perché nel mondo del magismo non vi siano «prodotti che possono essere considerati come arte, filosofia, o *ethos* ecc.», ma perché «le forme tradizionali non costituiscono, né possono costituire, per entro il mondo magico, un interesse dominante, e quindi ogni giudizio storico che impieghi esclusivamente tali categorie è destinato a non essere individuante. Come potrebbe, infatti, l'uomo magico concedersi liberamente questi interessi, votarsi ad essi, se per lui è ancora in gioco la stessa presenza, e la individuazione forma ancora problema di esistenza e di vita?». E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., pp. 163-164.

⁸³ Una natura storica, evidentemente. Ciò che determina la crisi della presenza è, infatti, la sua storicità, il fatto che, essendo stata creata in un certo momento della storia, essa può anche essere messa in discussione.

tecniche magico-religiose)⁸⁴. E ciò comporta che il dramma magico (la dinamica, prima descritta, di crisi e riscatto) non possa essere più relegato nell’ «isoletta sperduta⁸⁵» di un’ipotetica età magica, ma debba essere riconosciuto come possibilità intrinsecamente umana, come minaccia che incombe sull’uomo di ogni tempo.

Tale universalizzazione del dramma della presenza era stata, in realtà, già anticipata nel *Mondo magico*, in quella nota, prima citata, in cui lo studioso affermava che le forme magiche possono riprodursi o persistere in alcune situazioni *marginali* della nostra civiltà: lo spiritismo, la psicosi e il mondo contadino⁸⁶. Da cosa dipendessero queste riproduzioni o persistenze non veniva, però, allora chiarito. E non lo era neppure in un articolo apparso pochi giorni prima che il libro sul magismo fosse inviato all’editore: *La rappresentazione e l’esperienza della persona nel mondo magico*. Qui, dopo aver ribadito che il magismo è l’ «età storica a cui siamo debitori della forma più elementare della personalità, la semplice presenza unitaria», De Martino accusava di boria chi ritiene che tale conquista costituisca «un sicuro possesso per tutti gli uomini».

Mentre noi siamo ben saldi nelle nostre presenze garantite, ci andiamo liberando nella creazione artistica o nella scienza, nella vita morale o nel mondo degli affari, e discutiamo con passione della forma dello Stato e della Società, per i contadini p. es. della Lucania ha ancora un senso il dramma esistenziale magico, e l’anima individuale è ancora una forma appena incoata che emerge a fatica dalla natura, e che deve lottare con l’angosciante insidia demoniaca della presenza che si dissolve senza compenso nel resto del mondo. Per essi si tratta ancora di esserci nel mondo come presenza, e di difendersi dal gioco pagano delle figurazioni demoniache e delle forze occulte.

«A questo proposito – aggiungeva – è molto significativo il libro di Carlo Levi: *Cristo s’è fermato ad Eboli*⁸⁷», pubblicato da Einaudi nel 1945. Ma anche stavolta, egli non spiegava perché, per i contadini del Sud, la conquista della presenza unitaria sembra non esserci mai stata.

Tale contraddizione viene risolta grazie al secondo elemento di novità di questi anni: l’avvicinamento al comunismo⁸⁸. A partire dal 1949, anno in cui pubblica *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, De Martino riconduce, infatti, il dramma magico all’arretratezza economica e sociale, a un regime di esistenza costellato di innumerevoli momenti critici. Il mondo primitivo, dichiara in questo scritto, è sempre un mondo popolare subalterno: sia tra i

⁸⁴ E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, IX, 3, 1953, p. 320.

⁸⁵ R. Cantoni, *Risposta al prof. E. de Martino*, in E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, op. cit., p. 330.

⁸⁶ E. De Martino, *Il mondo magico*, op. cit., p. 129, nota 89.

⁸⁷ E. De Martino, *La rappresentazione e l’esperienza della persona nel mondo magico*, op. cit., p. 12.

⁸⁸ «Proprio negli anni che seguirono la Liberazione, in occasione della mia attività politica in Puglia come segretario della Federazione socialista di Bari e come commissario di quella di Lecce, mi accadde di incontrarmi con un’umanità che fin’allora aveva avuto per me un’esistenza sostanzialmente convenzionale, quale potevano offrirmela la letteratura meridionalistica, la tradizionale storiografia etico-politica, e le assai noiose e frigide scritture folkloristiche», ricorda De Martino in *Etnologia e cultura nazionale*, op. cit., p. 318. Per la ricostruzione dell’itinerario politico di quegli anni, concluso nel 1950 con l’iscrizione al PCI, si veda C. Bermani, *Le date di una vita*, in *Tra furore e valore: Ernesto De Martino*, numero monografico de “Il De Martino”, 5-6, 1996, pp. 7-31.

popoli subalterni (coloniali e semicoloniali) che tra i *ceti* subalterni (il proletariato urbano e rurale), si riscontra, infatti, «la stessa situazione esistenziale, la stessa disintegrazione della presenza rispetto alla storia, e pertanto gli stessi drammi culturali magico-religiosi⁸⁹» evidenziati tra i primitivi del magismo.

Il Mondo Magico, si legge nell'articolo del '49, «non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia⁹⁰».

E il nesso tra dramma magico e subalternità getta una nuova luce anche sul conflitto tra naturalismo e storicismo.

L'orientamento naturalistico dell'etnologia, responsabile di una vera e propria «inerzia storiografica»,

non è casuale, né è una impotenza decretata dal cielo, ma ha delle ragioni molto chiare e molto terrene: il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. In rapporto al fatto che il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile (ovvero se ne distingue per caratteri non decisivi), in rapporto al fatto che tale mondo, per la società borghese, forma problema quasi esclusivamente (e in ogni caso fondamentalmente) per conquistatori, agenti commerciali e funzionari coloniali, per prefetti e per questori, in rapporto al fatto che qui il problema pratico dell'ordine serba un posto preminente, le forme culturali di quel mondo si sono configurate essenzialmente come materiale da praticamente ordinare in una scienza naturale dell'uomo, come un complesso di problemi tecnici per filologi addestrati. Il circoscritto umanesimo della «civiltà occidentale» inerisce dunque alla struttura stessa della società borghese: appunto perché è carattere di tale società che Cristo non vada «oltre Eboli», il mondo che vive oltre Eboli è apparso alla etnologia e al folklore borghesi come astorico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo⁹¹.

A differenza di quanto affermava negli anni Quaranta, adesso De Martino ritiene che, se l'etnologia non *riesce* a comprendere il magico è perché, in ultima istanza, non *vuole* comprenderlo, in quanto lungi dal tendere all'ampliamento della conoscenza storica, essa costituisce lo strumento teorico di politiche variamente reazionarie, che mirano a mantenere il mondo primitivo in uno stato di subalternità, di alienazione dalla storia, al fine di poterlo meglio dominare.

A riprova di ciò, egli avanza diversi esempi di «etnologia “applicata” in senso reazionario⁹²».

Il primo, in ordine di tempo, è rappresentato dalla scuola funzionalistica di Malinowski, la cui

⁸⁹ E. De Martino, *L'opera a cui lavoro*, in C. Gallini (a cura di), *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione in Lucania"*, Argo, Lecce 1996, p. 16.

⁹⁰ E. De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in "Società", V, 1949, ivi, p. 435.

⁹¹ Ivi, p. 412.

⁹² Ivi, p. 417.

interpretazione delle culture primitive come complessi funzionali in equilibrio sarebbe stata, a suo avviso, di grande aiuto all’Inghilterra per l’amministrazione dell’impero coloniale. Poiché, secondo «Malinowski e i suoi seguaci, la cultura di un popolo» è «un complesso funzionale in equilibrio», basta evitare di turbare tale equilibrio, rispettando usi e istituti locali, o accordandosi con i capi, per riuscire a governare pacificamente la colonia⁹³.

Pur con le debite differenze, anche i *patterns of culture* degli etnopsicologi americani offrono una prova chiarissima del «carattere pratico-reazionario della etnologia borghese⁹⁴». Affermando che «il “tipo culturale” o “psichico” di un determinato popolo costituisce un dato di natura, extrastorico, immutabile, una sorta di metafisica sostanza che somiglia assai alla *Rassenseele* dei razzisti tedeschi», essi hanno inteso «porgere puntelli ideologici agli interessi pratici della propria borghesia nazionale», tramite la dimostrazione «che il nazismo è frutto del complesso razziale psicologico del popolo tedesco, che qualsiasi tentativo di creare un’unica Germania democratica è destinato inevitabilmente al fallimento perché i tedeschi sono per natura “totalitari”, che lo smembramento e la colonizzazione del paese è l’unica soluzione adeguata, e infine che tale compito deve essere affidato alle “democrazie occidentali”, il cui modello psichico le qualifica come uniche portatrici della pace e del benessere universale⁹⁵».

Ancora più palese è il caso del già citato Jakob Wilhelm Hauer, la cui «opera di studioso delle forme culturali primitive si accoppia non casualmente con la sua attività di infaticabile teorico e propagandista a favore della fede tedesca, dell’*Urville* religioso del popolo tedesco».

Com’è noto, lo Hauer diventò la guida del movimento per la fede tedesca (*Deutsche Glaubensbewegung*), e lo troviamo dapprima nel comitato direttivo della *Arbeitsgemeinschaft* costituitasi nel 1933 nel convegno di Eisenach, e quindi, in base al *Führerprinzip*, capo dittatoriale del movimento unificato, caratterizzato da un singolare rigurgito pagano (si pensi alla festa di primavera, d’estate, dell’equinozio, alla commemorazione dei morti, alla consacrazione della gioventù, delle nozze, ecc.). Con ciò lo Hauer, in luogo di dominare il mondo primitivo nella prospettiva storica (compito al quale egli come uomo di scienza era chiamato), si lasciava padroneggiare da quel mondo, restava come prigioniero del suo cerchio magico, e poneva come ideale attuale una concezione della vita e del mondo in cui erano largamente rappresentate e immediatamente operose esperienze di vita e formule ideologiche che, storicamente, appartenevano al passato. In più egli si adoperava ad avviarle e potenziarle di fatto nelle masse, camuffandole con quel tanto di modernità di accatto che era necessaria, per conferir loro una certa, per quanto

⁹³ Ivi, p. 414. «Non è certamente un caso – osserva De Martino – se il prevalente naturalismo di tutta la ricerca etnologica (e folkloristica), trovò il suo primo e più favorevole ambiente di sviluppo nell’Inghilterra vittoriana, che così avanti si spinse sulla via dell’imperialismo coloniale: ovviamente, una società che esprime dal suo seno e ammirò un uomo come Cecil Rhodes, non poteva, sul piano “scientifico”, che produrre una generazione di zelanti raccoglitori e ordinatori del materiale culturale dei “selvaggi”. Se un Tylor, o un Frazer, non furono mai mossi da effettiva “pietà” storica verso l’arcaico, se credettero di aver assolto al loro compito collocando questo o quello istituto primitivo nei loro schemi evolucionistici, se verso la “barbarie” non seppero avere altro animo di quello dell’intellettuale che inorridisce davanti all’ignoranza e ai deliri dell’ignoranza (tanto potuit religio suadere malorum!), la ragione di ciò è da ricercarsi nel clima storico in cui essi vissero e fecero scuola». Ivi, p. 413.

⁹⁴ Ivi, p. 416.

⁹⁵ Ivi, pp. 415-416.

precaria, dignità. Obiettivamente (e questa è la considerazione decisiva) lo Hauer diventava in tal guisa lo strumento della avventura hitleriana e quale che fosse la sua *Deutsche Gottschau*, certo egli contribuì a dilatare la forza fanatica del *Gott mit uns* impresso sulle cinture dei soldati tedeschi mandati alla conquista del mondo⁹⁶.

Se l'etnologia naturalistica esprime posizioni reazionarie, quella storicistica assume naturalmente un significato politico opposto. Storicizzare il primitivo non vuol dire più soltanto assegnargli «il suo esatto luogo storico» affinché esso non si tramuti «in una ideologia reazionaria attualmente operosa», ma significa anche, e soprattutto, accompagnare sul piano teorico «la reale inserzione nella storia» del mondo popolare subalterno⁹⁷.

E anche stavolta non è per caso se l'etnologia storicistica si è affermata dapprima «in quella parte del mondo in cui il mondo popolare subalterno ha varcato il confine di “Eboli” e ha riplasmato la società secondo un modello nuovo, nella vasta superficie eurasiatica che dalla Vistola corre sino all'Oceano Pacifico».

È ovvio che la graduale scomparsa, su tutta la superficie dell'URSS, di un mondo subalterno ha trovato la sua espressione riflessa nella coscienza etnologica sovietica: «La contrapposizione della etnologia alla storia – si legge nella già ricordata monografia di Tolstov – con inserimento della prima nella sfera delle discipline geografiche, psicologiche e persino biologiche, è indissolubilmente legata a una vecchia concezione reazionaria, una delle fonti del razzismo, che divide l'umanità in popoli storici e colti (*Kulturvölker*), e non storici o naturali (*Naturvölker*), dove questi ultimi dovrebbero costituire l'oggetto dell'etnologia. Una tale divisione è estranea alla scienza sovietica, che considera tutti i popoli del mondo, in tutta la estensione storica dell'umanità, quale soggetto creatore di storia»⁹⁸.

«Questa affermazione del carattere storico della etnologia – commenta De Martino – non è certo nuova per l'Occidente, poiché la si potrebbe ritrovare p. es. nelle scritture metodologiche della scuola storico-culturale». E però, nel caso dell'etnologia sovietica, essa assume un significato del tutto diverso poiché «nasce dal seno stesso del processo rivoluzionario iniziatosi con le giornate di Ottobre, nasce in uno col fatto che l'oggetto della ricerca etnologica, il mondo popolare subalterno, dopo quelle giornate e su tutta la superficie dell'URSS, si era messo in movimento e in mutazione, spezzava le catene che lo facevano “subalterno”, e procedeva a unificare di fatto la sua storia con la storia, colmando a rapidi passi l'abisso che la società divisa in classi aveva mantenuto quale sua stessa ragione di vita»⁹⁹.

⁹⁶ Ivi, pp. 417-418.

⁹⁷ Ivi, p. 422. «L'ora della liberazione dalla servitù della condizione subalterna suona all'unisono con l'ora della comprensione storiografica del presente e del passato nazionale», si legge ancora nel contributo del '49. «Il compito teorico della comprensione e quello pratico della trasformazione sono certamente distinti, ma non indipendenti e irrelativi: infatti la trasformazione reale pone il problema della conoscenza esatta della storia di ogni singola comunità, e d'altra parte tale conoscenza aiuta e intensifica la trasformazione»; ivi, p. 427.

⁹⁸ Ivi, p. 424.

⁹⁹ Ivi, pp. 424-425.

In terzo e ultimo luogo, ciò che distingue la riflessione degli anni Cinquanta da quella del decennio precedente è che, adesso, l'attenzione di De Martino si concentra su una sezione specifica dell'etnologia (il folklore: disciplina che studia le sopravvivenze del primitivo nel mondo occidentale) e su una particolare forma di magismo (quella del mondo rurale meridionale), che va acquistando crescente attualità nel panorama culturale italiano.

In *Etnologia e cultura nazionale*, un importante scritto del 1953¹⁰⁰, lo studioso afferma che, «nella cultura nazionale dell'ultimo decennio», si assiste a un «risveglio di interesse» per la «materia etnologica», che «ha cessato di essere per noi oggetto di semplice curiosità erudita da parte di una ristretta cerchia di specialisti», iniziando a interessare ampie cerchie di intellettuali. «Fermo questo punto», aggiunge però, «tutto il resto è avvolto nella più grande confusione¹⁰¹».

Come abbiamo osservato a proposito della *resurrezione* dello *Ur* nella cultura europea, anche rispetto alle sopravvivenze del primitivo nel nostro Meridione si evidenziano, infatti, approcci profondamente diversi, che De Martino così riassume:

Da una parte si considerano queste tradizioni come semplici relitti di un passato mediocre, come documento dell'arretratezza delle plebi meridionali, come un miscuglio di stranezze e di superstizioni che è da augurarsi scompaiano al più presto: dall'altro si idoleggia romanticamente il gaio e rumoroso splendore delle feste popolari del sud, le arcaiche costumanze della Lucania o della Sardegna, il fascino dei canti della Gallura o del Lugodoro, e quasi si rimpiange che questo mondo stia per scomparire, e sia anzi già di fatto in più parti disgregato o scomparso¹⁰².

Esponenti della prima posizione sono gli studiosi marxisti e gli storicisti. Sebbene da prospettive assai distanti, entrambi guardano al mondo magico del Sud come a una radicale negatività, come all'orribile relitto di una storia passata. E mentre i primi vedono in esso l'ostacolo da rimuovere per il superamento della questione meridionale, i secondi ritengono, al pari di Omodeo, che dei relitti non si possa fare storia, poiché lo Spirito, superandoli, li ha resi eternamente inattuali¹⁰³.

¹⁰⁰ Scritto del quale, come osserva Conte, “esagerare l'importanza [...] nell'itinerario intellettuale e *politico* di De Martino è quasi impossibile”. Cfr. D. Conte, *Ernesto De Martino e la mobilitazione dell'arcaico*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, *Ernesto de Martino tra fondamento e «insecuritas»*, op. cit., p. 99.

¹⁰¹ E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, op. cit., p. 313.

¹⁰² E. De Martino, *Amore e morte*, in “Meridione”, IV, 1-2, 1956, p. 77.

¹⁰³ Sembra opportuno ricordare, a proposito di storicisti, che in *Etnologia e cultura nazionale* De Martino addita proprio Benedetto Croce quale emblema di una considerazione naturalistica e reazionaria (al limite del disumano) del mondo primitivo: «Un passo del Croce a proposito della distinzione fra umanità e natura fu di stimolo per un nuovo avvio dei miei pensieri. Al fine di dimostrare il carattere storico (e non metafisico) di quella distinzione, il Croce ricordava che essa si fa a buon diritto valere anche nel seno stesso dell'umanità e della sua storia “come distinzione fra uomini che ne sono attori e uomini che nella storia stanno come passivi, tra uomini che appartengono alla storia, e uomini della natura (*Naturvölker*), uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci; e verso la seconda classe di esseri, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa contro ogni forma di vita, ma lasciando altresì che di essi si estingua la stirpe, come accadde di quelle razze americane che si ritiravano e morivano

La seconda posizione accomuna, invece, i «meri specialisti» (gli studiosi di folklore) e gli «abili letterati dal distaccato sorriso¹⁰⁴», come Carlo Levi. Idolatrando il mondo contadino proprio in quanto relitto di un'età perduta, essi rivolgono la propria attenzione ai soli prodotti culturali, considerati al di fuori del contesto socio-economico, e giungono a concepire l'esistenza di una mentalità contadina radicalmente diversa dalla nostra, che ricorda la mentalità prelogica descritta da Lévy-Bruhl.

«Queste due posizioni estreme – commenta De Martino – sono entrambe da respingere, perché nascono da una errata impostazione del problema¹⁰⁵». Un'impostazione naturalistica, evidentemente.

Se il mondo magico del Sud appare come un coacervo di superstizioni deliranti, o come un universo mitico a cui tornare per riscoprire le origini, ciò accade perché esso viene indebitamente sottratto alla storia e giudicato come un *dato*, come una realtà immobile e destinata a rimanere tale in eterno. E ciò comporta, come si è detto, non più soltanto conseguenze teoriche: il folklore di stampo naturalistico riflette, infatti, al pari dell'etnologia, posizioni politiche reazionarie, esprimendo la volontà della classe borghese che il meridione d'Italia resti davvero, per sempre, un mondo arcaico, sottomesso e sfruttato.

Anche nel folklore, però, il naturalismo è divenuto inattuale. Il mondo contadino meridionale è, infatti, partecipe di quel grande movimento di emancipazione che porta i ceti e i popoli subalterni a spezzare le catene che li trattengono *al di là di Eboli*, al di fuori della Storia. E gli studi folklorici sono chiamati, quindi, a cambiare prospettiva, riconoscendo che «le tradizioni popolari del mezzogiorno sono essenzialmente documenti storici¹⁰⁶», prodotti e testimonianze di un'«ampia vicenda culturale¹⁰⁷», che l'uomo ha generato e che l'uomo può ricostruire in tutti i suoi passaggi.

(secondo l'immagine che piacque) dinanzi alla civiltà, da loro insopportabile. Si tenta certamente, dapprima, e ci si sforza, di svegliarli a uomini, mercé delle conversioni religiose, della dura disciplina, della paziente educazione e istruzione, e di stimoli e castighi politici, che è ciò che si chiama l'incivilimento dei barbari e l'inumanamento dei selvaggi. Ma se questo, e finché questo, non vien fatto, in qual modo si può avere comunanza di ricordi con loro, che si ostinano a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà?». Queste parole mi riportarono alla memoria, a leggerle, una certa gaffe del conte zio a colloquio col padre provinciale, e l'arguto commento del Manzoni: «Chi fosse stato lì a vedere, in quel punto, fu come quando, nel mezzo di un'opera seria, s'alza, per isbaglio, uno scenario, prima del tempo, e si vede un cantante che, non pensando, in quel momento, che ci sia un pubblico al mondo, discorre alla buona con un suo compagno...». Nel passo del Croce affiora, in tutta la sua spietata crudeltà, la ideologia borghese verso i popoli coloniali, con i quali certamente non ci può essere, in questo rapporto pratico di dominio, comunanza di memorie e comprensione storica effettiva. L'etnos appare qui come una folla di «anime morte», ma in realtà a renderle «morte» ha provveduto la prassi della conquista e del dominio, il rapporto naturalistico che l'imperialismo coloniale instaura necessariamente fra «civiltà» e «barbarie». Quale meraviglia se, per entro tale limite d'umanesimo, non ha mai potuto nascere sin'ora una etnologia storicistica?». E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, op. cit., pp. 316-317.

¹⁰⁴ E. De Martino, *Note lucane*, in «Società», VI, 4, dicembre, 1950, pp. 650-651.

¹⁰⁵ E. De Martino, *Amore e morte*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁶ Ivi, p. 77.

¹⁰⁷ E. De Martino, *Religione e mondo contadino*, in «Il calendario del popolo», XI, 1955, p. 1986.

Come abbiamo già osservato a proposito dell’etnologia storicistica, ciò che secondo De Martino occorre restituire al mondo primitivo è il suo intrinseco movimento.

Del mondo contadino meridionale fu accreditata un’immagine che lo voleva rassegnato e dolente nella sua storica immobilità. Ricordate come si apre *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi? [...] Per Levi la Lucania contadina è essenzialmente il paese del mito, il paese che vive da sempre esperienze che sono al riparo dalle grandi correnti della storia, esperienze che si collegano agli spiriti che sono nell’aria, alle potenze che si celano nelle bestie e negli uomini. Riflettendo sulle pagine del Levi mi resi conto che la sua interpretazione del mondo contadino meridionale era sostanzialmente errata¹⁰⁸.

Ed è per questo che, nel resoconto del suo primo soggiorno in Lucania (*Note di viaggio*, del 1950), De Martino scrive:

È probabile che le presenti note, ricavate dall’incontro dell’autore con rappresentanti degli strati più avanzati del mondo contadino, rischino di dare una immagine se non proprio falsa almeno alquanto unilaterale di quel mondo, che ha anche strati politicamente e culturalmente assai più arretrati. Ma poiché è stata recentemente accreditata una immagine, decisamente falsa, di un mondo contadino meridionale rassegnato e dolente nella sua storica immobilità, si voglia giustificare con le ragioni della polemica quel tanto di eccessivo che può apparire nel ben diverso apprezzamento che qui se ne dà come di un mondo tutto percorso da fermenti di ribellione e da eroica volontà di storia¹⁰⁹.

Ma qual è il movimento del mondo contadino meridionale?

Come già Gramsci aveva evidenziato, la cultura contadina si presenta come un panorama estremamente contraddittorio, in cui le sopravvivenze del primitivo si intrecciano ai valori, adattati e degradati, dell’alta cultura. Ora, di fronte a questo quadro confuso e delirante, il compito dello storico del folklore consiste nel «determinare la dinamica di tale coesistenza apparentemente inerte».

In ogni società, infatti, vi sono elementi attivi, dinamici, di sblocco, che logorano quelli passivi e con forma maggiore o minore li mettono in crisi. E lo storico ha innanzitutto il compito di sollevarsi al di sopra della piatta descrizione etnografica, e di restituire agli elementi che risultano dall’analisi una dialettica operante del positivo sul negativo, del dominante sul secondario, del moderno sull’antico, del progressivo sull’arretrato. Lo storico non può dunque limitarsi ad accertare i termini della contraddizione ideologica, o magari a mettere in rilievo che un certo numero di individui vivono per così dire in partita doppia o tripla, lottano, cioè, nelle organizzazioni sindacali e politiche di sinistra e al tempo stesso soggiacciono ancora in qualche misura alle influenze del clero, occupano le terre e, nel contempo, credono nella magia, o eseguono il lamento funebre tradizionale... *Lo storico deve interpretare in termini di movimento ciò che la semplice analisi etnografica offre come piatto panorama di dati contrastanti*¹¹⁰,

ricostruendo le ragioni economiche, politiche e culturali per le quali determinate aree del

¹⁰⁸ E. De Martino, *L’opera a cui lavoro*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁹ E. De Martino, *Note lucane*, in “Società”, VI, 4, dicembre, 1950, p. 650.

¹¹⁰ E. De Martino, *Religione e mondo contadino*, op. cit., p. 1986. Il corsivo è mio.

nostro paese sono rimaste escluse dai progressi della civiltà, e presentano, ancora alla metà del Novecento, tracce di un tempo assai remoto¹¹¹.

Ma non è tutto. Comprendere il movimento del mondo meridionale non vuol dire soltanto rivolgersi al passato, indagando le dinamiche che lo hanno reso tale, ma anche – e soprattutto – guardare al presente e al futuro, accompagnando sul piano teorico il reale ingresso nella Storia del nostro magico Sud.

Già Gramsci, in *Letteratura e vita nazionale*¹¹², aveva rivendicato l'esigenza di una "scienza del folklore" che si occupasse della vita culturale del mondo popolare subalterno, al fine di risanare la frattura (sorta, in Italia, dopo il Medioevo) tra alta e bassa cultura, intellettuali e popolo. Nell'ambito del nuovo «umanesimo socialista: di un umanesimo, cioè, non più contemplante, ma insieme teorico e operativo, che conosce nel trasformare sotto la spinta del trasformare, e che si costituisce come momento delucidatore, come guida e lume, dello stesso processo di trasformazione¹¹³», unità politica e unità culturale procedono, infatti, di pari passo e lo studio del folklore detiene «il valore di facilitare l'azione trasformatrice¹¹⁴». In che modo? Individuando il cosiddetto *folklore progressivo*, gli elementi del folklore suscettibili di sviluppo.

Apparentemente concorde con la proposta gramsciana, in un articolo del 1951 De Martino esorta i lettori del "Calendario del popolo" a condividere, attraverso il giornale, canti del «patrimonio folkloristico progressivo», ritenendo che ciò costituisca «un aspetto non trascurabile del nuovo umanesimo in cammino¹¹⁵».

Ma la sua adesione è, in realtà, soltanto parziale, come appare evidente in un contributo del 1952: *Gramsci e il folklore*. Dopo aver ricordato che, nell'ottica gramsciana, «il folklore rappresentava il riflesso, sul piano culturale, della dipendenza economica e politica di quelle classi» (era, cioè, considerato la «cultura servile di classi politicamente ed economicamente asservite»), egli si chiede:

Ma è il folklore soltanto questo? La vita culturale tradizionale delle masse popolari è soltanto arretratezza, superstizione, etc. oppure essa ha dei prodotti ancora attualmente validi e accettabili, soprattutto nella sfera delle manifestazioni artistiche e letterarie? Il folklore è soltanto discesa e invilimento di prodotti elaborati dall'alta cultura, ovvero la stessa accettazione e lo stesso riadattamento popolare di tali prodotti manifesta talora un elemento attivo, una capacità rielaboratrice ricca di significato umano? Accanto al processo di discesa, dall'alta cultura al popolo,

¹¹¹ Per comprendere in che modo De Martino abbia messo in atto tale progetto, occorre considerare la cosiddetta (forse a torto) trilogia meridionalistica: *Morte e pianto rituale* (del 1958), *Sud e magia* (del 1959) e *La terra del rimorso* (del 1961). Analizzando tre diverse forme di riscatto magico-religioso, lo studioso mette in luce, innanzitutto, la precarietà del regime di esistenza al cui interno esse operano; in secondo luogo, i momenti critici a cui pongono riparo e, in ultimo, il modo in cui la crisi viene risolta e la presenza riacquista la propria integrità.

¹¹² A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1952.

¹¹³ E. De Martino, *Gramsci e il folklore*, op. cit., p. 1109.

¹¹⁴ Ivi.

¹¹⁵ E. De Martino, *Il folklore. Un invito ai lettori del Calendario*, in "Il calendario del popolo", VII, 1951, p. 989.

non vi è anche un processo inverso, cioè ascendente? E infine: oltre alla vita culturale tradizionale delle masse popolari, al folklore in senso stretto, non vi è anche una vita culturale di queste masse che rompe più o meno decisamente con la tradizione, e che risuona come «voce sonora del presente», come riflesso e espressione delle nuove esperienze in corso?¹¹⁶

La risposta a tali domande viene diplomaticamente rimandata a scritti futuri. Ma che ci sia, a questo proposito, una profonda ambiguità nel pensiero di De Martino sembra evidente.

Si consideri, ad esempio, il già citato articolo sul “Calendario del popolo”, in cui egli afferma esplicitamente che «il folklore non è soltanto tradizione, memoria presente del passato, ma contiene anche motivi progressivi, vivaci riflessi delle aspirazioni attuali del mondo popolare, e accenni e indicazioni verso il futuro¹¹⁷». Oppure, si guardi al modo in cui, in due scritti del 1952, egli si esprime su Levi.

Da un lato, in *L'opera a cui lavoro*, l'autore di *Cristo si è fermato ad Eboli* è accusato di avere diffuso un'immagine falsa del mondo contadino, descritto come un mondo «fuori del tempo, e quasi al riparo dalla storia¹¹⁸». Dall'altro, però (e proprio nell'articolo in cui pone quelle scomode domande), De Martino lo annovera nella «schiera di intellettuali democratici» che, nel secondo dopoguerra, «avvertendo come già esaurito il destino espressivo della cultura tradizionale, cercano di istituire saldi legami con l'umanesimo popolare e di inaugurare un fecondo dialogo con gli uomini semplici».

Cristo si è fermato a Eboli di Levi, *Le terre del Sacramento* di Jovine, il cinema neorealista di De Sica, di Visconti, di De Santis ecc., le tele o i disegni di Guttuso, di Purificato, di Mazzullo, di Ricci, ecc., il rifiorire della poesia dialettale di un Vann'antò, di un Eugenio Cirese, di un Rocco Scotellaro ecc. appartengono in proprio a questo movimento. Si sta dunque determinando, sia pure con lentezza e fatica, con deviazioni e errori, quel processo di unificazione della cultura nazionale che fu indicato come compito da Gramsci, e che ora sta davanti a noi non già come programma astratto di alcuni letterati, ma come fatto spontaneo, che l'esperienza nazionale-popolare della Resistenza ha iniziato e alimentato¹¹⁹.

Tale ambiguità non è fortuita, né costituisce un caso isolato, esprimendo, a mio avviso, una dialettica ricorrente nell'intera opera di De Martino (quella tra razionalismo e irrazionalismo) che proprio in questi anni, però, si manifesta con particolare asprezza.

Nel 1950, come si è detto, lo studioso si iscrive al PCI, dando così inizio alla sua carriera di intellettuale organico (o dis-organico, per riprendere la sarcastica espressione di Giarrizzo¹²⁰) della

¹¹⁶ E. De Martino, *Gramsci e il folklore*, op. cit., p. 1109.

¹¹⁷ E. De Martino, *Il folklore. Un invito ai lettori del Calendario*, op. cit., p. 989.

¹¹⁸ E. De Martino, *L'opera a cui lavoro*, op. cit., p. 15.

¹¹⁹ E. De Martino, *Gramsci e il folklore*, op. cit., p. 1109.

¹²⁰ In un articolo del 1955, De Martino scrive: «Giarrizzo schernisce gli “intellettuali di sinistra” del Mezzogiorno con l'appellativo di “intellettuali disorganici della classe operaia”: ed io, sempre nell'ipotesi che volessi esercitarmi in questo tipo molto dubbio di bravura polemica, potrei rispondergli che val meglio essere intellettuale disorganico della classe operaia che intellettuale organico della Cassa del Mezzogiorno». E. De Martino, *Postilla intorno a una*

classe operaia. Nello stesso periodo, però, egli dirige insieme a Cesare Pavese la controversa Collana Viola dell'Einaudi: la collezione di studi etnologici, psicologici e religiosi che, orientata al rinnovamento della cultura italiana, suscitò un vero e proprio scandalo negli ambienti di sinistra, divulgando temi e autori *politicamente sospetti*.

Si spiegano così le violente critiche provenienti dagli studiosi marxisti e il conseguente accentuarsi della polemica demartiniana con le tendenze irrazionalistiche dell'etnologia e del folklore.

In un articolo pubblicato nel 1954 su "Cronache meridionali", Mario Alicata contesta la diffusa tendenza a «considerare il Mezzogiorno [...] come un enigma ancora da decifrare, come una terra arcana e misteriosa ancora tutta da studiare e tutta da rivelare nella sua "essenza" nascosta e nelle sue "apparenze" molteplici, insomma, per usare una efficacissima immagine di Gramsci, come un lontano "Giappone", del quale basta occuparsi con accenti di umana simpatia, senza il carattere odioso e scandalistico, per esempio, di certi libri di Malaparte o alla Malaparte, per essere subito catalogati fra gli autori "meridionalisti"».

Secondo noi, se egli ce lo consente, è accaduto perfino ad Ernesto De Martino, il quale pure tanto contributo ha dato non solo all'approfondimento, alla luce del marxismo e particolarmente alla luce dell'opera di Antonio Gramsci, dei problemi metodologici dell'etnografia e del folklore, ma tante benemerienze si è acquistato, e continua ad acquistarsi, con le sue indagini concrete sul folklore contadino meridionale, e particolarmente lucano, di cadere talvolta, e proprio per influenza del Levi, nella posizione (non marxista) di «scindere il *suo* interesse teoretico di capire il primitivo» dal «*suo* interesse pratico di partecipare alla sua liberazione reale». [...] Sicché, secondo noi, egli finisce addirittura col sottovalutare la necessità di combattere, nella cultura borghese moderna, accanto alla presenza di tendenze più tradizionali che tendono ad escludere le manifestazioni culturali primitive dal mondo della storia e dell'umano, e a considerarle in modo naturalistico e a fini «strumentali» di dominio di classe, anche la presenza di tendenze più recenti, che tendono ad utilizzare il «primitivo» in un senso più ampio, addirittura nella lotta dell'oscurantismo contro la ragione, esaltandone il carattere alogico, «religioso», i valori «esistenziali», ecc.¹²¹

La risposta ad Alicata si articola in tre momenti.

In primo luogo, De Martino mostra di condividere le tesi di fondo dello studioso marxista, che ha saggiamente evidenziato il significato conservatore dell'interpretazione del mondo contadino fornita da Levi¹²², in cui lui stesso, oltretutto, era «rimasto in qualche modo impigliato¹²³».

polemica, in appendice a id., *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, in "Nuovi argomenti", 12, gennaio-febbraio, 1955, p. 41.

¹²¹ M. Alicata, *Il meridionalismo non si può fermare ad Eboli*, in "Cronache meridionali", 9, 1954, p. 597.

¹²² Cfr. E. De Martino, *Per un dibattito sul folklore*, in "Lucania", I, 2, novembre-dicembre, 1954, pp. 76-78 e E. De Martino, *Religione e mondo contadino*, op. cit.

¹²³ Discutendo, ancora in polemica con Giarrizzo, dei pericoli connessi alla materia folklorica, De Martino scrive, infatti: «Debbo anzi lealmente riconoscere che io stesso in passato sono rimasto in qualche modo impigliato in queste illusioni o contraddizioni o equivoci, che ho dissipato di poi con qualche fatica». Cfr. E. De Martino, *Storia e*

In secondo luogo, egli sottolinea i limiti del contributo di Alicata, che malgrado una «impostazione sostanzialmente giusta, [...] ci lascia perplessi, soprattutto per quello che non dice, cioè per alcuni aspetti del problema che ci sembra siano stati trascurati».

«Gli studi di carattere economico, sociologico e politico sul Meridione non sono una novità», scrive De Martino in un contributo del 1955. «Com'è noto tali studi vennero avviati già nei primi anni dopo l'unità nazionale», dando inizio a una ricca tradizione di inchieste e di ricerche rivolte «prevalentemente alle quistioni strutturali, alla storia economica, sociale e politica del Mezzogiorno e delle isole».

Ma le questioni strutturali non bastano.

Il meridionalismo, dice Alicata, non si può fermare ad Eboli. D'accordo. Ma è anche vero che il meridionalismo non si può neanche esaurire nell'analisi e nella storia della struttura, o nelle inchieste sulle forme di miseria e di oppressione economica, sociale e politica.

Come anche Gramsci ha dovuto riconoscere, per risolvere la questione meridionale è necessario tener conto anche dell'altro aspetto del problema: quello sovrastrutturale, quello della cultura.

Chi percorre oggi la Lucania o la Calabria o la Sicilia o la Sardegna si trova davanti certamente ai meravigliosi segni di risveglio del mondo contadino, quindi anche a una nuova visione del mondo che implicitamente – e in parte anche in forma riflessa ed esplicita – matura nella lotta per la emancipazione reale; ma si trova anche, e talora negli stessi contadini politicamente più avanzati, davanti a forme tenaci di miseria culturale, ad avanzi e detriti di altre visioni della vita e del mondo. Questa contraddizione attuale è in gran parte il risultato di un processo storico-religioso: ma se noi vogliamo aiutare questa contraddizione a liberarsi dei suoi elementi di inerzia, se vogliamo dare maggiore potenza dinamica ai momenti positivi e progressivi della situazione attuale, non possiamo trascurare lo studio di tale processo, e limitarci alla analisi dei soli elementi strutturali della realtà nella quale siamo chiamati a operare.

«Fin quando il mondo contadino era semplicemente un oggetto della quistione meridionale – scrive, infatti, De Martino – si comprende che la letteratura meridionalistica si limitasse a considerare la posizione di quest'oggetto nel corpo della società meridionale».

Ma ora che il movimento contadino è diventato, o sta diventando, il soggetto operante della lotta per la emancipazione del sud (naturalmente con l'alleanza della classe operaia e di tutte le forze democratiche), sta davanti a noi il compito di dare un molto più largo respiro umanistico alle nostre ricerche, e di investire con gli strumenti dell'analisi anche il settore della ideologia e del costume

folklore, in “Società”, X, 5, ottobre, 1954, p. 944. E in E. De Martino, *Postilla intorno a una polemica*, op. cit., p. 36, nota 3, ribadisce: «Si avverte l'esigenza di un maggiore impegno di distinzione e di qualificazione operative per quegli intellettuali che, con varie sfumature, intendono arricchire di nuove dimensioni la grande tradizione illuministico-storicistica della cultura meridionale. Rilievo questo che tocca in una certa misura lo stesso scrivente». Sulla posizione di Giarrizzo a proposito della questione meridionale, si veda *Mezzogiorno senza meridionalismo: la Sicilia, lo sviluppo, il potere*, Marsilio, Venezia 1992.

popolare come aspetto della stessa questione meridionale. In sostanza la sottovalutazione dei problemi relativi alla miseria culturale è un residuo della concezione strumentale che del mondo contadino hanno avuto la classe dirigente italiana e molti intellettuali, anche grandi, del mezzogiorno¹²⁴.

In terzo luogo, De Martino reagisce alle accuse di irrazionalismo accusando, a sua volta, i principali esponenti di questa corrente.

Innanzitutto Levi, sul quale egli fa, per così dire, il punto in un breve articolo del '55, posto in appendice a *Considerazioni sul lamento funebre lucano*.

È innegabile che la pubblicazione del famoso libro lucano di Levi ha notevolmente concorso a caratterizzare il nuovo corso della letteratura meridionalistica. Per la prima volta il folklore del mondo contadino meridionale cessava di essere feudo esclusivo di semplici eruditi (e sia pure di grandi eruditi come il Pitré) e cominciava a vivere per entro la passione civile della questione meridionale. E per la prima volta, pur nei limiti e nelle determinazioni proprie di un'opera essenzialmente letteraria, faceva il suo ingresso nella questione meridionale il problema delle plebi rustiche del sud come portatrici di determinate tradizioni culturali, e non soltanto come semplici classi economiche cui spetta un certo posto nella struttura attuale e nella storia passata della società meridionale¹²⁵.

«Per la prima volta», si ribadisce in un articolo di quello stesso anno, «queste più recenti scritture meridionalistiche fanno valere, in modo sia pure inadeguato e distorto, il problema delle forme di vita culturale contadina come un aspetto della questione meridionale, e per la prima volta introducono il cosiddetto materiale folkloristico in una passione civile attuale, che è condizione certamente non sufficiente ma comunque necessaria affinché quel materiale cessi di essere curiosità erudita e diventi argomento di storia¹²⁶».

E però, accanto a questi aspetti estremamente positivi, *Cristo si è fermato ad Eboli* contiene anche molte, temibili minacce.

Nel libro di Levi operava anche un altro motivo, che si ricollegava a uno dei tanti filoni tardo-romantici dell'irrazionalismo europeo, e cioè l'irrazionalismo etnologizzante, idoleggiatore del primitivo, misticamente venato di contemplante ammirazione per l'incomparabile forza creativa delle prime età, e variamente incline a considerare l'arcaico non già come istanza di possibile ricerca storiografica, ma come valore in sé, irrelativo rispetto ai caratteri dominanti della civiltà moderna, o addirittura come valore attuale capace di fecondare e rinvigorire la stessa modernità in crisi. Questa tradizione transalpina, completamente estranea alla grande tradizione illuministica e storicistica della cultura meridionale, ebbe come iniziatori Leo Frobenius e Luciano Lévy-Bruhl, il primo dei due soggiacente ai più torbidi influssi neo-romantici della Germania guglielmiana, il secondo mediatore di caratteristici temi irrazionalisti con la scuola sociologica del Durkheim. L'ingresso in Italia di questo filone di irrazionalismo etnologizzante avvenne nell'ultimo dopoguerra ad opera innanzi tutto di Cesare Pavese, gran lettore e ammiratore di Frobenius e di Lévy-Bruhl e di altre

¹²⁴ E. De Martino, *Ancora sulla «cultura contadina»*. *Etnografia e mezzogiorno*, in "Il contemporaneo", II, 3, 15 gennaio 1955, p. 6.

¹²⁵ E. De Martino, *Postilla intorno a una polemica*, op. cit., p. 34.

¹²⁶ E. De Martino, *Ancora sulla «cultura contadina»*, op. cit., p. 6.

compromesse scritture etnologiche, e che da ciò trasse alimento per la sua sconvolta esperienza di letterato. Successivamente Remo Cantoni nel suo volume *I primitivi* tentò di accreditare sul piano speculativo la mentalità mitica o magica o partecipazionista o mistica, o come altro si voglia chiamare. Infine nel *Cristo si è fermato a Eboli* la «mentalità prelogica» attribuita ai primitivi dal sociologo francese esercitò una certa suggestione nella interpretazione del mondo contadino lucano e degli arcaismi delle sue ideologie tradizionali¹²⁷.

Con tono analogo, intollerante e severo, De Martino si esprime in *Etnologia e cultura nazionale*, articolo in cui il bersaglio polemico è l'inauguratore italiano dell'irrazionalismo etnologizzante: Cesare Pavese.

Il tema di questo scritto, come si è già accennato, è il recente risveglio di interesse per il mondo primitivo, che in assenza di un'adeguata «consapevolezza del giusto significato da attribuire a questo risveglio nel quadro del nuovo umanesimo¹²⁸», si è «compiuto prevalentemente nel segno dell'irrazionalismo», consentendo all'arcaico di tornare a esercitare «il suo malefico fascino sulle anime inquiete¹²⁹».

Come appare evidente dall'analisi dell'irrazionalismo etnologico europeo (il cui esponente principale è Frobenius, il teorico dell'*Ergriffenheit*), «qui il comprendere non ha nulla da vedere con la ragione storica: è piuttosto un rivivere, un *Erleben*, i grandi impulsi irrazionali, le enormi commozioni, che starebbero alla radice delle civiltà e ne costituirebbero i momenti effettivamente creatori¹³⁰». Nelle interpretazioni degli irrazionalisti (lo abbiamo visto a proposito di Lévy-Bruhl), il mondo primitivo «appare non solo distorto, ma addirittura rovesciato nella sua vera natura»:

Che cosa può esser mai, infatti, questa gratuita *Ergriffenheit*, questo lasciarsi prendere, anzi afferrare, da questo o quell'aspetto della realtà? Per quel che mi sembra, nulla di trasparente e di accettabile per la ragione storica. Mi sia concessa per un momento l'ironia, ma questi professori tedeschi son troppo sensibili nel filo della schiena, e rabbriviscono con eccessiva facilità. In realtà l'essere afferrati da un aspetto della realtà, l'entrare in suo possesso, non conduce alla necessità dell'imitazione, del «giuoco» mimico, ma piuttosto alla ecolalia e alla ecoprassia dello schizofrenico. Questo «essere afferrati» rappresenta semplicemente il rischio di smarrire la presenza davanti alla pianta, o all'animale, o all'altro sesso, o allo straniero, o al cielo, o agli astri, o alle stagioni, o alla morte, e in genere davanti ai vari momenti critici dell'esistenza, nei quali la storia si manifesta, o «sporge», angosciando: onde la necessità di un riscatto culturale¹³¹.

E il problema, come si più volte osservato, non è soltanto di natura teorica.

In apparenza il discorso degli etnologi irrazionalisti verte sul primitivo, sulle civiltà etnologiche e sui loro istituti, sul mito o sulla magia, sulla mentalità arcaica e simili, ma in realtà, attraverso questo discorso, affiora la irrisolta crisi di tutta la cultura europea, la immediata attualità della irrazionale

¹²⁷ E. De Martino, *Postilla intorno a una polemica*, op. cit., pp. 34-35.

¹²⁸ E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, op. cit., p. 313.

¹²⁹ Ivi, p. 333.

¹³⁰ Ivi, p. 324.

¹³¹ Ivi, p. 326.

vita primitiva, il suo «valore» anche per noi. Con ciò si dischiudeva la possibilità di riattualizzare in tutta serietà questo preteso «valore» anche sul piano pratico-politico. La realtà di questo nesso è dimostrata dal caso, per questo riguardo esemplare, di uno dei più noti rappresentanti dell'irrazionalismo etnologico e storico-religioso, J. W. Hauer¹³².

Sul cui intreccio di studi storico-religiosi e attività politica vicina al nazismo, abbiamo più volte sostato.

E in Italia? «Un nome viene subito alla mente: quello di Cesare Pavese».

Qualcuno potrebbe osservare che il Pavese non entra nel presente discorso, essendo egli un letterato e un poeta, da giudicare quindi esclusivamente secondo i criteri della critica letteraria e della storia della poesia. Ma la verità è che l'opera del Pavese non si esaurisce affatto nell'epigrafe che egli tentò pietosamente di dare a se stesso: «La mia parte pubblica l'ho fatta – ciò che potevo. Ho lavorato, ho dato poesia agli uomini, ho condiviso le pene di molti». Anzitutto il Pavese ha messo in circolazione in Italia una teoria del mito e del «selvaggio» che non vale solo per il critico come sussidio per meglio comprendere l'opera letteraria dell'autore, ma che pretende proprio di essere una teoria del mito e del «selvaggio», e che perciò va valutata in questa sua pretesa. In secondo luogo il Pavese non fu soltanto un letterato, ma anche un «organizzatore della cultura», e impresse alla Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici della casa Einaudi – durante il tempo che ne fu responsabile – un indirizzo che rifletteva le sue inclinazioni, e che anzi le accreditava proprio sul piano della ricerca storica e della scienza¹³³.

Ripercorrendo, in modo superficiale e frettoloso, alcuni brani del *Diario* e dei *Saggi*, De Martino vi ritrova «tutti i principali temi ermeneutici messi in circolazione dalla “famiglia equivoca” degli irrazionalisti nel campo dell'etnologia¹³⁴». L'«angoscia della storia», «la correlativa pretesa paradossale» di sopprimere il divenire con «la ripetizione dell'identico», la «teoria del mito, in quanto permanente e insopprimibile esigenza della “natura umana”»: tutto questo rivelerebbe, a suo avviso, la «sensibile parentela di esperienze» fra Pavese e gli irrazionalisti europei, conferendo «una sfumatura di dolorosa inautenticità a tutta la sua avventura psichica, mentale e letteraria¹³⁵».

Sono due, però, gli aspetti su cui il nostro etnologo colpevolmente tace, confidando nel fatto che lo scrittore, morto suicida tre anni prima, non avrebbe potuto dire la sua.

¹³² Ivi, p. 331.

¹³³ Ivi, p. 333.

¹³⁴ Ivi, p. 334.

¹³⁵ Ivi, p. 335. L'inautenticità deriva dal fatto che, non essendo Pavese «un “uomo antico”, ma un tormentatissimo nostro contemporaneo, legato per mille fili alle esperienze moderne», egli «non poteva impegnarsi di nuovo nell'autentico dramma primitivo, e ne era cosciente. Pur rinnovando in sé, almeno in parte, l'arcaica angoscia della storia, egli non poteva dimenticare “la sudata teoria razionale della natura e della storia”, e l'imperativo di maturare (ripeness is all), e di “dare poesia agli uomini”. E d'altra parte egli non seppe sottrarsi alla suggestione di teorizzare il valore assoluto dell'esperienza del “passo indietro”, dell'“immergersi nella campana di palombaro”, per ripetere le immagini di Kérenyi. In queste condizioni il suo “mito” non poteva più essere qualche grande autentica cosmogonia arcaica, col suo rituale conforme, ma semplicemente “nostalgia dell'infanzia”, o dei “tremori campagnoli”, tendendo infine a manifestarsi nella sua più cruda natura di “nevrosi del già accaduto”. Ivi, pp. 335-336. Cos'è, infatti, la follia – si chiedeva il giovane De Martino – se non il ritorno di frammenti di storia religiosa passata?

In primo luogo, la sua interpretazione delle pagine pavesiane appare, a una lettura attenta, estremamente parziale. In più punti, Pavese, afferma, infatti, esplicitamente la distinzione tra *mito genuino* e *mito posticcio*, opponendosi all’uso mistico ed estetizzante del termine, allora tanto in voga. Per ogni uomo e per ogni civiltà esiste un’epoca mitica: un’età in cui, sia nell’anima individuale che nelle tradizioni collettive, si formano «divini schemi» che, da allora e per sempre, saranno «all’origine di ogni attività¹³⁶». «Normalmente – commenta l’autore – esse si lasciano ridurre a pochi grandi motivi¹³⁷». «In ciascuna cultura e in ciascun individuo – infatti – il mito è di sua natura monocorde, ricorrente, ossessivo»: «ciascuno ha il suo gorgo» e «raccontare vorrà dire lottare per tutta una vita contro la resistenza di quel mistero¹³⁸».

Il poeta, secondo Pavese, altro non fa che «travagliarsi intorno a questi suoi miti per risolverli in chiara immagine e discorso accessibile al prossimo¹³⁹», ed è il solo, a suo avviso, ad avere il diritto di farlo. Per tutti gli altri, infatti, «la tentazione di riattingere con amplesso innaturale l’universo preinfantile delle cose è il peccato¹⁴⁰», così come è peccato «fingere a se stessi, per estetica compiacenza, che un mistero perduri quando già lo si sia risolto in chiara immagine o lucido concetto¹⁴¹». Una volta tradotto in poesia, il mito perde inevitabilmente «il suo alone religioso¹⁴²» e «sarebbe estetismo, sarebbe un baloccarci, un far finta di non sapere quel che già sappiamo, cercare il mito *dentro* la nostra conoscenza concettuale della storia. Per definizione, non possiamo trovarcelo. La sudata teoria razionale della natura e della storia ci sta dinanzi imponente, ci guida nell’azione, ci fa vivere¹⁴³».

In secondo luogo, ciò che De Martino tace è che, durante la direzione di Pavese, il suo ruolo all’interno della Collana Viola era stato ben più di quello di «consulente esterno¹⁴⁴».

Come l’epistolario pubblicato da Angelini ci consente di affermare senza dubbio, era stato De Martino, e non Pavese, a proporre la pubblicazione degli autori più controversi della collezione: di personaggi come Eliade, Kerényi, lo stesso Hauer che univano, a un orientamento teorico irrazionalistico, l’esplicita adesione a posizioni politiche di estrema destra. Certo, in polemica con

¹³⁶ C. Pavese, *Il Mito*, in *La letteratura americana e altri saggi*, Einaudi, Torino 1951, p. 315.

¹³⁷ C. Pavese, *Stato di grazia*, in *La letteratura americana e altri saggi*, op. cit., p. 278.

¹³⁸ C. Pavese, *Raccontare è monotono*, in *La letteratura americana e altri saggi*, op. cit., p. 308.

¹³⁹ C. Pavese, *Il Mito*, op. cit., p. 318.

¹⁴⁰ C. Pavese, *Mal di mestiere*, in *La letteratura americana e altri saggi*, op. cit., p. 288.

¹⁴¹ C. Pavese, *Il Mito*, op. cit., p. 318.

¹⁴² Ivi.

¹⁴³ Ivi, p. 319.

¹⁴⁴ Come egli stesso si definisce in una nota del saggio del ’53: «Il suo criterio di scelta – scrive a proposito di Pavese – appare evidente quando si pensi che su venti opere della collana ben quindici appartengono sicuramente all’indirizzo irrazionalistico: tre a Frobenius e alla sua scuola (Frobenius, Vohlard, Jensen); tre a Kerényi e a opere infeudate alla psicanalisi del Freud e alla psicologia del profondo dello Jung (Reik, Jacobi); due a Lévy-Bruhl; una a Mircea Eliade; etc. Nel tempo in cui il Pavese fu responsabile della collana, io ebbi la parte di consulente esterno: e debbo rimproverarmi di non aver visto allora con chiarezza la inopportunità di questa scelta, e di non averla contrastata come sarebbe stato necessario». E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, op. cit., pp. 333-334, nota 25.

lo scrittore, egli riteneva che ogni libro dovesse essere preceduto da vere e proprie *prefazioni profilassi*, in cui l'esperto (di solito lui stesso) metteva in guardia i lettori sprovvisti dalle minacce di ciò che si accingevano a leggere. Ma l'ambiguità, ancora una volta, era nel pensiero di De Martino: combattuto, ben più di Pavese, tra la fedeltà al partito (un partito per certi versi profondamente retrivo) e l'esigenza di allargare l'angusto razionalismo occidentale, e costretto, dunque, a proiettare sull'altro le accuse che gli venivano rivolte, per riaffermare in tal modo la sua personale fedeltà alla *sudata teoria razionale della natura e della storia*.

Rispetto al mondo primitivo sta davanti a noi in primo piano l'esigenza di un umanesimo storicistico che sia interruzione dei «corti circuiti» tra arcaico e moderno, guadagno teoretico di prospettive, e, al tempo stesso, «umanamento» di quel mondo con l'aiuto e la regola della prospettiva ottenuta. Fuor di questa posizione di fronte all'etnos, davanti all'arcaico intorno e *dentro di noi*¹⁴⁵, non c'è che la crisi in atto, il torbidume, la mistica, la mistificazione. Su questo punto vorrei che molto meditassero taluni nostri «giovani» etnologizzanti, così pronti a lasciarsi sedurre da ogni dottrina che comporti un rallentamento dei freni logici, e a subire il funesto fascino delle realtà non formate¹⁴⁶. Tempo è giunto, mi sembra, di porre fine allo scaduto rituale del «passo indietro», dell'«immergersi nella campana del palombaro». Tempo è giunto di abbandonare «i fioretti del diavolo», ultima incarnazione degli Esercizi Spirituali di S. Ignazio. Tempo è giunto di accettare lealmente la storia¹⁴⁷.

Nell'ultima parte della mia analisi, metterò in luce come proprio questa accettazione leale della storia sia divenuta un problema, per l'ultimo De Martino, spingendolo a modificare, per certi versi, le sue precedenti posizioni.

Continuando a seguire la traccia del confronto con Levi e Pavese (traccia considerata già da Angelini nel suo articolo *L'immaginario malato*¹⁴⁸), intendo però, fin da adesso, accennare al modo in cui tale cambiamento si manifesta nel confronto con l'etnologia.

¹⁴⁵ Ricostruendo il suo percorso intellettuale quale passaggio dallo storicismo al comunismo, De Martino afferma che, a spingerlo «agli studi etnologici non fu dunque la “bramosia di lontane esperienze ataviche”, ma, al contrario, la difesa della civiltà moderna e l'esigenza di un più largo umanesimo storicistico come non trascurabile contributo alla catarsi culturale. Erano quelli gli anni sinistri in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa: ed erano al tempo stesso gli anni in cui la nostra generazione andava lentamente riprendendo coscienza di ciò che è umano e civile attraverso le pagine della *Storia come pensiero e come azione*. Davanti al rigurgito del primitivo, del barbarico, del selvaggio io scelsi, come mio modo di reazione culturale, la ricerca etnologica, la storia del mondo primitivo, con la fede alquanto ingenua che una volta dominato nella prospettiva storiografica il mondo primitivo “vero” delle civiltà etnologiche, ci saremmo liberati anche di quello, contesto di sermon prisco e di bugia moderna, che si andava manifestando ancora così immediatamente operoso nella cultura e nella politica del tempo. D'altra parte (ma di questo non si fa parola in quel mio primo libro) il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano soltanto intorno a me, poiché accadeva talora che anche *dentro di me* sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce». E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, op. cit., pp. 314-315. I corsivi sono miei.

¹⁴⁶ Il riferimento va, probabilmente, ai fanatici «di cambiamento» come Renato Solmi che, sedotti «da quel tanto di irrazionalismo» che il Mondo magico alimentava, avevano rimproverato a De Martino la ritrattazione della storicità delle categorie. Cfr. E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, op. cit., p. 321 e R. Solmi, *Ernesto De Martino e il problema delle categorie*, in “Il Mulino”, I, 1952, pp. 315-327.

¹⁴⁷ E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, op. cit., p. 342.

¹⁴⁸ P. Angelini, *L'immaginario malato*, in “La ricerca folklorica”, 9, 1984, pp. 39-56.

Già nella postilla del '55 prima esaminata, De Martino dichiara «doveroso riconoscere che, nel libro di Levi, la suggestione dell'irrazionalismo o misticismo etnologizzante appare nelle pagine migliori come trasfigurata e risolta dalla passione civile, dalla umana simpatia per l'oggetto e dalla commozione poetica: e allora anche le proposizioni che, considerate sul piano discorsivo, sembrano le più compromesse (p. es. la “società antica e ferma”, “fuori della storia” e simili) acquistano il valore di lirica rappresentazione del dolore e della servitù di un'umanità in considerevole misura impartecipe dei beni della civiltà moderna¹⁴⁹».

E questa impostazione, tendente a interpretare non più alla lettera le cosiddette *scritture miste*¹⁵⁰, ma a vedere negli scrittori gli incolpevoli portavoce di un male epocale, si ritrova anche in *Promesse e minacce dell'etnologia*: il saggio del 1962 in cui, rielaborando *Etnologia e cultura nazionale*, De Martino rivaluta definitivamente il significato dell'opera di Levi.

Riflettendo sull'incontro etnografico con il mondo contadino del Sud, egli scrive che «l'atto di nascita di questa nuova sensibilità meridionalistica è il giustamente famoso *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi: e non importa se questo libro è opera di letteratura e non di scienza storica e di etnologia».

Nel momento stesso in cui il rapporto col mondo contadino lucano è apparso nella prospettiva dell'immagine racchiusa nel titolo divenuto ormai popolare, è stato gettato almeno il germe di un tipo di incontro mai esperito nel Sud, un incontro da cui non nasceva soltanto una determinata valutazione dell'*ethnos* ma che poneva anche in causa la civiltà «cristiana» e i suoi interni limiti storici in questa parte della penisola. Era in tal modo dischiusa la possibilità di un rapporto con l'*ethnos* meridionale, che andava al di là delle particolari determinazioni della letteratura meridionalistica tradizionale e delle ricerche «demologiche» collegate all'illustre nome di Giuseppe Pitré: e in questa dischiusa possibilità si innesta il disegno – per ora attuato con *Sud e magia* e con *La terra del rimorso* – di una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della questione meridionale e come metodica «messa in causa», attraverso lo scandalo iniziale dell'incontro etnografico, dell'Europa insegnata nelle scuole e appresa dai libri¹⁵¹.

E non è tutto. Come osserva Angelini nella sua lunga introduzione al carteggio sulla Collana Viola, la prova più evidente del cambiamento (che egli riconduce al «dissidio di De Martino con il Partito comunista [...] sul problema delle libertà culturali») è rappresentata dalla scomparsa, in *Promesse e minacce dell'etnologia*, di «ogni riferimento a Pavese¹⁵²» e alla collezione da lui diretta. Scomparsa a cui fa da contraltare un dattiloscritto relativo a quello stesso periodo, che Angelini

¹⁴⁹ E. De Martino, *Postilla intorno a una polemica*, op. cit., p. 35.

¹⁵⁰ In cui «l'inchiesta si mescola alla letteratura» e «la storiografia si carica di impulsi propagandistici», come scrive De Martino *ivi*, p. 35, nota 3.

¹⁵¹ E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *id.*, *Furore, simbolo, valore*, op. cit., pp. 114-115.

¹⁵² Cesare Pavese, Ernesto De Martino, *La collana viola. Lettere (1945-1950)*, a cura e con introduzione di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 44-45. È ormai noto che, a partire dal 1957, De Martino non rinnova più la tessera del PCI. Su questo tema, si veda R. Di Donato, *Un contributo su De Martino politico*, in *Id.* (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino e Pietro Secchia*, La Nuova Italia, Firenze 1993.

riporta in appendice col titolo *L'etnologo e il poeta*, lo stesso della poesia che lo introduce¹⁵³.

Cesare Pavese e i due volti del Piemonte, Santo Stefano Belbo e Torino, la campagna ancestrale e la città aperta al mondo moderno. Per me: le Province del Regno e Napoli, anzi, nella stessa Napoli, la ragione illuministica e la jettatura, Vico e il culto dell'Avvocata, Don Benedetto e San Gennaro. Un incontro di noi due, il piemontese e il napoletano, il poeta e l'etnologo, nell'apparente casualità di una iniziativa editoriale: un incontro le cui ragioni inizialmente sfuggirono a me molto più che a lui, e che solo dopo la morte cominciarono a proporsi in me, dapprima come vago ritornante ricordo, e quasi come oscuro debito contratto con lui. Giunse poi il giorno – durante le ferie di Agosto del 1962, in un villaggio di pescatori della «Terra del Rimorso» – giunse il giorno in cui, rivedendo sul tema della «fine del mondo» e tracciando i primi contorni di un'opera storico-culturale che intendevo scrivere sull'argomento, quel ricordo vago e ritornante prese a crescere in me, e il debito a precisarsi nel modo col quale doveva essere pagato.

«L'importanza letteraria e spirituale del piemontese è immensa – scrive De Martino citando Fernandez – se si pensa che in un mondo ogni giorno sempre più sgombro delle sue ideologie e dei suoi falsi misteri, le letterature del destino interiore non avranno più altri temi se non le inibizioni congenite del cuore umano; l'incapacità di tollerare la vita com'è, buona o cattiva, amara o facile; l'impossibilità di sopportare gli esseri e le cose, o il tema inverso e complementare: la scoperta del prossimo e del mondo, il moto del cuore verso la ricchezza esteriore della vita, la riconciliazione generale con la condizione umana».

L'angoscia della storia di Pavese e il suo sforzo di trovare riparo nel mondo mitico dell'infanzia contadina non esprimono, dunque, il colpevole idoleggiamento dell'arcaico, il tradimento del *telos* occidentale, ma rivelano come, ben prima di De Martino, egli avesse compreso il vero significato della crisi novecentesca, in cui al tramonto dei *falsi misteri* (le religioni) si accompagna il crollo delle *ideologie* (il comunismo).

«Di qui – osserva dunque De Martino – occorre partire per la sua teoria del “mito”¹⁵⁴». È da questa precoce consapevolezza che deriva, infatti, la sua vana «ricerca della esperienza zero, della origine della storia, di un assoluto il cui ricordo restituisca senso al mondo che rischia di “finire” nella sua umana operabilità».

Impegnato, negli ultimi anni della sua breve vita, in una ricerca sulla fine del mondo, anche il nostro etnologo dovrà riconoscere che lo storicismo non basta, e che il ritorno allo zero, a un ipotetico inizio metastorico rappresenta una tentazione molto forte. Ma di questo parlerò nel capitolo conclusivo dell'analisi.

¹⁵³ «Povero Cesare/ la mia amicizia/ gli fiori dopo morto/ modesta viola sulla tomba./ Così/ restò a me/ il gusto amaro/ di una pietà troppo tarda/ ed il rimorso/ di una disattenzione impietosa/ finché/ povero Cesare/ fu nel bisogno». Cesare Pavese, Ernesto De Martino, *La collana viola*, op. cit., p. 191.

¹⁵⁴ Ivi, p. 192.

4. *La storificazione della religione: dal ganz Anderes alla destorificazione mitico-rituale*

«In tutta la sfera culturale la storia delle religioni è il settore più debole e più sensibile, quello in cui con maggiore facilità scoppiano i conflitti e le contraddizioni, e quindi anche quello che per primo e più largamente accusa i segni di involuzione allorché entra in crisi l'intero mondo culturale di cui fa parte¹⁵⁵», scrive De Martino in un contributo del 1955.

In questo ambito specifico delle scienze religiose, la crisi si manifesta come antistorica rivalutazione del sacro, rivendicazione, cioè, di un suo presunto valore universale e pretesa di riattualizzarlo nell'età contemporanea. E ha inizio, secondo lo studioso, con il già citato libro di Rudolf Otto, con la sua interpretazione del sacro come «realtà radicalmente diversa dal “mondo” e non risolvibile interamente in termini razionali¹⁵⁶».

Muovendo dalla premessa che l'esperienza del numinoso non sia integralmente razionalizzabile, gli eredi di Otto rinunciano, infatti, per principio, a ricostruirne le ragioni (a storicizzarla, insomma) e si limitano, a suo avviso, a descriverla per come essa si manifesta, decadendo, in tal modo, dal piano della scienza a quello della coscienza religiosamente impegnata, che vede nel sacro il reale rapporto col divino e con la metastoria.

Tra gli esponenti principali di tale orientamento, De Martino indica Mircea Eliade: il «discepolo rumeno» di Vittorio Macchioro¹⁵⁷. Protagonista di molti scritti degli anni Cinquanta e Sessanta, Eliade ha un ruolo cruciale nell'interpretazione demartiniana della religione ed è oggetto, al pari di Otto e di Lévy-Bruhl, di un giudizio decisamente ambivalente.

Con i suoi studi sullo yoga, Eliade ha contribuito ad allargare l'umanesimo storicistico della nostra civiltà, inducendolo «a rinnovare con particolare energia il suo dialogo con se stesso¹⁵⁸»: «forma di vita spirituale antistoricistica per eccellenza», lo yoga nasce, infatti, da un'esigenza – quella di «abolire la storia» e «restaurare lo stato aurorale¹⁵⁹» – che rappresenta la vera e propria antitesi del modo occidentale di stare al mondo.

Tuttavia, osserva De Martino, anch'egli ha peccato di antistoricismo: evitando di approfondire il «dramma esistenziale dal quale nasce il “rifiuto a lasciarsi vivere” e la paradossia della

¹⁵⁵ E. De Martino, *La storia delle religioni*, in “L'Unità”, 27 aprile, 1955, p. 3. Si tratta di un articolo scritto a ridosso del Congresso internazionale di storia delle religioni tenutosi per la prima volta, e in seguito a forti resistenze, a Roma. Sembra opportuno ricordare, a questo punto, che solo nel 1957 (dopo anni come libero docente), De Martino vincerà il concorso per la cattedra di Storia delle religioni.

¹⁵⁶ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 60.

¹⁵⁷ Così scrive lo stesso Macchioro in una lettera del 4 gennaio 1939. Cfr. R. Di Donato, *I greci selvaggi*, op. cit., p. 33.

¹⁵⁸ E. De Martino, prefazione a M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, Einaudi, Torino 1952, p. 10.

¹⁵⁹ Ivi, p. 9.

“abolizione della storia”¹⁶⁰», Eliade non ha fatto altro che descrivere lo yoga così come esso appare, con la conseguenza di non riuscire a comprenderlo nell'intrinseco e di continuare a considerarlo un *paradosso*, vale a dire: un delirio.

Ma non è tutto.

Nella prefazione alle *Tecniche dello yoga*, pubblicato per iniziativa dello stesso De Martino nella Collana Viola, si legge che, «nel corso di questo dialogo stimolato dall'incontro con una forma di spiritualità così opposta alla nostra, sussiste di fatto un grave pericolo di lasciarsi immediatamente sedurre dall'oggetto stesso della ricerca. Di tale pericolo ci offre un singolare documento proprio Mircea Eliade, il quale, nelle sue opere successive alla presente [...] è venuto mescolando alle sue meritorie ricerche di storia delle religioni una non pertinente polemica contro lo storicismo come concezione della vita e del mondo».

In tal modo quel «rifiuto della storia» che costituisce un tema culturale definito di cui lo storico delle religioni è chiamato a spiegare la genesi storica e a illustrare il suo dispiegarsi in storiche forme, si è venuto tramutando in una sorta di argomento contro lo storicismo, e ciò sulla base della pseudodimostrazione che la realtà non si esaurisce completamente nella storia, dappoiché l'uomo religioso nel suo tentativo di evadere dalla storia realizza situazioni estatiche che sono, per definizione, antistoriche. Sfugge all'autore che favoleggiare di un residuo antistorico delle esperienze religiose, residuo che porrebbe in isacco lo storicismo, significa semplicemente essere ancora in qualche modo immediatamente impegnato in quella paradossia religiosa che avrebbe dovuto formare soltanto oggetto di ricerca e di ricostruzione¹⁶¹.

Ed è proprio a tre delle “opere successive alla presente” (*Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*; *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du «Centre»* e *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*) che De Martino dedica, nel 1952, un'altra lunga recensione.

Questi ultimi lavori di Mircea Eliade rendono ormai matura una valutazione complessiva dell'opera di questo studioso, e inducono a formulare con precisione alcune riserve e perplessità già affiorate nel corso della lettura di *Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucarest, 1937) e soprattutto del *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1919)¹⁶².

Secondo Eliade, scrive De Martino, «la mentalità arcaica è orientata verso la non accettazione della storia, e più precisamente verso la iterazione rituale di archetipi mitici». Ciò vale, a suo avviso, anche per la religione giudaico-cristiana, in cui pure si tratta «di “salvarsi dalla storia”: ma tale salvezza è qui attinta non già, come nelle concezioni ‘tradizionali’, mercé la destorificazione

¹⁶⁰ E. De Martino, recensione a M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, XXI, 1948, p. 131.

¹⁶¹ E. De Martino, prefazione a M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, op. cit., pp. 10-11.

¹⁶² E. De Martino, recensione a M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, 1949; *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du «Centre»*, in “Eranos-Jahrbuch”, XIX, 1951, pp. 247-282; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, XXIII, 1951-1952, p. 148.

degli eventi, bensì inaugurando il grande tema rivoluzionario della storia come teofania e come processo escatologico che conduce alla soppressione finale e definitiva della storia stessa».

«Questa interpretazione della vita religiosa – commenta De Martino – è certamente feconda di risultati, o quanto meno stimolante e suggestiva¹⁶³». Dove, però, «non riusciamo a seguire l'autore, e temiamo che egli rischi di smarrire il motivo di vero del tema ermeneutico da lui proposto, è nella sua ostentata polemica antistoricistica, che, per dire la cosa in tutta franchezza, mi sembra impostata su un radicale fraintendimento di ciò che è lo storicismo nella sua forma più matura¹⁶⁴». Tale fraintendimento, risulta particolarmente evidente in un passo di *Psychologie et histoire des religions* in cui Eliade afferma:

Ciò che distingue lo storico delle religioni da uno storico sic et simpliciter, è che lo storico delle religioni ha da fare con fatti che, sebbene storici, trascendono di molto i comportamenti storici dell'uomo. Se è vero che l'uomo si trova sempre in «situazione», questa situazione non per questo è sempre storica, c i o è c o n d i z i o n a t a d a l m o m e n t o s t o r i c o c o n t e m p o r a n e o (la spaziatura è mia). L'uomo integrale conosce situazioni diverse dalla sua propria condizione storica: conosce, p. es., lo stato di sogno, o di sogno a occhi aperti, o di melanconia e di distacco, o di beatitudine estetica o di evasione. etc., e tutti questi stati non sono «storici», sebbene siano tanto autentici e importanti per l'esistenza umana quanto la sua situazione storica. L'uomo conosce, d'altra parte, parecchi ritmi temporali, e non solo il tempo storico, cioè il suo proprio tempo, la contemporaneità storica. Gli basta di ascoltare della buona musica, o di innamorarsi, o di pregare, per uscire dal presente storico e per reintegrare l'eterno presente dell'amore e della religione. Gli basta di aprire un romanzo o di assistere a uno spettacolo drammatico perché egli ritrovi un altro ritmo temporale...

«Come questi due passi mostrano con sufficiente chiarezza – commenta De Martino – Mircea Eliade scambia per storia la cronaca, l'ora e il qui empirici, il divenire empirico [...]. E poiché questo falso divenire, privato di ogni rapporto con l'universale, è senza dubbio irrazionale, non accettabile, Mircea Eliade lo rifiuta, credendo con ciò di rifiutare lo storicismo».

¹⁶³ *Ibid.* Ne è una riprova il lungo saggio *Angoscia territoriale e riscatto culturale del mito Achilpa sulle origini*, in cui De Martino indaga il significato di un particolare oggetto cerimoniale, il palo Kauwa-Auwa, utilizzato da un gruppo nomade australiano per riattualizzare periodicamente la fondazione del mondo. La sua tesi è che il palo *kauma-auwa* abbia la funzione di «destorificare la peregrinazione», riscattando «dall'angoscia territoriale» (che è «una forma particolare di quell'angoscia esistenziale» tipica delle presenze labili) un'umanità peregrinante. Ed egli riconosce esplicitamente il suo debito con Eliade: a differenza degli etnologi tradizionali, che interpretano in chiave mitologica «il profondo legame dell'aborigeno australiano con la sua “patria” tribale», lo studioso rumeno «ha compreso molto bene questa funzione di riscatto del mito di fondazione rispetto al carattere storico “insopportabile” di un certo attraversamento o di una certa occupazione di territorio». «Quando si prende possesso di un nuovo territorio», scrive, infatti, Eliade, «si compiono riti che ripetono simbolicamente l'atto della creazione: la zona incolta è prima cosmicizzata, e poi abitata... Lo stabilirsi in un territorio nuovo, sconosciuto ed incolto, equivale a un atto della creazione. Quando i coloni scandinavi presero possesso dell'Islanda, e la dissodarono, essi non considerarono quest'atto come un'opera originale, né come un lavoro umano e profano. La loro impresa era per essi solo la ripetizione di un atto primordiale: la trasformazione del caos in cosmo mediante l'atto della creazione. Lavorando la terra desertica, essi ripetevano di fatto l'atto degli dei che organizzarono il caos dandogli forme e norme». E. De Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale del mito Achilpa sulle origini*, in id., *Il mondo magico*, op. cit., pp. 227-228. L'idea, suggerita da Giarrizzo, che Eliade abbia influenzato De Martino anche nella teorizzazione del dramma magico, appare quindi ben più che un'ipotesi. Cfr. G. Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino (1908-1965)*, op. cit., p. 162.

¹⁶⁴ E. De Martino, recensione a M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, etc., op. cit., p. 149.

Sembra che egli non si renda conto che anche (staremmo per dire soprattutto) lo storicismo rifiuta il divenire empirico: solo che non lo rifiuta evadendo dalla storia, ma integrando nella sua vera realtà razionale ciò che appare nella dispersione, nella irrelatività e nel disordine del divenire empirico. Lo storicismo è la teoria della produttività umana (non mitica) dei valori culturali, è l'accettazione della storia dopo l'avvenuto riconoscimento della immanenza storica dei valori (l'universale concreto!): in questa prospettiva anche la pretesa religiosa di salvarsi dalla storia fa parte della storia. L'umanesimo non si consolida «trascendendo la propria storicità» e chiamando la storia delle religioni a collaboratrice di questo trascendimento, ma, al contrario, accettando integralmente la produttività umana dei valori culturali e chiamando la storia delle religioni a collocare nella prospettiva di tale accettazione tutte le pretese antistoriciste delle concrete religioni storiche. L'Eliade afferma che l'uomo si oppone alla storia anche quando si sforza di farla, anche quando pretende di essere null'altro che storia (p. 258): ma la verità è che l'uomo è nella storia anche quando pretende di evaderne, onde il grande tema culturale della iterazione degli archetipi mitici appare, in questa prospettiva, come una pretesa paradossale produttrice, malgrado l'intenzione, di nuova storia¹⁶⁵.

Emblematica della «curiosa distorsione storiografica» compiuta da Eliade è la sua interpretazione dello sciamanismo¹⁶⁶.

Il metodo seguito da Mircea Eliade nella sua ricerca sullo sciamanismo è ancora quello della teologia storica del Nuovo Testamento alla ricerca di una «essenza» del Cristianesimo; ed è ancora quello di Padre Schmidt alla ricerca di una religione primitiva del genere umano da ottenersi dopo aver sottratto progressivamente alle forme storiche di vita religiosa le loro differenze specifiche, le loro aggiunte perturbanti. E il parallelo con Padre Schmidt può essere proseguito: perché come Padre Schmidt di fronte al «miracolo» della prima «elevatissima» forma di vita religiosa del genere umano, raggiunta con metodo sottrattivo (e non senza, ovviamente, alcune pie integrazioni), non sa trovare altra causa proporzionata che Dio, uscendo così anche formalmente dalla storia, Mircea Eliade, una volta raggiunta, con lo stesso metodo, l'essenza dello sciamanismo, compie anche lui un salto nella metastoria: e, dopo aver identificato l'essenza dello sciamanismo nel viaggio estatico celeste, nel quadro di una generica ideologia religiosa «arcaica» incentrata nella fede in un essere supremo celeste, va ancora oltre nel processo di riduzione, e postula un'esperienza estatica in «sé», fenomeno «originario», non storico, del genere umano; un'esperienza che sarebbe costitutiva della condizione umana, e che apparterebbe per conseguenza «all'umanità arcaica nella sua totalità» (p. 437): anzi, più esattamente, a qualunque umanità, anche non arcaica, di guisa che esseri privilegiati possono riviverla in qualunque tempo e luogo, e «le esperienze dei profeti monoteisti possono ripetersi, a dispetto dell'enorme differenza storica, nell'ambito della più arretrata tribù primitiva» (p. 13)¹⁶⁷.

In uno scritto successivo – la prefazione al *Trattato di storia delle religioni*, apparso nel 1954 sempre all'interno della Collana Viola – De Martino sottolinea, infatti, come per Eliade (profondamente influenzato da Jung¹⁶⁸), «al fondo delle varie religioni operano sempre gli stessi

¹⁶⁵ Ivi, pp. 149-150.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Ivi, pp. 151-152.

¹⁶⁸ Il rapporto di De Martino con la psicoanalisi rappresenta un capitolo troppo vasto per essere esaurito in poche pagine. Mi limito a dire che, mentre Freud è indicato come colui che ha introdotto l'istanza storicistica in psicoanalisi, contribuendo alla teoria della destoricizzazione mitico-rituale con la sua idea della «ripetizione attiva che mira alla riappropriazione e alla risoluzione dell'episodio traumatizzante» (cfr. E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 43), la teoria degli archetipi di Jung viene, in un primo momento, apprezzata perché espressione dell'ampliamento dell'umanesimo occidentale (cfr. E. De Martino, recensione a C.G. Jung, *Il*

“archetipi”, cioè le stesse immagini e gli stessi simboli fondamentali, nei quali si esprime la condizione umana come tale, al di là di tutte le epoche e di tutte le civiltà¹⁶⁹». Il che lo porta, paradossalmente, ad affermare che «la storia delle religioni è, a differenza delle altre storie, “reversibile”» poiché «per certe coscienze religiose in crisi è sempre possibile un salto storico che permette loro d’attingere posizioni spirituali altrimenti inaccessibili¹⁷⁰».

«La pretesa religiosa di evadere dalla storia» – che Eliade ha il merito di avere intuito, riconducendola all’angoscia per il divenire dell’umanità arcaica – finisce dunque per assumere, a causa della mancata storicizzazione, «un valore ontologico effettivo¹⁷¹». Tralasciando di indagare le ragioni storiche di tale angoscia (la fragilità della presenza e il correlativo bisogno di riscatto), essa viene, infatti, riconosciuta come un dato originario, non ulteriormente riducibile, e ciò comporta, secondo De Martino, il venir meno di «ogni distinzione fra scienza e oggetto della scienza, fra storiografia religiosa e visione religiosa del mondo: il mito delle origini e della caduta, una formazione storica ben definita che lo storico deve ricondurre al dramma umano che l’ha generata, rischia così di diventare la stessa teoria metodologica dello storiografo!¹⁷²».

Da qui, la tesi secondo cui al *Trattato* di Eliade meglio «converrebbe il titolo di tipologia (o di fenomenologia) piuttosto che quello di storia¹⁷³».

Ma cosa si intende per fenomenologia nell’ambito delle scienze religiose?

Esponente principale di questo orientamento delle scienze religiose è Gerardus van der Leuw: storico e filosofo delle religioni, autore nel 1933 di un’opera intitolata, per l’appunto, *Phänomenologie der Religion*. Oltre a rivendicare la propria autonomia rispetto alle altre scienze religiose, la nuova disciplina pretende di avere individuato «il metodo per eccellenza per “capire” la vita religiosa¹⁷⁴». Fortemente influenzata da Otto (ma anche da Husserl, Heidegger, Dilthey: studiosi accomunati, secondo De Martino, da «una certa aria di famiglia¹⁷⁵»), la fenomenologia ritiene che non ci si possa accostare alla vivente esperienza religiosa con i metodi astratti dell’intelletto, ma si debba, dapprima, «immettersi sentimentalmente» nei fenomeni religiosi e «riviverli», poi analizzarli intuitivamente «così come si danno», al fine di attingerne l’essenza, e infine sintetizzare intuitivamente le essenze in «una unità significativa¹⁷⁶» che è il tipo ideale.

problema dell’inconscio nella psicologia moderna, in “Primato”, 4, 1943, pp. 10-11), ma poi, a partire dagli anni Cinquanta, drasticamente condannata in quanto degenerazione irrazionalistica della psicologia del profondo.

¹⁶⁹ E. De Martino, prefazione a M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954, p. IX.

¹⁷⁰ E. De Martino, recensione a M. Eliade, *Le mythe de l’éternel retour, archétypes et répétition*, etc., op. cit., p. 152.

¹⁷¹ E. De Martino, prefazione a M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, op. cit., p. IX.

¹⁷² E. De Martino, recensione a M. Eliade, *Le mythe de l’éternel retour, archétypes et répétition*, etc., op. cit., pp. 152-153.

¹⁷³ E. De Martino, prefazione a M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, op. cit., p. IX.

¹⁷⁴ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., p. 47.

¹⁷⁵ Ivi, p. 48.

¹⁷⁶ Ivi, p. 49.

Pertanto la fenomenologia della religione come scienza autonoma sarebbe in sostanza la ricerca intuitiva delle strutture della esistenza religiosa, colte dal fenomenologo nel calore e nella vibrazione del proprio Erlebnis, col metodo della divinazione e col criterio della evidenza. Per questa via sarebbe fondato — secondo il van der Leeuw — un capire non ostile alla vita religiosa. Ma sono l'Erlebnis e l'intuizione strumenti adeguati del «capire» scientifico? In verità l'Erlebnis è un oscuro e ambiguo rivivere, un mistico essere afferrati e dominati dall'oggetto, senza esser mai sicuri di quel che appartiene a noi e di quel che appartiene all'oggetto, di quel che è nuova esperienza religiosa in atto e di quel che invece è scienza di questa esperienza¹⁷⁷.

Nell'approccio fenomenologico, il sacro viene, infatti, «rivissuto e descritto proprio come appare a chi è religiosamente impegnato: cioè come un mistero che non si può spiegare, come una potenza che si manifesta».

Ogni tentativo di storicizzare ciò che si prova, di distenderlo in un processo culturalmente significativo, di farlo risultare da questo processo, è qui deliberatamente respinto: proprio come lo respinge la coscienza religiosa in atto. Il problema della genesi umana della esperienza della potenza divina resta fuori dell'orizzonte: allo stesso modo questo problema non appartiene alla immediata esperienza religiosa della potenza. È stata in certo senso toccata l'ultima Thule, il punto dove il capire defluisce nel rivivere, dove il numinoso si manifesta, anzi dove addirittura il nume stesso è presente: e certamente l'esperienza della potenza appare all'uomo religioso appunto così.

Ma è questo l'unico modo per capire la religione? Evidentemente no.

Quando si tratta di «capire», né il rivivere, né l'intuire, né il reduplicare nella descrizione il rivissuto bastano più. Quando si tratta di «capire» occorre uscire dalla limitazione in cui versa l'esperienza del sacro, e chiedersi per quali ragioni umane sono nate certe e non altre potenze divine, e per quale processo storico la coscienza si è determinata secondo una limitazione in forza della quale stanno di fronte a lei potenze divine così e così determinate¹⁷⁸.

«Conoscenza storica delle religioni — si legge in *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* — significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose».

La esperienza religiosa in atto vive in una sua propria limitazione, che è il rapporto col nume, quale che sia questo nume e quale che sia questo rapporto: la conoscenza storica della vita religiosa è la ricostruzione del come e del perché umani si generarono nel quadro di una determinata civiltà religiosa proprio quel nume e proprio quel rapporto¹⁷⁹.

Ciò che al fedele si manifesta come *ganz Anderes*, che al contempo affascina e atterrisce; ciò che al razionalista appare delirante, contravvenendo alle norme della logica; ciò che per il tipologo, il fenomenologo e lo psicologo junghiano sembra dischiudere un universo più ricco e profondo, in

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 54.

¹⁷⁹ E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in E. De Martino, *Storia e metastoria*, op. cit., p. 76.

cui l'uomo possa sentirsi realmente a casa, deve essere, quindi, secondo De Martino, indagato nelle sue ragioni storiche e, così, integralmente umanizzato. A tal scopo, è necessario che la storia delle religioni superi la crisi attuale¹⁸⁰, schierandosi decisamente a favore dello storicismo e contro la coscienza religiosa.

Che cosa è lo storicismo? È una visione della vita e del mondo fondata sulla persuasione critica che la realtà si risolve, senza residuo, nella storia, e che la realtà storica umana, nelle sue individuali manifestazioni, è integrale opera dell'uomo ed è conoscibile senza residuo dal pensiero umano. Che cosa è la esperienza religiosa? Dal punto di vista della coscienza che vi è impegnata la esperienza religiosa è un rapporto rituale con una realtà metastorica o mitica. Vi è pertanto una opposizione puntuale fra coscienza storicistica e coscienza religiosa (o mitico-rituale), e questa opposizione è piantata nel cuore stesso della civiltà moderna, che è moderna nella misura in cui, prendendo coscienza del conflitto, opta per la coscienza storicistica accettando tutte le conseguenze di questa opzione¹⁸¹.

Quali? In primo luogo, che storicizzare una religione vuol dire perderla per sempre.

Un nome riportato alle ragioni umane che lo generarono è definitivamente sottratto al culto e alla preghiera, e un «mito delle origini» che il pensiero riesce a sorprendere allo stato nascendo nel cuore dell'uomo non è più un mito delle origini nel quale si possa attualmente credere, poiché ormai si è fatta valere un'altra origine, quella dell'uomo produttore di miti¹⁸².

E perdere la religione vuol dire rimanere privi di quella «tavola di salvataggio» che ci consente di «non affogare nell'oceano dell'esistenza»¹⁸³.

Per una storia delle religioni autenticamente storicistica – che non considera il rapporto uomo-Dio quale *dato* da descrivere, ma intende ricostruirne il *dramma*¹⁸⁴ – la religione si configura, infatti,

¹⁸⁰ «Bisogna riconoscere che i tempi sono in un certo senso “pii”, non già perché siamo entrati in un'epoca religiosamente creativa, ma piuttosto per una contraddittoria nostalgia del soprannaturale o dell'irrazionale, senza tuttavia potersi immergere in “buona fede” e con quella immediatezza che caratterizzano appunto le epoche religiosamente creative. I surrogati della schietta vita religiosa si moltiplicano: e tra la fede e l'incredulità ci si ferma di solito a metà strada, mascherando a se stessi il dissidio, e cercando di teorizzare compromessi e conciliazioni. Di questa situazione il Congresso di Roma è stato, com'è naturale, specchio fedele», basandosi sul «presupposto tacito od espresso della sostanziale conciliabilità fra vita religiosa in atto e coscienza storico-religiosa». E. De Martino, *Coscienza religiosa e coscienza storica*, in “Nuovi argomenti”, 14, maggio-giugno, 1955, pp. 91-92.

¹⁸¹ Ivi, p. 89.

¹⁸² Ivi, p. 91.

¹⁸³ Come si legge nell'intervista che De Martino concesse, poco prima della sua morte, a Leoni, giornalista di “L'Europeo”. Cfr. E. De Martino, *Rapporto sull'aldilà*, in “L'Europeo”, XI, 21, 23 maggio, 1965, p. 83.

¹⁸⁴ Dramma che, precisa De Martino, «non va inteso affatto come vicenda pre-categoriale, dalla quale le distinte potenze del fare avrebbero nascita: al contrario tutte le categorie della vita spirituale, la totalità dei valori o delle forme della cultura, condizionano questa vicenda e la rendono possibile e pensabile come dramma umano. L'umana angoscia di non esserci nella storia non potrebbe mai insorgere se la presenza non fosse già, nella totalità delle sue potenze operative e nella integrità dei suoi compiti, se queste potenze non fossero già tutte operanti sia pure in forma elementare: altrimenti di quale perdita la presenza si angoscerebbe, e da quale rischio radicale si sentirebbe colpita? La presenza può diventare problema solo per un uomo che ha già gustato in qualche modo l'aspra dignità della scelta, e che questa dignità non vuol perdere, onde recede inorridito e si oppone scongiurante, in questa opposizione inaugurando le forme del riscatto culturale magico-religioso». E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., pp. 60-61.

come la tecnica «che dischiude il passaggio dalla crisi alla reintegrazione¹⁸⁵», soccorrendo la presenza che minaccia di perdersi.

«È un errore ritenere che la presenza [...] sia al riparo da qualsiasi rischio», scrive De Martino in *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*. Se essa costituisce il «primo bene vitale umano» è, infatti, proprio perché si tratta di un bene che, «in date condizioni storiche, può correre il rischio di andare perduto¹⁸⁶». Nei momenti critici dell'esistenza, quando «la storicità sporge, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di “esserci” è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa¹⁸⁷», l'esserci nel mondo può entrare in crisi, e tale pericolo, lungi dal riguardare i soli primitivi, incombe, dopo il *ritorno a Croce*, sull'uomo di ogni tempo. Da qui, la necessità che ciascuna civiltà si doti di una «tecnica rivolta non già ad appropriarsi della natura oggettiva, costringendo minerali, piante e animali (o il corpo umano come corpo animale) a cospirare con le necessità della vita umana, con i bisogni materiali dell'uomo, ma ad appropriarsi quel bene vitale che è la presenza, ad impedire che la presenza vada precipitando nel mero vitale organico, dal quale, primissima gloria dell'uomo, si è sollevata».

Vi è dunque una tecnica della presenza verso se stessa, al fine di non diventare natura e di potersi permettere una cultura: una tecnica che può anche essere pensata come dominio sulla natura, ma nel senso di una lotta contro il naturalizzarsi della presenza e per impedire il trionfo assoluto del vitale-animale lì dove si pone l'animale che deve diventare uomo e che anche alla vitalità deve dare un significato umano e non più soltanto meramente animale.

E «questa tecnica (o, se si vuole, questa “politica”) della presenza verso se stessa¹⁸⁸» è, per l'appunto, la religione che, in quanto espressione della «coerenza umana», «il pensiero storiografico può ripercorrere senza lasciare proprio nessun residuo all'immediatezza (e all'arbitrio) di un mistico rivivere». Naturalmente, osserva De Martino, si tratta «di una coerenza diversa da quella dell'arte, o dell'ethos, o della filosofia: ciò che qui si nega è che non gli sia immanente nessuna forma di razionalità, e che racchiuda un nucleo “irrazionale” irriducibile, tale da indurre il pensiero storico alla contraddittoria fatica di uscire da sé stesso e dalla storia umana¹⁸⁹».

Interpretata come tecnica, l'esperienza religiosa perde, infatti, ogni residuo di mistero. Se il sacro appare al fedele come un *ganz Anderes* ambivalente, ciò accade perché, nella crisi, è la presenza stessa che rischia di alienarsi, di diventare *altro*, e quindi essa, da un lato, «recede inorridita davanti al processo della sua propria alienazione», ma dall'altro «non può

¹⁸⁵ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 62.

¹⁸⁶ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., p. 59.

¹⁸⁷ Ivi, p. 62.

¹⁸⁸ Ivi, p. 60.

¹⁸⁹ E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, op. cit., p. 85.

disinteressarsene, poiché mai come qui *res tua agitur*».

Il rapporto ambivalente del sacro non è dunque un mistero da rivivere e da descrivere: resta mistero per chi vi è impegnato, e anche per il «fenomenologo» che lo assume come dato, come «fenomeno che si mostra», e che deliberatamente rinuncia a risolvere questo certo nel vero del reale processo ieropoietico, da ricostruire volta a volta nella concretezza di determinate civiltà religiose¹⁹⁰.

Ma come avviene, concretamente, il riscatto religioso della presenza in crisi? Secondo De Martino, mediante la destorificazione mitico-rituale. Pur nella varietà dei regimi socio-economici, ciascuno caratterizzato da differenti momenti critici, ciò che determina, in ultima istanza, la crisi è sempre il carattere storico, l'insuperabile precarietà dell'esistenza. La religione, dunque, in quanto tecnica che «aiuta a vivere, non già nel senso generico e banale dell'espressione ma nel senso profondo che recupera e mantiene la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza», interviene sottraendo alla storia determinati momenti critici esemplari, collocandoli in un orizzonte mitico che si riattualizza attraverso il rito, e quindi risolvendoli «nella iterazione dell'identico». Grazie a questo «mascheramento della storia angosciante¹⁹¹», grazie a questa «vitale pia fraus» che consente di «stare nella storia come se non ci si stesse¹⁹²», si ridischiudono le forme di coerenza culturale (i valori intersoggettivi) e l'individuo riguadagna la capacità di agire nel suo mondo storico.

Ed è in tale riconquista – nel terzo atto del dramma, insomma – che consiste, come già per la magia, il significato culturale delle religioni.

Se la destorificazione religiosa fosse effettivamente salvezza della esistenza umana, rifiuto radicale e definitivo della storicità, ne risulterebbe una insanabile opposizione fra religione e cultura, e resterebbe senza spiegazione il fatto che le civiltà hanno tratto alimento dalla vita religiosa — che la religione greca rese possibile la poesia di Omero e la religione cristiana la poesia di Dante. Al contrario, sebbene la destorificazione religiosa sia vissuta dal credente come rifiuto della «condizione umana», ciò che da essa procede non è una reale destorificazione (che nella forma più conseguente dovrebbe dar luogo al suicidio fisico o psichico), ma il dispiegarsi delle potenze operative dell'uomo, onde all'ombra del divino si matura l'umano, e per entro il sacro si dischiude il profano e il laico¹⁹³.

¹⁹⁰ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., p. 61.

¹⁹¹ Ivi, p. 62. In *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, De Martino rimprovera al Positivismo di avere interpretato la religione quale «“maschera” di qualche cosa d'altro: di esigenze filosofiche, scientifiche, estetiche, morali, di mondani bisogni proiettati nel sopramondo e nel sopramondo illusoriamente soddisfatti, di strutture economico-sociali o addirittura della sessualità» (cfr. E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 35). Ma poi lui stesso, come si è visto, le attribuisce il compito di *mascherare* la storia che angoscia, rappresentando i momenti critici come già risolti nell'*illo tempore* del mito. Cosa distingue le due teorie? Nell'ottica positivista, la religione maschera nel senso che occulta la verità, producendo così superstizione e pregiudizio; secondo De Martino, invece, quella della religione è una frode *pia*, in quanto la maschera è lo strumento stesso del progresso, la tecnica che l'umanità ha inventato per riuscire ad affrontare la precarietà della storia.

¹⁹² E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., p. 63.

¹⁹³ Ivi.

Come dimostra il fatto che, proprio all'ombra del Dio cristiano, sia maturato nel corso dei secoli quel pensiero destinato a dichiarare il tramonto di ogni religione: lo storicismo. Collocando il mito fondatore non più alle origini, ma al centro della storia, e identificandolo con la nascita terrena di un Uomo-Dio, il Cristianesimo ha alzato, infatti, «il velo sulla storicità della condizione umana» e posto le basi non solo per l'egemonia del mondo occidentale («una egemonia fondata sulla potenza del mondano operare¹⁹⁴»), ma anche per il suo stesso declino. Sulle cui imprevedute e drammatiche conseguenze rifletterò nell'ultima parte di questa analisi.

5. *La fine del mondo*

Fino alla seconda metà degli anni Cinquanta, De Martino indica nello storicismo la risposta alla crisi delle scienze religiose. In polemica con la pretesa di riattualizzare il sacro e il primitivo nell'età contemporanea, egli ne promuove, infatti, la storicizzazione, ritenendo che, individuatone l'esatto significato storico, essi perdano il loro presunto valore universale.

A partire dalla fine del decennio, però, la fiducia nella soluzione storicistica inizia a vacillare. In seguito alla rottura col PCI – al «ritiro dal bollente clima della “battaglia delle idee”», alla rinuncia alle «liste nere»¹⁹⁵ – il pensiero demartiniano diventa meno netto, più vero, e lo studioso è libero di trarre tutte le necessarie conseguenze delle sue tesi.

Studiando la magia e la religione, egli ha compreso che l'uomo, per stare nella storia, ha bisogno di destoricificarla: in quanto risultato storico, la presenza rischia, infatti, costantemente di perdersi e deve ricorrere, in occasione dei momenti critici dell'esistenza, a specifiche tecniche mitico-rituali di riscatto. La logica conseguenza di tale tesi è che nessun uomo, nessuna civiltà può sopravvivere senza religione. Eppure, come abbiamo visto, De Martino insiste, per diversi anni, sulla necessità di portare a compimento la storicizzazione del sacro, di realizzare in modo definitivo il *telos* dell'Occidente, prendendo coscienza del carattere integralmente storico del reale. E in tal modo, egli sembra ignorare che, anche nel Novecento (e anzi, forse, *soprattutto* nel Novecento), l'uomo può entrare in crisi, perdere la propria presenza e abbandonarsi al furore.

È *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, lo scritto del 1959 da cui è partita la nostra indagine, a segnare l'inizio di questa nuova fase del percorso intellettuale dello studioso.

Sullo sfondo, resta sempre la *decadenza dell'Occidente*: il problema contemporaneo che ha costituito

¹⁹⁴ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 69.

¹⁹⁵ P. Angelini, *L'immaginario malato*, op. cit., p. 44.

l'origine e la ragione di tutte le sue ricerche. Ma alla crisi dell'epoca si aggiunge adesso il dramma del singolo, che per la prima volta, dopo le molte *conversioni* che ho cercato di porre in evidenza, si ritrova privo di una fede politica, della certezza che il suo lavoro teorico possa contribuire a trasformare il mondo, della speranza che, anche nel tramonto, i valori fondamentali restino validi e la storia continui ad avere un senso, invece di tendere allo zero. L'opera incompiuta sulla *Fine del mondo*, alla quale potrò fare solo qualche rapido cenno, denuncia proprio questo rischio: se il mondo umano è sempre un universo storico e culturale, la fine del mondo consiste, infatti, nel crollo dei valori, nel venir meno del piano universale della storia inaugurato dalla religione cristiana.

Ed è proprio il Cristianesimo, con la sua peculiarità rispetto alle altre forme di destorificazione religiosa, a occupare il centro di questa svolta teorica.

Come già Eliade aveva evidenziato, anche quello cristiano è un simbolismo mitico-rituale, che si fonda, cioè, sulla «ripetizione rituale di un modello mitico, su un “antefatto” continuamente “rifatto”, su un inizio che giustifica, fonda e dà prospettiva alla condizione umana¹⁹⁶». L'anno liturgico rappresenta, infatti, «la ripetizione della vita divina che ha inizio con l'avvento» e «la messa come incruenta ripetizione del sacrificio cruento del Golgota costituisce la riattivazione liturgica e sacramentale del mito di Cristo¹⁹⁷».

Ciononostante, la storia delle religioni novecentesca ha messo in luce una «differenza strutturale decisiva fra simbolo cristiano e altri simboli mitico-rituali¹⁹⁸»: la diversa concezione del tempo. Non più inteso, come nella cultura classica, quale circolo che eternamente ritorna, esso si configura come una linea retta irreversibile, con un'origine e un termine assoluti, al cui centro si colloca l'evento dell'incarnazione e del sacrificio dell'Uomo-Dio: evento mitico e storico al contempo, preparato da ciò che era accaduto prima e destinato a essere portato a compimento da ciò che accadrà dopo, fino alla seconda, definitiva parusia.

Da tale nuova concezione del tempo, derivano molte e decisive conseguenze.

Per la prima volta, la storia umana assume un valore positivo: in quanto *storia santa*, essa non costituisce più il regno dell'apparenza, della mancanza di senso, ma viene a coincidere con il progressivo realizzarsi della Verità.

L'uomo, dal canto suo, acquista consapevolezza del carattere storico della propria esistenza: ponendo il mito fondatore al centro, e non al principio, della storia, il Cristianesimo «alza il velo sulla storicità della condizione umana e fonda de jure nella prospettiva della fede, il senso

¹⁹⁶ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 58.

¹⁹⁷ Ivi, p. 59.

¹⁹⁸ *Ibid.*

dell'opera, la coscienza della tensione fra "situazione" e "valore"¹⁹⁹».

Ciò comporta che «una sfera sempre più vasta di attività culturali» sia sconsecrata e restituita all'umano: «soprattutto dalla Riforma e dal Rinascimento in poi», si assiste, infatti, alla «laicizzazione del mondano operare²⁰⁰», ed è grazie ad esso, grazie alla «grazie alla straordinaria messe di opere economiche, politiche, morali, artistiche, scientifiche e filosofiche²⁰¹», che l'Occidente ha imposto la sua egemonia sul resto del mondo.

Queste, le conseguenze positive del simbolismo cristiano, cui De Martino aveva fatto cenno già in alcuni scritti precedenti²⁰². A emergere, per la prima volta, nel contributo del '59, sono però gli effetti negativi e imprevisti della coscienza storicistica inaugurata dal Cristianesimo.

Il simbolo mitico-rituale cristiano media il valore della storia umana: ma proprio questa mediazione, nel momento stesso in cui distingue il Cristianesimo fra le altre religioni, e ne fonda l'alta funzione pedagogica nella storia culturale dell'Occidente, costituisce necessariamente il principio di un'agonia religiosa, anzi il principio dell'agonizzare di tutti i simboli mitico-rituali e di tutti gli orizzonti numinosi, almeno nella misura in cui resterà operante nell'umanità la memoria della civiltà occidentale. La crisi delle «scienze religiose» nel mondo moderno – e la crisi religiosa che ne è alla base – nascono dalla difficoltà estrema di accettare coraggiosamente questo risultato della storia religiosa dell'Occidente, e di viverlo in tutta serietà, assumendosi l'accresciuta responsabilità umana che comporta. Nascono altresì dal rischio di perdere, insieme alla protezione religiosa, i valori su cui si fonda il viver civile, e dall'acuirsi del senso di insicurezza e di precarietà di una storia cui la metastoria mitico-rituale non fa più da orizzonte protettivo. Fermenta così negli animi non già propriamente un «ritorno alla religione» – per il quale occorrerebbe un oblio totale di esperienze e di eventi che volenti o nolenti portiamo nel sangue – ma un urto irrisolvente fra terrore della storia, nostalgia del simbolo cristiano e più o meno consapevole impossibilità di dimenticare il processo culturale che ha fatalmente dischiuso all'uomo moderno il senso della storia e più ancora l'umanesimo integrale che gli è potenzialmente congiunto²⁰³.

Negli scritti dei primi anni Sessanta, l'attenzione di De Martino si sposta dalla crisi delle scienze religiose alla crisi religiosa di cui essa è il riflesso, alle molteplici forme che l'umana angoscia della storia assume in un'epoca in cui non è più lecito ricorrere alla metastoria.

Sono due, a suo avviso, gli orientamenti principali della crisi religiosa novecentesca.

A fondamento del primo, c'è la convinzione che senza religione l'uomo non possa vivere: che la morte di Dio è destinata a tradursi in «un immenso abbassamento morale, e forse intellettuale²⁰⁴», nel più radicale relativismo.

«Noi possiamo fare a meno della religione – scriveva Renan in *Feuilles détachées* – perché altri la hanno per noi: quelli che non credono sono trascinati dalla massa più o meno credente, ma il giorno in cui la massa non avesse più slancio anche i bravi andrebbero fiaccamente all'assalto

¹⁹⁹ Ivi, p. 69.

²⁰⁰ Ivi, p. 70.

²⁰¹ Ivi, p. 69.

²⁰² Si veda, ad esempio, E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., p. 65.

²⁰³ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 71.

²⁰⁴ Ivi, p. 76.

[...]. Le persone religiose vivono di un'ombra, noi viviamo dell'ombra di un'ombra: di che cosa si vivrà dopo di noi? Non disputiamo sulle cose e sulle formule della religione: limitiamoci a non negarla. Conserviamo la categoria dell'ignoto, la possibilità di sognare. Occorre che la rovina, divenuta inevitabile, delle religioni rivelate, non trascini con sé la scomparsa del sentimento religioso²⁰⁵».

Muovendo da questa premessa, il primo orientamento si manifesta come ritorno alla religione: paradossale nel caso del Cristianesimo (responsabile dell'agonia dei simbolismi mitico-rituali!), ma ancor più grave e preoccupante nel caso di forme arcaiche di religiosità come l'occultismo, lo spiritismo, l'astrologia.

Già in *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, De Martino riflette sul problema citando le indagini del professore J. Milton Yinger sul «“ritorno alla religione” negli Stati Uniti».

L'aumento degli appartenenti alle Chiese, il fatto che molti libri religiosi sono diventati best-seller, i numerosi articoli religiosi in periodici di massa, la popolarità di films a soggetto religioso, la riaffermazione frequente – da parte dei nostri leaders politici – della nostra eredità religiosa, l'aumento fra gli studenti di atteggiamenti favorevoli verso la Chiesa e la esistenza di Dio (Public Opinion New Service, 20 marzo 1955), ed altri fatti del genere provano la forza del movimento di «ritorno alla religione»... L'American Institut of Public Opinion riferisce che il 97% degli Americani si identificano con uno dei maggiori gruppi religiosi, e l'80% degli Americani adulti dicono di credere nella Bibbia e nella parola rivelata di Dio. Può essere facile spiegare l'attuale interesse per la religione facendo appello alla frustrazione delle speranze che parecchi avevano riposto nella scienza, nell'umanesimo, nei movimenti politici secolari. Avendo sopravvalutato il potere della scienza e avendo riposto troppa speranza nei movimenti politici secolari, si ritorna alle vie religiose della salvezza. La grande confusione e ansietà e sofferenza della nostra epoca incoraggia tale orientamento: e la «bomba atomica» – questa terrificante prova del potere autodistruttivo dell'uomo – induce anche il più insensibile alla riflessione e allo sbigottimento.

Cionondimeno, osserva Yinger, «occorre avere cautela nell'interpretare la situazione presente come caratterizzata dal “ritorno alla religione”». Il 53% di coloro che, negli Stati Uniti, dichiarano che la Bibbia è la parola di Dio, «non saprebbe indicare neanche il primo dei quattro libri del Nuovo Testamento». Il che suggerisce che chi torna al Cristianesimo nell'età contemporanea non sia poi così diverso da chi si rivolge all'occultismo e all'astrologia, poiché a muovere entrambi è un generico bisogno di fede «che pone poche domande relative alla fede...²⁰⁶».

Al successo novecentesco dell'occultismo è dedicato uno dei saggi di *Furore, simbolo, valore – Magia e occultismo nella Germania di Bonn* – in cui De Martino riflette sul vero e proprio «delirio stregonesco²⁰⁷» propagatosi nel secondo dopoguerra in alcune regioni dell'Ovest tedesco.

I dati dell'Archivio per la lotta contro la moderna stregoneria sono decisamente allarmanti: il 65% della popolazione nella piana di Lüneburg crede ancora nelle streghe; ogni anno, nei

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ivi*, p. 72.

²⁰⁷ E. De Martino, *Magia e occultismo nella Germania di Bonn*, in *id.*, *Furore, simbolo, valore*, op. cit., p. 175.

tribunali federali, si celebrano in media settanta processi per stregoneria; circa diecimila sono gli esorcisti ancora in attività e in molte farmacie è possibile acquistare erbe stregonesche, suffumigi contro l'invidia e prodotti simili. Come se non bastasse, due libri apocrifi di Mosè (il sesto e il settimo, sorta di ricettario magico), sono stati ristampati nel '49 e hanno riscosso uno straordinario successo, diventando il vero e proprio *best-seller* della Germania Federale. Il problema – osserva De Martino – è che tale ristampa «non aveva carattere di edizione critica destinata agli studiosi di tradizioni popolari o di storia della cultura, ma si presentava semplicemente come una operazione commerciale condotta senza il più piccolo scrupolo e che intendeva sfruttare, in un periodo di smarrimento morale, la credulità del pubblico più sprovvisto o la vaghezza di sensazioni morbide di intellettuali decadenti²⁰⁸».

C'è lo smarrimento, infatti, all'origine di questa inquietante riviviscenza di «tradizioni magiche ed occultistiche», che «nel vuoto lasciato negli animi dalla ubriacatura nazista e sotto lo stimolo delle distruzioni e della miseria che la guerra aveva portato con sé ripresero una certa forza sugli animi smarriti²⁰⁹».

Ma a tali tradizioni – De Martino non si stanca di ribadirlo – non è lecito tornare poiché il paranormale (così scrive in alcuni interessanti inediti²¹⁰) contraddice il senso stesso della nostra cultura.

«L'ideale occidentale di un sapere non privilegiato, non riservato ad élites “iniziate” ma accessibile e comunicabile a tutti» è «in contrasto con il carattere privilegiato, circoscritto ad élites iniziate, allo sciamano come figura di eccezione, che è consustanziale allo stesso concetto di “potere magico”». Allo stesso modo, «l'ideale morale occidentale della autonomia e della intimità della persona e della egemonia della coscienza vigile e consapevole» è «in contrasto con un regime di esistenza in cui questa autonomia, questa intimità e questa consapevolezza possono essere violate a profitto di individui dotati di attitudini paranormali». Da qui, l'«assurdità della pretesa di riguadagnare il paranormale nella nostra civiltà: questa pretesa significa ripristinare l'idea antidemocratica, iniziatica, privilegiata delle cosiddette scienze occulte; oppure significa immaginare la generalizzazione e la tecnicizzazione di questi poteri, la loro universale accessibilità ove siano osservate certe condizioni, e allora tutta la struttura economica e morale della nostra civiltà perderebbe qualsiasi valore: p. es. la sola percezione extrasensoriale, una volta generalizzata, sopprimerebbe la intimità della vita personale, il rischio delle decisioni morali, e in ultima istanza sarebbe incompatibile con qualsiasi ordine culturale».

Lo stesso vale per l'astrologia, su cui De Martino riflette durante un intervento radiofonico di

²⁰⁸ Ivi, p. 177.

²⁰⁹ Ivi, pp. 176-177.

²¹⁰ Conservati nella cartella 24 dell'archivio De Martino.

cui resta la trascrizione nella stessa cartella dell'archivio.

«Come spiega che, nell'epoca in cui l'uomo si sta avvicinando agli astri, gli oroscopi dei giornali siano letti da tante persone?»: così recita il titolo della puntata di “Parliamone insieme”, e il nostro studioso mette subito in discussione l'impostazione del problema, affermando che, in realtà, «proprio perché la scienza moderna è giunta al punto di compiere l'ultimo passo della dissacrazione degli astri, le credenze astrologiche non formano più patrimonio dell'alta cultura, come fu un tempo», ma appaiono ridotte «alla cerchia della moda, delle mezze credenze o degli scrupoli occasionali». Quanto alla causa del loro successo contemporaneo, egli la identifica nel diffuso bisogno di sottrarre la vita umana «alla incertezza, agli incidenti della storia e al peso tremendo di una decisione responsabile che comporta inevitabilmente dei rischi».

Questa antitesi fra prevedibilità dei moti celesti e responsabilità della scelta si riflette già in quel famoso passo della *Critica della Ragion Pratica* di Emanuele Kant, dove si legge che due cose riempiono di stupore l'animo, il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me. Ma per quella ricorrente debolezza umana che fa sentire la legge morale, e la libertà, non tanto come argomento di stupore ma come un peso da cui scaricarsi, lo stupore per la regolarità del cielo stellato può facilmente convertirsi in vissuta esperienza dei destini umani già scritti nel cielo e nella visione²¹¹ negli astri della responsabilità delle scelte umane. Si sottopone così al più regolare, prevedibile e sovrastante quanto appartiene al più irregolare, imprevedibile e intimo.

Che poi nella nostra epoca gli oroscopi godano particolare favore, e non soltanto fra il popolo, mi sembra sia da riportarsi al fatto che l'attuale rapidissimo progresso della scienza non ha ancora enucleato una vita morale corrispondente: in un certo senso si corre il rischio di giungere materialmente sugli astri «troppo presto», cioè senza essere ancora degni della grande avventura, e senza avere regolato con un minimo di coerenza gli affari umani del nostro pianeta.

In netta antitesi rispetto alle varie forme di ritorno alla religione, si colloca il secondo orientamento della crisi novecentesca: colpevole, secondo De Martino, di interpretare in chiave nichilistica l'agonia del sacro, deducendo dal tramonto della metastoria il crollo di ogni possibile orizzonte di senso.

In ambito scientifico, esso si esprime nel relativismo culturale: la tendenza degli studi storici e antropologici che ha in Oswald Spengler e Ruth Benedict due dei suoi più noti rappresentanti.

In nome del principio, apparentemente ovvio e pieno di buon senso, che «tutte le culture debbono essere giudicate secondo la loro propria storia [...] e in nessun modo secondo l'unità di misura arbitraria di una singola cultura, per esempio la nostra²¹²», il relativismo «senza prospettiva²¹³» trasforma l'incontro con l'*ethnos* in un «frivolo *défilé* di modelli culturali²¹⁴», «sospinti sulla passerella della scienza neutralistica da un antropologo in veste di apolide, a infinita mortificazione delle angustie etnocentriche del pubblico che assiste». E questo è inaccettabile,

²¹¹ La parola è manoscritta e praticamente illeggibile.

²¹² E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, op. cit., p. 104.

²¹³ Ivi, p. 103.

²¹⁴ *Ibid.*

secondo De Martino, perché se è vero che occorre superare i limiti dell'etnocentrismo tradizionale – tendente a «porre in causa soltanto l'*ethnos*, lasciando nell'ombra dell'immediatezza e della ovvietà la civiltà dell'etnologo²¹⁵» – non si può, però, dimenticare che «il rapporto conoscitivo con l'*ethnos* è problema nato in Occidente²¹⁶» e che, quindi, l'etnologia «non può non essere eurocentrica²¹⁷». Fondata su «unità di misura maturate nella storia occidentale²¹⁸», essa deve essere disponibile ad una messa in mora delle categorie impiegate (consapevole com'è del loro carattere storico!), ma non a «rinunzie incaute e disinvolute», a «frettolose abdicazioni» e «clamorose infedeltà²¹⁹».

Si «mette in causa» un certo patrimonio culturale per meglio possederlo e accrescerlo, per distinguerne chiaramente l'attivo dal passivo, non per liquidarlo e annientarlo leggermente. Accade invece che, nel vuoto della coscienza storica delle scelte culturali dell'Occidente, l'incontro con l'*ethnos* diventi una occasione di più per cancellare indiscriminatamente tali scelte, e soprattutto quella «scelta della ragione» che – attraverso i momenti storici della nuova scienza, dell'Illuminismo e dello storicismo – ha reso possibile il configurarsi di un compito dell'uomo di scienza e in particolare di un compito dell'etnologo²²⁰.

«Abbandonare la ragione e abbracciare sistemi di scelta estranei al suo *telos* non diremmo che l'Europa non possa, ma certo non deve», prosegue De Martino. «E non deve perché le scelte culturali non sono arbitrarie, permutabili a piacere, ma formano coerenze e fedeltà che comportano anche rinunzie definitive (per esempio la rinunzia al valore culturale dei cosiddetti “poteri magici”, che nel sistema europeo di scelte o diventano “impotenze” o si naturalizzano come “fenomeni paranormali”)²²¹».

«Per l'europeo la sua civiltà – si legge, infatti, nella *Fine del mondo* – è il suo stesso pensiero, ed è qualche cosa di più: un bene da difendere, da accrescere, da dilatare²²²». E «del resto dov'è mai questo crollo dei valori europei» con cui si suole giustificare la posizione relativistica?

Se per Europa si intende non già una designazione geografica, ma un orientamento della vita culturale, ciò che di impegnativo e di decisivo è oggi nel mondo si chiama Europa. Europa è la cultura americana, europeo è il marxismo che ha alimentato la rivoluzione russa e quella cinese, europeo è il Cristianesimo, europea è la scienza che ha condotto all'era atomica. Noi siamo chiamati a decidere dentro questo mondo culturale, e a giudicare secondo il metro che esso ci offre. È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento²²³.

²¹⁵ Ivi, p. 92.

²¹⁶ Ivi, p. 104.

²¹⁷ Ivi, p. 105.

²¹⁸ Ivi, p. 104.

²¹⁹ Ivi, p. 93.

²²⁰ Ivi, pp. 93-94.

²²¹ Ivi, p. 107.

²²² E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 281.

²²³ Ivi, pp. 281-282.

In ambito filosofico e letterario, invece, tale orientamento si manifesta come idoleggiamento del *non-sense*, vero e proprio culto della fine del mondo, ricerca della *esperienza zero*. E costituisce il tema centrale della grande opera incompiuta sulle apocalissi, in cui De Martino individua una profonda affinità tra l'apocalisse borghese e il *Weltuntergangserlebnis* psicopatologico.

Come nella malattia mentale, anche nella fine del mondo contemporanea si assiste, infatti, a un crollo che, lungi dal condurre alla creazione di un nuovo ordine (come accade nelle apocalissi culturali propriamente intese), si traduce nella radicale fine del senso, nel venir meno della domesticità del mondo, nel crollo di quelle fondamenta culturali di cui l'uomo ha bisogno per trascendere il vitale nel valore. E il paradosso è che tale assenza di *escaton* non è inevitabile, come nel caso della psicopatologia, ma consapevolmente ricercata, perseguita, accentuata.

Ripercorrendo *La nausea* di Sartre, *La noia* di Moravia, *Lo straniero* di Camus, le liriche di Rimbaud, le opere di Heidegger e Husserl, De Martino sottolinea, infatti, come ad accomunare tali esempi, apparentemente distanti, della cultura novecentesca vi sia proprio il gusto morboso per la crisi, la tendenza ad esibirla «come guarigione» o a idoleggiarla «proprio in quanto malattia²²⁴».

Nella vita religiosa dell'umanità il tema della fine del mondo appare in un contesto variamente escatologico, cioè come una periodica palingenesi cosmica o come riscatto definitivo dei mali inerenti alla esistenza mondana [...] In contrasto con questa riplasmazione religiosa, l'attuale congiuntura culturale conosce invece il tema della fine al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza, e cioè come nuda e disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile, secondo un diabolico gusto di descrivere con meticolosa accuratezza il disfarsi del configurato, lo spaesarsi dell'appaesato, il perder senso del significante, l'inoperabilità dell'operabile²²⁵.

Nella cultura contemporanea, insomma, la «rottura con un piano teologico della storia e con il senso che ne derivava (piano della provvidenza, piano dell'evoluzione, piano dialettico dell'idea) diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l'ordine, ma caduta negli inferi senza ritorno, e idoleggiamento del contingente, del privo di senso, del mero possibile, del relativo, dell'irrelato, dell'irriflesso, dell'immediatamente vissuto, dell'incomunicabile, del solipsistico, ecc.²²⁶». E questo, a dispetto di quanto affermano gli irrazionalisti, non è segno di salvezza e di salute, ma grave sintomo di malattia.

«Quando l'uomo esperisce davvero il limite del suo mondo e si affaccia sul nulla perché non sa più trascenderlo [...] – scrive, infatti, De Martino – è il mondo che sprofonda: e tanto poco questo esperire può venir celebrato come libertà, che si tratta di una estrema servitù, di una

²²⁴ Ivi, p. 474.

²²⁵ Ivi, p. 468.

²²⁶ Ivi, pp. 471-472.

catastrofe dell'esistenza e dell'esistente: la nuda esistenza, nuda cioè di storia umana, è assenza totale, annientamento di sé e del mondo, infedeltà radicale alla vera condizione umana».

E tale catastrofe, tale annientamento può tradursi, sul piano pratico, nell'esplosione incontrollata del furore: come accadde a Stoccolma durante il capodanno del 1956.

La sera di capodanno del 1956 il Kungsgatan, l'arteria principale di Stoccolma, fu invaso da una turba di circa cinquemila adolescenti in furore. Indossavano pesanti giubbe di cuoio sulle quali figuravano emblemi di teschi e misteriose iscrizioni cabalistiche. Per tre ore i giovani tennero la strada, molestano i passanti, rovesciando automobili, frantumando le vetrine dei negozi, erigendo barricate con inferriate e montanti divelti dalla più vicina piazza del mercato. Alcune bande profanarono alcune antiche pietre tombali che circondavano una chiesa, e altre ancora dall'alto del ponte che scavalca il Kungsgatan lanciarono sulla strada sacchi di carta imbevuti di benzina in fiamme. Le forze di polizia riuscirono a dominare la situazione solo dopo una feroce lotta corpo a corpo con questi cinquemila adolescenti in furore: e l'infausto capodanno ebbe termine fra l'urlo delle sirene delle autoambulanze e il dibattersi degli arrestati nei cellulari della polizia²²⁷.

Per comprendere questo evento – che si ripete ogni sabato, «per quanto in proporzioni più modeste²²⁸», in diverse città della Svezia – non basta appellarsi a motivazioni socio-economiche (i giovani coinvolti appartengono a ceti diversi e hanno quasi tutti un lavoro), né a questioni specificamente svedesi come la notte artica (episodi simili si verificano anche tra i *teddy boys* londinesi e i «vandali del Rock and Roll»²²⁹), ma è necessario, secondo De Martino, ricorrere alla storia delle religioni e all'etnologia.

Dal punto di vista della etnologia e della storia delle religioni il capodanno di Stoccolma e altri episodi affini perdono il loro carattere più preoccupante di assoluta eccezionalità, e si manifestano come un pericolo che tutte le epoche e tutte le civiltà hanno dovuto fronteggiare con maggiore o minore successo. Questo pericolo è l'angoscioso essere afferrati dalla nostalgia del non-umano, è l'impulso a lasciar spegnere il lume della coscienza vigilante e ad annientare quanto, nell'uomo e intorno l'uomo, testimonia a favore della umanità e della storia.

Ed è per fronteggiare questo pericolo – la crisi della presenza: qui definita, alla luce di Freud, come «istinto di morte» e considerata quale minaccia non più individuale ma collettiva – che le civiltà di ogni tempo hanno istituito specifiche tecniche mitico-rituali addette al controllo e alla «risoluzione culturale dell'impulso distruttivo²³⁰».

Tali tecniche si distinguono, secondo De Martino, in due categorie. Da un lato, gli istituti come il lamento funebre: chiamati a intervenire in occasione di catastrofi improvvise, «in cui l'impulso al furore e all'annientamento era così prepotente da non tollerare repressioni e dilazioni»; dall'altro, «sistemi cerimoniali periodici come il capodanno babilonese o i saturnali

²²⁷ E. De Martino, *Furore in Svezia*, in id., *Furore, simbolo, valore*, op. cit., p. 167.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ivi*, p. 168.

²³⁰ *Ivi*, p. 169.

romani», fondati invece «sul presupposto che la carica di aggressività fosse repressa durante il corso dell'anno e si sprigionasse soltanto ad una data fissa comune all'intero gruppo sociale, quando tutti potevano riscattare il furore accumulato incanalandolo nell'alveo del rito e del mito²³¹».

Grazie all'intreccio delle due tecniche, tutte le società hanno risolto «un problema di fondo che appartiene alla condizione umana, cioè il rischio che la carica di aggressività risommerga la civiltà nell'indistinto e nel caos, e che l'impulso di annientamento riduca in cenere il mondo in modo ancora più radicale e definitivo della bomba ad idrogeno²³²».

Tutte, tranne la moderna civiltà occidentale, che decretando il tramonto dei simbolismi mitico-rituali, ha prodotto l'esplosione incontrollata del furore, la conversione del capodanno babilonese nel capodanno di Stoccolma.

Ma è necessario che sia così? Davvero la morte di Dio non può che tradursi in un'inautentica riattualizzazione del sacro o nello scatenarsi incontrollato del furore? Il nostro etnologo non è di questo avviso.

«Di che cosa si vivrà dopo di noi?», si chiedeva Renan. E «questo sospirante interrogativo – osserva De Martino – non è certo divenuto estraneo per noi», ma esige una risposta del tutto diversa da «quel vago sentimento religioso» cui il poeta «affidava, nella rovina delle religioni rivelate, il futuro dell'umanità²³³».

In un articolo del 1961, *Caproni, parrucche ed altro*²³⁴, egli distingue i simbolismi mitico-rituali (le religioni) dai simbolismi rituali: mentre i primi sono istituti storici (di cui nel Novecento si consuma il tramonto), i secondi sono forme ricorrenti della cultura umana, la cui soppressione comporterebbe la fine di ogni vita culturale.

Per riuscire a stare nella storia, a sopportarne l'intrinseca precarietà, l'uomo non ha bisogno, infatti, di prospettive metastoriche, ma più semplicemente di prospettive, di orizzonti simbolici, di patrie culturali che conferiscano valore al suo agire, rappresentandolo come un procedere da un'origine a un destino. Che questa origine e questo destino abbiano carattere mitico, che rimandino, cioè, a un piano oltremondano, non è invece necessario: per la coscienza moderna, anzi, non è più accettabile che il senso della storia risieda al di fuori della storia, in miti originari o in future eternità.

Il «sacro», nei modi tradizionali di un orizzonte metastorico articolato in un nesso organico di miti e

²³¹ Ivi, p. 171.

²³² Ivi, p. 172.

²³³ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 76.

²³⁴ E. De Martino, *Caproni, parrucche ed altro*, in “Rassegna italiana di sociologia”, II, 3, luglio-settembre 1961, pp. 389-399.

di riti, non costituisce una esigenza permanente della natura umana, ma una grande epoca storica che in direzione del passato si perde nella notte delle origini e che giunge sino a noi, eredi della civiltà occidentale: ma per amplissima che sia questa epoca è certo che ne stiamo uscendo, e che il suo tramonto si sta consumando dentro di noi. Il rischio della crisi esistenziale, la esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana e quindi anche alla civiltà moderna: ma la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale, onde la civiltà moderna è impegnata ad ordinare una società e una cultura il cui simbolismo esprima il senso della storia e la coscienza umanistica, senza ricorso alla ambigua politica dei due volti²³⁵.

È dall'epoca rinascimentale, scrive De Martino in un altro contributo di *Furore, simbolo, valore*, che «il mondo occidentale si travaglia [...] per dar vita a un nuovo simbolo unificatore, più adeguato a quella coscienza umanistica e a quel senso della storia che individuano la civiltà occidentale fra tutte le altre civiltà scomparse o viventi».

Tra i tentativi di animare l'Occidente con un simbolo di vita più adeguato di quello cristiano alla civiltà moderna, vi è quello borghese della «religione della libertà»: ma questa religione mancò di forza espansiva, si venne esaurendo invece di crescere, impigliandosi in contraddizioni sempre più clamorose, e non già per stupidità e grossezza dei cervelli umani incapaci di intenderla, ma proprio per i suoi limiti interni, che sempre più si vennero chiarendo come «limiti di classe». Nel seno del movimento operaio almeno una volta fu compiuto un analogo tentativo nell'Europa occidentale, e fu quando Georges Sorel affidò al mito dello sciopero generale il compito immane di sostituire il languente mito cristiano e di fare giustizia da una parte delle vaghe positivistiche religioni della umanità e della scienza e dall'altra delle chiacchiere parlamentari del socialismo riformistico. Ma il mito dello sciopero generale mancava di «fondazione», si atteggiava a millenarismo senza radici e sfumava nell'utopia: mancava dell'equivalente di ciò che fu per la religione cristiana la incarnazione di Cristo, e che oggi, per il socialismo contemporaneo consapevole di sé, è la Rivoluzione d'Ottobre, in quanto *evento* integralmente umano, primo germe storico della espansione *reale* del socialismo nel mondo²³⁶.

Lo sciopero generale di Sorel – si legge in *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* – «non poteva essere un vero simbolo, rivolto com'era unicamente al “futuro”, al “destino”, senza riferimento a una “origine” fondatrice e autenticatrice nell'ordine reale, come fu la Rivoluzione francese per la borghesia». Tuttavia, prosegue De Martino, esso «indica almeno la direzione in cui può trovare un senso accettabile la fame di simboli del mondo moderno, nel quadro di un umanesimo integrale il cui oblio sarebbe semplicemente la catastrofe della civiltà occidentale»: «la direzione del socialismo²³⁷».

È alla Russia sovietica – a quella «società senza Dio ormai saldamente impiantata nel nostro pianeta, e che con la sua sola operosa presenza ha fatto giustizia delle solite pie considerazioni sulla catastrofe morale e sulla disgregazione sociale che seguirebbero la morte della religione²³⁸» – che lo studioso torna a guardare, negli ultimi anni della sua riflessione, come al modello del

²³⁵ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., p. 73.

²³⁶ E. De Martino, *Simbolismo sovietico*, in id., *Furore, simbolo, valore*, op. cit., pp. 187-188.

²³⁷ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, op. cit., pp. 78-79.

²³⁸ E. De Martino, *Simbolismo sovietico*, op. cit., p. 189.

nuovo umanesimo storicistico.

Il dibattito protrattosi per mesi sulla “Izvestia”, in seguito alla lettera dell’operaio Usakovskij sulle *cerimonie sovietiche*, dimostra infatti che la società sovietica è concretamente impegnata nell’elaborazione di un nuovo «simbolismo civile [...] capace di colmare integralmente il vuoto lasciato dalle forme religiose tradizionali», appellandosi «all’evento fondatore della Rivoluzione d’Ottobre, e alla prospettiva della edificazione socialista, del passaggio dal socialismo al comunismo, della liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali, della unificazione socialista del nostro pianeta, della conquista degli spazi cosmici²³⁹».

Certo, l’Occidente non potrà limitarsi ad applicare meccanicamente il simbolismo sovietico: ma è questa la strada da seguire, quella di un orizzonte simbolico di carattere civile (come non pensare alla religione civile del giovane De Martino?) che individui origine e destino della storia in eventi fondatori e compiti futuri compiuti e perseguiti «con forze integralmente umane», «senza che resti il più piccolo margine per l’irrazionale e il metastorico *in quanto ideali*». *In quanto fatti reali*, in quanto «resistenza all’operare umano», l’irrazionale e il metastorico costituiscono, infatti, «esperienza d’ogni istante e formano un momento insopprimibile del divenire: il punto però è che questa *resistenza* all’opera umana non può più, nel mondo contemporaneo, essere vissuta autenticamente come *ideale* e come *simbolo*: solo l’operare umano è suscettibile di animarsi, nel mondo contemporaneo, di vita simbolica²⁴⁰».

Anche la soluzione del simbolismo civile non è, però, definitiva.

Di fronte alla morte – il momento critico per eccellenza – De Martino comprende, infatti, che non il rito, ma proprio il mito rappresenta un’esigenza insopprimibile dell’uomo; che solo la fede in orizzonti metastorici, nella prospettiva che la vita non sia tutta qua, costituisce una risposta adeguata all’umana angoscia del divenire; e che, dunque, la crisi delle scienze religiose riflette, in realtà, il dramma fondamentale dell’età contemporanea: epoca di “arcaica modernità”, in cui allo straordinario dominio tecnico della Natura, si accompagna la crescente incapacità di *stare nella Storia*.

Testimonianza di questa impasse conclusiva – che ci riporta, in qualche modo, al punto di partenza: al *ritorno alla selva* previsto dal “triste profeta nordico”²⁴¹ – è il colloquio tra De Martino e Cesare Cases, andato a fargli visita, nella primavera del ’65, nella clinica in cui era ricoverato.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ «Una selva, per quel che sembra, con scarsi alberi», aveva commentato Croce recensendo il *Tramonto dell’Occidente*, poiché radicalmente disumana a dispetto della sua modernità. Cfr. B. Croce, recensione a O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, erster Band: *Gestalt und Wirklichkeit*, Beck, München 1919, in “La Critica”, 18, 1920, p. 238. Sull’ “arcaica modernità” del Novecento, si vedano gli scritti di D. Conte. In particolar modo, *Storia universale e patologia dello Spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Napoli 2005; *Albe e tramonti d’Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009; *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Liguori, Napoli 2013.

Riflettendo ancora una volta sulla scelta originaria dell'Occidente, quella di una reintegrazione culturale alternativa alla religione (il «dominio razionale della natura»), De Martino afferma che «certo questa scelta che abbiamo fatto è irrevocabile, e dobbiamo accettarla; ma ciò non significa che la religione non possa nuovamente riapparire all'orizzonte non più come assise della società, ma come possibilità di reintegrazione al limite, là dove la società dissacrata non riesce più a coprire la crisi della presenza. Poiché anche in una società fondata interamente sulla ragione, anche nella società socialista, la crisi, il dramma, continueranno a sussistere, e guai se non fosse così perché altrimenti questa società sarebbe spaventosamente noiosa. Ora anche questo in Marx non è esplicitamente previsto, nemmeno nel giovane Marx».

Con questo De Martino stava approdando a un discorso già noto a chiunque lo conoscesse, e cioè a quello della necessità di un simbolismo laico. Glielo dissi, ed egli confermò: «Certo, è un mio *Leitmotiv*, perché secondo me l'integrazione e la reintegrazione dell'uomo nella società non cessano di essere problematiche e continuano quindi a postulare una soluzione simbolica. Sai che io penso appunto che nascita, matrimonio, morte abbiano bisogno di essere adeguatamente solennizzati anche in una società socialista, e provo orrore all'idea che tutto si riduca a un atto burocratico di fronte a uno sportello. Ed è qui che l'insoddisfazione per la razionalizzazione dei rapporti riapre la via alla tentazione religiosa. Prendi la morte, la crisi ultima e definitiva della presenza dell'individuo. Come puoi eliminarne il carattere drammatico? Sì, certo, anche qui il limite si può spostare, forse verrà il giorno in cui, quando il tuo cuore si sarà stancato di battere, lo potrai spedire, che so io, da Einaudi, dove provvederanno a ricaricartelo perché tu ritrovi la tua efficienza. Ma il limite lo potrai spostare, non abolire. E, capisci, se uno ha il cancro e *sa* che deve morire, beh, allora ha un bel sapere che Dio non c'è, la tentazione è grande... E questo, caro mio, in Marx non ci sta scritto»²⁴².

²⁴² C. Cases, *Un colloquio con Ernesto De Martino*, in id., *Il testimone secondario*, Einaudi, Torino 1985, p. 51.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.