

"UN PROFESSORE CHE PARLA COI MORTI..." ALCUNI RECENTI STUDI SU ERNESTO DE MARTINO

Placido e Maria CHERCHI
Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana
Napoli, Liguori, 1987

Riccardo DI DONATO (a cura di)
La contraddizione felice?
Ernesto de Martino e gli altri
Pisa, ETS 1990

Pietro ANGELINI
Pavese — De Martino, La collana viola. Lettere 1945-1950
Torino, Bollati Boringhieri, 1991

*

Adover scrivere uno di quei libretti del tipo "Che cosa ha veramente detto..." su Ernesto De Martino, ci si troverebbe in grave imbarazzo. Il più importante antenato totemico dell'antropologia italiana resta per molti versi un enigma intellettuale. Vittorio Lanternari lo ha definito studioso monolitico e poliedrico al tempo stesso, per la sua capacità di combinare con estremo rigore una prorompente varietà di discipline e di orientamenti interpretativi. Ma quale era il suo vero campo di interesse? Quale il suo vero orientamento filosofico? La letteratura critica si è mostrata spesso assai generosa ma non abbastanza distaccata, dunque (sia pur fecondamente) parziale: così ci è stato presentato volta per volta il De Martino crociano ortodosso, il gramsciano-ma-non-troppo, il francofortese incompreso, il meridionalista d'assalto. Come dire: non v'è chi non abbia

rivendicato a gran voce - e tutti con buone ragioni, beninteso - una discendenza demartiniana.

Ma viene pure il tempo in cui all'amore filiale si deve sostituire una più rigorosa e distaccata riflessione storico-critica. In questa direzione indicava già il numero dedicato a De Martino da *La ricerca folklorica* (13, 1986, a cura di Clara Gallini): gli interventi qui raccolti, evidentemente, non si sentono più in obbligo di rispondere alla domanda "perché non possiamo non dirci demartiniani", e spaziano con maggior libertà su temi di storia culturale e di teoria e pratica antropologica. Ulteriori importanti passi in avanti sono compiuti da alcuni lavori recenti, che indagano con nuovo vigore storiografico sul contesto culturale da cui l'opera demartiniana ha tratto nutrimento. Mi riferisco in primo luogo al ponderoso studio di Placido e Maria Cherchi, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*. Si tratta della prima indagine realmente sistematica e di ampio respiro delle basi filosofiche su cui De Martino ha costruito il proprio complesso ed originale percorso. Gli autori focalizzano l'attenzione - come d'obbligo - sul *Mondo magico*, analizzandone in modo puntiglioso lo strumentario concettuale, in particolare le nozioni di presenza, crisi della presenza, mondo, comunità; quindi, seguono le vicende di queste nozioni nei successivi sviluppi del pensiero demartiniano, tentando fra l'altro di sciogliere il dibattuto nodo del "ritorno a Croce" sul problema della storicità delle categorie.

Se volessimo riassumere con una formula le loro tesi, potremmo dire che *Il mondo magico* è costruito attorno ad una istanza hegeliana, "filtrata" da Croce e "riempita" attraverso un impian-

to fenomenologico-esistenziale. Quest'ultima componente - che De Martino, com'è noto, non ha mai interamente esplicitato - è messa a fuoco con particolare attenzione, attraverso un serrato raffronto con gli scenari heideggeriani di *Essere e tempo*. Il rapporto tra presenza e mondo che De Martino viene articolando risente a fondo delle tesi heideggeriane, e ne condivide l'accesa polemica contro l'oggettivismo razionalista classico, contro l'assunzione dogmatica di una realtà "data" in modo autonomo dalla soggettività conoscente. Tuttavia, vi sono anche importanti divergenze: le "presenza" demartiniana, diversamente dal *Dasein* di *Essere e tempo*, implica il riferimento ad una comunità umana storicamente collocata. L'analitica esistenziale di Heidegger espunge per così dire ogni concretezza collocata. La dimensione storico-sociale - pubblica - dell'esistenza rappresenta anzi la principale minaccia all'autenticità dell'Esserci: laddove per De Martino è solo in questa dimensione che è possibile salvarsi dal rischio di non-esserci.

In definitiva, il tema esistenziale dell'Esserci serve a De Martino per radicalizzare un angusto storicismo, prigioniero della metafisica occidentale; d'altra parte, tuttavia, lo stesso Esserci è sottoposto a una riconsiderazione storiografica e antropologica del tutto assente in Heidegger (c'è semmai da chiedersi se il secondo Heidegger, quello della "svolta linguistica", non sia più compatibile con una prospettiva antropologica...). Cosicché l'"allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà" - la formula con cui De Martino definisce la natura della comprensione antropologica - si configura (p. 145) come allargamento dello storicismo attraverso l'esistenzialismo - un

passo che siamo liberi di considerare come contraddittorio o come fecondo, o tutte e due le cose insieme.

È in questo quadro che va collocato anche il tanto discusso rapporto con Croce. È noto come De Martino abbia sempre dichiarato verso il maestro una fedeltà tanto salda da risultare sospetta. D'altra parte, il carattere non ortodosso del suo crocianesimo è immediatamente evidente: non foss'altro, per la volontà di spingere l'intelligenza storiografica su terreni - le culture "primitive" e "popolari" - che Croce tendeva a collocare senz'altro fuori dalla storia. Quella di De Martino è dunque un'adesione meramente di superficie? Oppure, al contrario, vi è nel suo pensiero un nucleo duro di crocianesimo, che le diverse aperture esistenzialistiche e di altro tipo riescono appena a scalfire? I Cherchi sostengo-

no in proposito una tesi assai convincente: il crocianesimo interessa a De Martino non tanto per le sue specificità dottrinali, quanto come generale quadro teoratico in grado di sorreggere la sua critica gnoseologica al naturalismo e le sue sortite in difficili territori d'indagine, minacciati dal pericolo imminente dell'irrazionalismo. In altre parole, vi sarebbe al centro del pensiero demartiniano una strategia metodologica (una *metis*, la definiscono gli autori), consistente nell'accentuare la professione storicistico-crociana proprio per poter intraprendere con maggior libertà e in un regime protetto, per così dire, l'esplorazione del "rischioso" versante esistenzialistico.

*

Della tensione tra storicismo ed esistenzialismo si occupano anche alcuni dei saggi raccolti in

La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri, atti di un seminario del 1987). Tra questi, si segnala anzitutto per autorevolezza un intervento di Arnaldo Momigliano (di pochi mesi precedente la sua scomparsa, avvenuta nel settembre del 1987): l'illustre storico discute il rapporto di De Martino con l'esistenzialismo italiano, ed accosta la nozione di presenza all'analisi della "crisi della persona" svolta negli anni '40 da Antonio Banfi. Accanto a quello di Momigliano, vi sono numerosi altri saggi di grande interesse, che tratteggiano una mappa assai articolata dei riferimenti teorici demartiniani, da Cassirer, ad Heidegger e Jaspers, alla psichiatria di Janet, Biswanger ed Ey, oltre naturalmente alla tradizione italiana di Croce ed Omodeo. Ne esce l'immagine di uno "storicismo ibridato", di cui si cerca di scio-



gliere i fili non solo sul piano dell'analisi concettuale interna ai testi, ma anche su quello della ricostruzione del contesto storico-culturale in cui De Martino si muoveva.

Molto più del libro dei Cherchi, questo curato da Di Donato si caratterizza per il largo uso di



materiali inediti – in specie epistolari – che ne fanno anche una ricca fonte documentaria. Posso qui soltanto accennare al materiale di gran lunga più interessante ed originale, presentato ed analizzato con grande finezza dello stesso Di Donato in un saggio dal titolo "Preistoria di Ernesto de Martino". Si tratta di un carteggio – quello con Vittorio Macchioro – che getta luce su un periodo cruciale e pochissimo noto della formazione demartiniana, e sull'influenza di un personaggio finora quasi del tutto ignorato. Le biografie dello studioso napoletano sono solite partire da Omodeo e da Croce: scopriamo adesso che prima di loro vi è stato per De Martino un altro maestro, un altro rapporto umano e intellettuale vissuto con grande intensità e durato in pratica fino all'uscita del suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.

Vittorio Macchioro è una singolare figura di archeologo e storico delle religioni, studioso in

particolare dell'orfismo e di altre religioni misteriche, e autore di un'opera, *Zagreus* (1920), che ottenne una certa risonanza anche sul piano internazionale. De Martino lo conosce poco più che ventenne, nel 1930, divenendo suo discepolo; qualche anno dopo, sposa sua figlia Anna. Macchioro investe su De Martino il suo ruolo di padre oltre che di maestro: ed il giovane (che lo chiama "caro papà"), sembra adeguarvisi volentieri. Il carteggio (di cui peraltro ci restano solo le lettere di Macchioro) evidenzia una relazione di grande intensità intellettuale ed emotiva tra i due uomini: una relazione da cui scaturiscono molti degli interessi e dei temi che siamo soliti considerare come tipicamente demartiniani. Il problema del rapporto tra fenomeni religiosi e psicopatologici, per fare solo un esempio, è una chiara eredità di Macchioro; ed è attraverso il suocero che De Martino si accosta per la prima volta a Janet, ad Eliade e a numerosi altri autori che saranno per lui un costante riferimento (in positivo o in negativo).

Ma col passare degli anni il pensiero di Macchioro prende vie sempre più oscure, volgendosi al misticismo religioso e persino alla parapsicologia e allo spiritismo. Verso la fine degli anni '30 il rapporto col genero si fa più difficile: lo accusa di "darsi troppo alla cerchia di codesti tuoi amici filosofici", vale a dire l'*entourage* crociano, il cui contatto rischierebbe di inaridire nel giovane il sentimento e la concezione autentica della vita religiosa. E tuttavia è interessante apprendere come Macchioro mediasse anche il rapporto tra De Martino e Croce: in una delle ultime lettere, narra al genero di aver parlato di lui in un incontro con Croce, dedicato fra l'altro alla discussione dello spiritismo e della

cartomanzia. E che Croce identificasse De Martino come il genero di Macchioro è tutt'altro che irrilevante.

L'interruzione dell'epistolario – l'ultima lettera è del dicembre 1939 – segna la definitiva rottura del rapporto (almeno sul piano intellettuale) da parte di De Martino, che negli anni successivi ne opererà una vera e propria rimozione. Il suo primo libro è dedicato ad Omodeo e non a Macchioro: e del "caro papà" non si fa più menzione nelle sue successive autobiografie intellettuali. Tuttavia, l'ambigua eredità di Macchioro è un peso che De Martino pare destinato a portarsi dietro per tutta la vita. Nella solare filosofia crociana egli trova rifugio da una relazione troppo personale e coinvolgente, venata di torbido misticismo; e tuttavia, il fascino per una dimensione opaca e assai poco solare sembra non abbandonarlo mai. Anzi, ed è ciò che più conta, a questa dimensione sembra legarsi inestricabilmente la sua immagine pubblica di studioso. Quanto più si sforzerà di attaccare ogni forma di irrazionalismo, dichiarandosi campione del moderno pensiero occidentale, tanto più ciecamente gli ambienti intellettuali e politici del suo tempo lo giudicheranno compromesso con equivoche posizioni misticheggianti, antiscientifiche e reazionarie. Questo sospetto De Martino se lo porta dietro per tutta la sua carriera di studioso, come per un disegno del fato in un dramma classico; e quando raggiungerà gli onori della cronaca, vincendo il Premio Viareggio con *Morte e pianto rituale*, i giornali lo descriveranno – amara ironia – come "un professore bizzarro che parla con i morti" (cit. da G. Agosti e M. Sciuto in *La contraddizione felice?*, p. 189).



Sui difficili rapporti tra De Martino e la cultura italiana dell'immediato dopoguerra, un documento di primaria importanza è il carteggio con Cesare Pavese, da poco pubblicato integralmente a cura e con un bel saggio introduttivo di Pietro Angelini (*Pavese-De Martino*). Oggetto del carteggio è la celebre "collana viola" dell'editore Einaudi, di cui De Martino e Pavese furono, rispettivamente, responsabile editoriale e principale consulente scientifico. La collana viola ("Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici"), com'è ben noto, ha presentato per la prima volta in Italia, con taglio non accademico, molti dei più importanti studi novecenteschi sul mito, sulla magia, sulla religione; in particolare, ha introdotto un ampio pubblico a discipline ed approcci fino ad allora conosciuti poco e male, quali l'etnologia, la fenomenologia delle religioni, la psicologia analitica. Aperta dallo stesso *Mondo magico* demartiniano, la collana ha incluso autori come Jung, Lévy-Bruhl, Kerényi, Reik, Frazer, Malinowski, Frobenius, Eliade, Van der Leeuw, per ricordarne solo alcuni.

Pur largamente convergenti, gli interessi di Pavese e De Martino discendevano tuttavia da motivazioni assai diverse. Il primo frequentava autori come quelli citati in cerca soprattutto

di sollecitazioni immaginative; lo attraeva il loro tentativo di mettere a fuoco quella stessa dimensione dell'esistenza umana - la dimensione astorica e non-razionale del mito, del sacro - che egli andava esplorando nei suoi romanzi. La prospettiva di De Martino è meno lineare (anche se forse più "ideologica"). A lui interessava presentare quello che chiama il "grado zero" delle scienze religiose: vale a dire quegli studi che - a partire dalla celebre opera sul sacro di Rudolf Otto - assumono l'autonomia fenomenologica della religione, opponendosi al riduzionismo positivista che vedeva in essa la manifestazione illusoria di qualcosa d'altro. Da notare che in questa "fase zero" De Martino non si riconosce affatto sul piano metodologico. La considera semmai una base su cui costruire un più corretto approccio storiografico - quello esplorato appunto nel *Mondo magico*, che non a caso apre la collana, quasi a voler fare da guida alle altre opere: ma queste ultime, di per sé, le giudica viziate da inaccettabili cadute irrazionalistiche.

Dunque, De Martino propone per la pubblicazione autori e libri che non approva, verso i quali è anzi critico severo. È un ulteriore motivo di ambiguità, le cui profonde ragioni non sono riconosciute facilmente dai suoi interlocutori. Alla fine degli anni '40 la collana viola è criticata soprattutto dagli intellettuali di sinistra, che vi scorgono una cassa di risonanza di temi equivoci e di nomi compromessi con l'ideologia e persino con la politica nazista. De Martino se ne rende ben conto, e pensa di poter ovviare accompagnando i volumi con introduzioni critiche e orientative. Come scrive in una lettera dell'ottobre 1949: "La materia stessa della collezione viola co-

stituisce un terreno assai fertile per la germinazione di motivi razzistici, esoterici, decadenti, torbidamente romantici, e nel complesso reazionari... Le opere di questi reazionari - le più significative - devono essere tradotte e fatte conoscere al nostro pubblico, ma a patto di essere precedute da una introduzione orientatrice che, segnalando i pericoli, operi nel nostro ambiente culturale come una sorta di vaccino definitivo" (p. 152). Una strategia che Pavese trova eccessiva. "È più utile una precisa notizia filologica che non dieci pagine di 'mani avanti' e di proteste antifasciste", osserva una volta, lanciando una evidente frecciata al suo interlocutore, che se ne offende molto. Ed aggiunge che la casa Einaudi considera i suoi lettori intelligenti, capaci di intendere da soli anche le voci equivoche: laddove "la strada delle prefazioni a tutti i costi mi sembra una politica pretina, o, se vuoi, settaria, o comunque pedante" (pp. 159, 165).

Questi due intellettuali, entrambi isolati e poco compresi, sembravano anche poco propensi a comprendersi a vicenda. Pavese è poco o punto recettivo all'esigenza che in De Martino resta dominante: costruire in Italia una tradizione scientifica di studi religiosi, con tutta "la cautela, la vigilanza e il controllo" che ciò implica. Dal canto suo, De Martino si mostra ancora più insensibile alla poetica pavesiana. Fra i due, per la verità, è De Martino a uscire decisamente peggio dal carteggio: a fronte di un Pavese che passa con leggerezza dai toni dell'entusiasmo a quelli dell'ironia e dell'autoironia, l'autore del *Mondo magico* appare serio, irascibile, persino gretto. È sconcertante la lettera che indirizza a Giulio Einaudi pochi giorni dopo la morte di Pa-



vese, in cui non solo sconfessa l'indirizzo irrazionalistico impresso da quest'ultimo alla collana (di cui egli stesso era invece corresponsabile), ma ne attacca con incredibile ferocia la figura intellettuale e morale: il suicidio discenderebbe naturalmente dalla sua visione mistica del mondo, da un idoleggiamento del sacro e del primitivo caratteristici della "involuzione culturale della borghesia agonizzante" (p. 181). Un attacco ripreso sistematicamente nel saggio "Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni" (1953), dove Pavese è dipinto come un volgare importatore di misticismo nazista.

Siamo di fronte a un gesto ostentato di dissociazione. Per allontanare da sé i sospetti, De Martino si comporta da "maialetto", il termine con cui Pavese chiamava il compagno che colpisce alle spalle. Attribuisce allo scrittore piemontese tutta l'ambiguità della collana viola, quasi come ad un oscuro *alter ego*: e tenta odiosamente di far valere il suicidio come prova della sua degenerazione morale e politica. Un atteggiamento difficile da giustificare, ma comprensibile forse alla luce del duro dibattito culturale di quegli anni, e del ruolo quasi disperato che De Martino vi si era ritagliato: quello di un'avanguardia razionalista nel campo dell'irrazionale, costantemente esposta a fuochi incrociati nel tentativo di guadagnare all'intelligenza storicista terreni stranieri, incerti e malsicuri. Solo molti anni più tardi De Martino ripenserà in modo più disteso e "partecipante" il proprio rapporto con Pavese, finendo per riconoscere le profonde ragioni di contatto tra "l'etnologo e il poeta". Si renderà conto che la ricerca del poeta non era così distante dalla propria: "Cesare Pavese e i due volti del Pie-

monte, Santo Stefano Belbo e Torino, la campagna ancestrale e la città aperta al mondo moderno. Per me, le province del Regno e Napoli... la ragione illuministica e la jettatura, Vico e il culto dell'Avvocata, Don Benedetto e San Gennaro" (p. 192). A differenza di Pavese, tuttavia, De Martino continuerà sempre a credere nella possibilità di una sintesi storiografica e antropologica di queste dimensioni così distanti dell'umanità.

Fabio Dei



TRANSITI. UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICA IN TEMA DI MIGRAZIONE E SALUTE MENTALE

Michel Foucault individuava due aree di rarefazione all'interno del pensiero scientifico occidentale, rappresentate da un lato dalle discipline etno-antropologiche e dall'altro dalle discipline psicologico-psichiatriche, in particolare dalla psicanalisi, dalle quali partire per proporre un su-

peramento della usuali categorie concettuali e dei confini disciplinari sulle quali tale pensiero si fonda. Discipline etno-antropologiche e psicologico-psichiatriche, infatti, non solo si confrontano con l'alterità e la diversità, eleggendole a specifico 'oggetto di studio', ma anche, tentano una difficile articolazione con saperi e categorie concettuali estranei e spesso in netta opposizione con la tradizione occidentale.

Due ambiti disciplinari che mettono a dura prova l'armamentario concettuale e linguistico del pensiero occidentale, proprio nel loro dover tradurre e rendere conto nei termini propri delle scienze di ciò che si pone come essenzialmente extrascientifico. Nonostante questa collocazione simmetrica all'interno dell'"episteme" occidentale, ai due estremi dello spettro, i tentativi di collaborazione tra cultori ed operatori in ambito etno-antropologico e psicologico-psichiatrico, si sono spesso risolti in veri e propri "appuntamenti mancati" (Zempleni, 1985), piuttosto che in fruttuosi incontri.

C'è da sperare che il recente Convegno dal titolo "Percorsi della ricerca e dell'esistenza. Un confronto su migrazione e salute mentale", promosso dall'Istituto di Studi Sociali e Sanitari (Roma, Università "La Sapienza", 25 febbraio 1992) che ha visto la partecipazione di antropologi, sociologi, psichiatri e psicanalisti possa inaugurare una stagione più feconda di scambi e reciproche sollecitazioni su temi specifici.

Partendo da una serie di riflessioni d'ordine metodologico e storico, il convegno intendeva stimolare un'attenzione complessiva al fenomeno migratorio e una riconsiderazione critica dei rapporti tra migrazione e salute mentale.